Karl Raimund
POPPER

Karl Raimund
POPPER

ATVIROJI VISUOMENĖ IR JOS PRIEŠAI

Iš anglų kalbos vertė
ARVYDAS ŠLIOGERIS

Vilnius
pradai
1998

UDK 1(316.3)
Po-169

Versta iš:
Popper K. *The Open Society and its Enemies*. –
London: Routledge, 1995

This edition is published with the support from the Open Society Fund-Lithuania, and from the CEU Translation Project of the Open Society Institute-Budapest

Knygos leidimą finansavo
Atviros Lietuvos fondas
ir Atviros visuomenės institutas Budapešte
(Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas)

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-776-63-5

Pamatysime..., kad erevonai yra romi ir daug kentėjusi tauta, kuri lengvai leidžiasi vedžiojama už nosies ir yra pasiruošusi paaukoti sveiką protą ant logikos altoriaus, kai atsiranda filosofas, kuriam... pasiseka ją įtikinti, kad susiklostę jos papročiai nesiremia griežčiausiais dorovės principais.

Samuel Butler

Savo gyvenime aš pasižinojau ir, kiek leido mano sugebėjimai, bendradarbiavau su didžiais žmonėmis. Ir aš niekada nemačiau nė vieno plano, kuris nebūtų buvęs patobulintas remiantis pastabomis tų, kurie protu gerokai nusileido turėjusiems iniciatyvą savo rankose.

Edmund Burke

TURINYS

Antras tomas
PRANAŠŲ METAS: HEGEL, MARX IR JŲ ATŽALOS

PASTABOS

PADĖKOS

Norėčiau padėkoti visiems draugams, padėjusiems man parašyti šią knygą. Profesorius C.G.F. Simkinas ne tik talkino man rašant pirmąjį knygos variantą, bet ir paskatino išsiaiškinti daugelį problemų, išsamiai aptarinėtų su juo beveik ketverius metus. Dr. Margaret Dalziel padėjo man parengti daug eskizų ir galutinį knygos variantą. Jos nuolatinė parama buvo neįkainojama. Dr. H. Larsenas, domėjęsis istoricizmo problema, man davė daug paskatų. Profesorius T.K. Eweris perskaitė knygos rankraštį ir jo pastabos padėjo daug kur ją pagerinti.

Esu labai dėkingas profesoriui F.A. von Hayekui. Be jo dėmesio ir paramos knyga nebūtų buvusi išleista. Profesorius E. Gombrichas ėmėsi knygos leidimo, o tai buvo darbas, kurį apsunkino varginantis pašto ryšys tarp Anglijos ir Naujosios Zelandijos. Jo pagalba buvo tokia neįkainojama, kad man sunku išreikšti, kaip aš jam dėkingas.

Christchurch, Naujoji Zelandija, 1944 m. balandis

Rengiant pataisytą leidimą, man labai padėjo kritinių atsiliepimų apie pirmąjį knygos leidimą smulki apžvalga, kuria man maloniai leido pasinaudoti profesorius Jacobas Vineris ir p. J.D. Mabbottas.

London, 1951 m. rugpjūtis

Trečiasis leidimas papildytas „Dalykų rodykle“ ir „Platono veikalų pastraipų rodykle“. Abi jas parengė dr. J. Agassi. Be to, jis nurodė man keletą klaidų, kurias aš ištaisiau. Esu jam labai dėkingas už šią pagalbą. Šešiose vietose mėginau patikslinti ir ištaisyti Platono veikalų citatas arba jo tekstų nuorodas, atsižvelgdamas į labai įdomią ir geranorišką amerikietiškojo šios

knygos leidimo kritiką, kurios autorius p. Richardas Robinsonas *(The Philosophical Review,* vol. 60).

Stanford, California, 1957 m. gegužė

Daugumą ketvirtojo leidimo pataisų mane paskatino padaryti dr. Williamas W. Bartley ir p. Bryanas Magee.

Penn, Buckinghamshire, 1961 m. gegužė

Penktajame leidime pateikta nauja istorinė medžiaga (ypač pirmojo tomo 312 puslapyje ir „Prieduose", o be to, trumpi nauji abiejų tomų priedai. Papildomą medžiagą galima rasti mano knygoje *Conjectures and Refutations,* ypač antrajame jos leidime (1965). P. Davidas Milleris surado ir ištaisė daug klaidų.

Penn, Buckinghamshire, 1965 m. liepa

Karl R. Popper

PIRMOJO LEIDIMO PRATARMĖ

Jei šioje knygoje pasakyta karčių žodžių apie kai kuriuos didžiuosius žmonijos intelektualinius vedlius, tai, tikiuosi, ne todėl, kad norėčiau juos pažeminti. Veikiau tai lėmė mano įsitikinimas, kad mūsų civilizacija galės išlikti tik tada, jei atsikratysime įpročio garbinti didžiuosius žmones. Didieji žmonės gali daryti didelių klaidų; kaip stengiamasi parodyti šioje knygoje, kai kurie didieji praėjusių amžių žmonės rėmė nuolatinius antpuolius prieš laisvę ir protą. Jų įtaka, kuriai irgi retai priešinamasi, ir toliau klaidina bei skaldo tuos, nuo kurių sugebėjimo apsiginti priklauso civilizacijos likimas. Atsakomybė už šį tragišką ir, galimas daiktas, lemtingą skaldymąsi kris ir ant mūsų, jei tik nesiryšime atvirai kritikuoti to, kas akivaizdžiai yra mūsų intelektualinio paveldo dalis. Nesiryždami kritikuoti kai kurių šio paveldo aspektų, mes galime prisidėti prie jo visiško sunaikinimo.

Ši knyga yra politikos bei istorijos filosofijos kritinis įvadas ir kai kurių visuomenės pertvarkymo principų tyrinėjimas. Jos tikslas ir tyrinėjimo būdas aptartas „Įvade". Netgi tada, kai žvelgiama atgal, į praeitį, keliamos problemos yra ir mūsų epochos problemos; ir aš labai stengiausi jas formuluoti kuo paprasčiau, tikėdamasis kuo geriau išryškinti tuos dalykus, kurie rūpi mums visiems.

Nors šiai knygai suprasti nereikia nieko, išskyrus skaitytojo geranoriškumą, ja siekiama ne tiek populiarinti joje gvildenamas problemas, kiek jas išspręsti. Tačiau stengdamasis įgyvendinti abu šiuos tikslus, visą medžiagą, labiau galinčią dominti specialistus, aš pateikiau „Pastabose", esančiose knygos pabaigoje.

1943 m.

ANTROJO LEIDIMO PRATARMĖ

Nors daugelis minčių, išdėstytų šioje knygoje, susiklostė kur kas anksčiau, galutinai apsispręsta ją parašyti 1938 m. kovo mėnesį, tą dieną, kai sužinojau apie [Hitlerio armijos] įsiveržimą į Austriją. Ji buvo rašoma iki 1943 metų; ir tas faktas, kad didesnė knygos dalis buvo parašyta tais sunkiais metais, kai karo baigtis dar buvo neaiški, gali paaiškinti, kodėl kai kurie kritiniai išpuoliai, esantys šioje knygoje, šiandien man atrodo daug emocingesni ir šiurkštesni, nei man norėtųsi. Tačiau anam metui netiko švelnūs žodžiai – ar bent jau tuo metu aš maniau kaip tik taip. Nei apie karą, nei apie kokį nors kitą ano meto įvykį knygoje tiesiogiai neužsimenama, tačiau joje mėginama suprasti tuos įvykius ir jų priežastis, o kartu ir kai kurias problemas, kurios galėjo iškilti laimėjus karą. Nujausdamas, kad marksizmas taps svarbiausia problema, aš nagrinėjau jį labai išsamiai.

Jeigu į marksizmo kritiką žvelgsime tamsios dabartinės pasaulio situacijos fone, gali pasirodyti, kad ši kritika yra svarbiausias knygos tikslas. Šitoks požiūris į ją nėra visiškai netinkamas ir, galimas daiktas, neišvengiamas, nors knygoje keliami daug platesnio pobūdžio tikslai. Marksizmas yra tik epizodas – knygoje jis traktuojamas kaip viena iš daugelio klaidų, kurias mes padarėme, nuolat ir pavojingai kovodami už geresnį ir laisvesnį pasaulį.

Man nebuvo nelaukta, kad vieni pasmerkė mane už tai, jog pernelyg griežtai traktavau Marxą, o kiti mano atlaidumą jo atžvilgiu priešpriešino mano antpuolio prieš Platoną įnirtingumui. Bet ir dabar aš jaučiu poreikį pažvelgti į Platoną labai kritiškai, jau vien todėl, kad visuotinis „dieviškojo filosofo" garbinimas iš tikrųjų pagrįstas dėl didžiulių jo intelektualinių laimėjimų. Priešingai, Marxas pernelyg dažnai buvo puolamas dėl asmeninių ir moralinių priežasčių, todėl, mano galva, griežtą racionalią jo teorijų kritiką reikėtų derinti su palankiu stulbinančio šių teorijų moralinio ir intelektualinio patrauklumo vertinimu. Aš jaučiau – pagrįstai ar ne, – kad manoji Marxo kritika buvo niokojanti ir kad todėl galiu sau leisti parodyti realius Marxo laimėjimus, vengti tiesmuko jo motyvų vertinimo. Šiaip ar taip, visiškai akivaizdu, kad, norėdami sėkmingai kautis su priešininku, turime stengtis įvertinti jo jėgą. (1965 metais šį klausimą aš papildžiau dar viena pastaba, kuri buvo pateikta kaip antrojo knygos tomo antrasis „Priedas".)

Nesama knygos, kurią būtų galima kada nors pabaigti. Rašydami knygą, mes tiek išmokstame, kad, ją baigdami, negalime jos nelaikyti nebrandžia.

Kai dėl manosios Platono ir Marxo kritikos, šis neišvengiamas patyrimas nebuvo kuo nors išskirtinis. Tačiau dauguma mano pozityvių įžvalgų ir visų pirma stiprus optimizmo jausmas, persmelkiantis visą knygą, bėgant metams po karo man vis labiau atrodė naivus. Mano paties balsas pradėjo skambėti man taip, tarsi būtų atklydęs iš tolimos praeities – kaip ir kokio nors viltingai nusiteikusio XVIII a. ar net XVII a. visuomenės reformatoriaus balsas.

Tačiau mano prislėgta nuotaika praėjo, pirmiausia kaip lankymosi Jungtinėse Amerikos Valstijose padarinys; o dabar man smagu, kad, peržiūrėdamas ir taisydamas knygą, tik papildžiau ją nauja medžiaga, ištaisiau turinio ir stiliaus klaidas ir nepasidaviau pagundai sušvelninti jos patosą. Mat nepaisant dabartinės pasaulio būklės, aš neprarandu vilties kaip ir anksčiau.

Šiuo metu aiškiau negu kada nors anksčiau aš matau, kad netgi didžiausi mūsų vargai kyla iš tokio šaltinio, kuris žavi ir teikia stiprybę, bet kartu yra pavojingas – iš mūsų nekantraus troškimo pagerinti savo amžininkų dalią. Juk šitie vargai yra šalutiniai produktai to įvykio, kuris, galimas daiktas, yra didžiausia istorijoje moralinė ir dvasinė revoliucija – iš sąjūdžio, prasidėjusio prieš tris šimtmečius. Tai daugybės nežinomų žmonių troškimas išsilaisvinti ir išlaisvinti savo protą nuo autoriteto ir prietarų globos. Tai jų pastanga sukurti atvirą visuomenę, nepripažįstančią absoliutaus grynos tradicijos ir paveldėtų institucijų autoriteto, o kartu siekiančią išsaugoti, sukurti ir įtvirtinti tradicijas – senas ar naujas, – atitinkančias laisvės, žmoniškumo ir racionalios kritikos kriterijus. Tai jų nenoras sėdėti sudėjus rankas ir visą atsakomybę už pasaulio valdymą atiduoti žmogiškajam ar antžmogiškajam autoritetui; tai jų pasirengimas dalintis atsakomybe už tas kančias, kurių buvo galima išvengti, ir ryžtas imtis darbo, kurio dėka jų būtų galima išvengti. Ši revoliucija sukūrė pasibaisėtinas griaunamąsias jėgas, tačiau jos vis dar gali būti pažabotos.

1950 m.

ĮVADAS

> Aš nenoriu nuslėpti to fakto, kad tik bjaurėdamasis galiu žiūrėti... į visų šių tomų, prikimštų tokios mūsų dienomis madingos išminties, pompastišką pretenzingumą. Esu visiškai tikras, kad... šie madingi metodai turi be galo dauginti šias kvailystes ir paklydimus ir kad net visiškas visų tų tariamų žinių sunaikinimas veikiausiai nebūtų toks kenksmingas, kaip visas tas fiktyvus mokslas su savo prakeiktu vislumu.
>
> *Kantas*

Šioje knygoje keliami klausimai, kurie iš jos „Turinio" gali būti neaiškūs. Joje kalbama apie tam tikrus sunkumus, su kuriais susidūrė mūsiškė civilizacija – civilizacija, kuri (galimas daiktas, ją galima apibūdinti šitaip) siekia humaniškumo ir protingumo, lygybės ir laisvės; civilizacija, kuri, tiesą sakant, vis dar kūdikiška, kuri auga ir toliau, nepaisant to fakto, kad ją taip dažnai išduodavo tiek daug intelektualinių žmonijos vedlių. Knygoje stengiamasi parodyti, kad ši civilizacija vis dar kaip reikiant neatsigavo po šoko, sukelto jos gimimo – perėjimo nuo gentinės arba „uždaros" visuomenės, palenktos magiškoms jėgoms, prie „atviros" visuomenės, išlaisvinančios žmogaus kritinius sugebėjimus. Knygoje stengiamasi parodyti, kad šio perėjimo sukeltas šokas yra vienas iš veiksnių, atvėrusių galimybę atsirasti tiems reakcingiems sąjūdžiams, kurie bandė ir vis dar bando sugriauti civilizaciją ir sugrįžti į gentinę būklę. Be to, šioje knygoje įrodinėjama, kad tai, ką šiandien vadiname totalitarizmu, priklauso tradicijai, kuri yra tokia pat sena ir tokia pat jauna kaip ir pati mūsų civilizacija.

Taigi šioje knygoje bandoma pagilinti mūsiškį totalitarizmo supratimą ir parodyti, kokia svarbi yra nuolatinė kova su juo.

Be to, joje stengiamasi gvildenti [klausimą], kaip kritiniai ir racionalūs mokslo metodai gali būti taikomi atviros visuomenės problemoms spręsti. Joje analizuojami visuomenės racionalios pertvarkos principai – principai, kuriuos galėčiau pavadinti „dalinių sprendimų (*piecemeal*) socialine inžinerija", priešinga „utopinei socialinei inžinerijai" (šis skirtumas aiškinamas 9 skyriuje). Taip pat stengiamasi išaiškinti tam tikras kliūtis, trukdančias racionaliai traktuoti visuomenės pertvarkos problemas. Visa tai daroma, kritikuo-

jant tas visuomenės filosofines koncepcijas, kurios atsakingos už plačiai paplitusius prietarus, nukreiptus prieš demokratinių reformų galimybes. Pati įtakingiausia iš šių filosofinių koncepcijų yra toji, kurią aš pavadinau *istoricizmu*. Pasakojimas apie kai kurių svarbių istoricizmo formų atsiradimą ir įtaką yra viena svarbiausių šios knygos temų, todėl šią knygą net galima apibūdinti kaip pastabas kai kurių istoricistinių filosofinių koncepcijų paraštėse. Keletas pastabų, nušviečiančių šios knygos ištakas, gali paaiškinti, kaip suprantamas istoricizmas ir kaip jis siejasi su kitomis paminėtomis problemomis.

Nors mane labiausiai domina fizikos metodai (vadinasi, tam tikros techninės problemos, tolimos šioje knygoje keliamoms problemoms), aš jau daug metų domiuosi tam tikru požiūriu nepatenkinamos kai kurių visuomenės mokslų ir ypač visuomenės filosofijos būklės problema. Žinoma, dėl šios priežasties iškyla jų naudojamų metodų problema. Mano domėjimąsi šia problema labai paskatino totalitarizmo atsiradimas ir įvairių visuomenės mokslų bei visuomenės filosofijų nesugebėjimas paaiškinti šį reiškinį.

Šiame kontekste ypač svarbus man atrodo štai koks klausimas.

Net labai dažnai girdime tvirtinant, kad vienokia ar kitokia totalitarizmo forma yra neišvengiama. Daug žmonių, kurie dėl savo intelekto ir išsilavinimo turi būti laikomi atsakingais už tai, ką jie sako, tvirtina, kad totalitarizmo išvengti neįmanoma. Jie klausia mūsų, ar mes tikrai esame tokie naivūs, tikėdami, jog demokratija gali būti amžina; argi nematome, kad ji yra tik viena iš daugelio valdymo formų, atsirandančių ir išnykstančių istorijos sklaidoje. Jie įrodinėja, jog demokratija, kad galėtų kovoti su totalitarizmu, turi griebtis totalitarizmo metodų ir šitaip pati tapti totalitarine. Be to, jie tvirtina, kad mūsiškė industrinė sistema negali toliau gyvuoti, nesinaudodama kolektyvinio planavimo metodais, ir tardami, kad kolektyvistinė ekonominė sistema yra neišvengiama, jie prieina išvadą, kad totalitarinių visuomenės gyvenimo formų perėmimas irgi yra neišvengiamas.

Tokie argumentai gali skambėti pakankamai įtikinamai. Tačiau įtikinamumas šiuo atveju nėra patikimas vadovas. Tiesą sakant, neverta net pradėti aptarinėti šių apgaulingų argumentų, prieš tai neapsvarsčius štai kokio metodologinio klausimo: ar koks nors visuomenės mokslas apskritai turi teisę pateikti tokias radikalias istorines pranašystes? Jei keliame klausimą, ką žmoni-

jai paruošė ateitis, ar galime tikėtis kažko daugiau negu nerūpestingų pranašautojo atsakymų?

Štai kur iškyla visuomenės mokslų metodo klausimas. Jis akivaizdžiai fundamentalesnis už bet kokią dalinio argumento, pateikiamo kokios nors istorinės pranašystės naudai, kritiką.

Rūpestingas šio klausimo gvildenimas atvedė mane prie įsitikinimo, kad tokios radikalios istorinės pranašystės neturi visai nieko bendro su moksliniu metodu. Ateitis priklauso nuo mūsų pačių, ir mes nesame priklausomi nuo kokios nors istorinės būtinybės. Tačiau esama įtakingų visuomenės filosofinių koncepcijų, kurių šalininkai laikosi priešingo požiūrio. Jie tvirtina, kad kiekvienas žmogus stengiasi pasinaudoti savo protu, kad numatytų būsimus įvykius; kad karvedys tikrai turi teisę pamėginti numatyti mūšio baigtį; ir kad ribos tarp tokio numatymo ir radikalesnių istorinių pranašysčių yra paslankios. Jie tvirtina, kad mokslo uždavinys apskritai yra numatymai ar veikiau mūsų kasdienių numatymų patikslinimas ir jų patikimesnis pagrindimas; ir kad, be kita ko, visuomenės mokslų uždavinys yra pateikti mums į tolimą ateitį nukreiptas istorines pranašystes. Be to, jie įsitikinę, kad jau atskleidė istorijos dėsnius, kuriais remdamiesi jie gali išpranašauti istorinių įvykių eigą. Įvairiausias visuomenės filosofines koncepcijas, kuriose keliamos panašaus pobūdžio pretenzijos, aš pažymėjau bendru *istoricizmo* terminu. Kitoje vietoje, knygoje *Istoricizmo skurdas (The Poverty of Historicism),* pamėginau įrodyti šių pretenzijų nepagrįstumą ir parodyti, kad, nepaisant tariamo jų įtikinamumo, jos pagrįstos visišku mokslinio metodo nesupratimu ir ypač skirtumo tarp *mokslinio numatymo* ir *istorinės pranašystės* nepaisymu. Sistemiškai nagrinėdamas ir kritikuodamas istoricizmo pretenzijas, kartu stengiausi surinkti tam tikrą istorinę medžiagą, iliustruojančią istoricizmo raidą. Šiuo tikslu surinktos pastabos tapo šios knygos pagrindu.

Sisteminė istoricizmo analizė galėtų pretenduoti į kažką, kas panašu į mokslą. Šioje knygoje tokių pretenzijų nesama. Daugelis šioje knygoje dėstomų minčių yra asmeninio pobūdžio. Jei joje esama ko nors, kas perimta iš mokslinio metodo, tai visų pirma yra savo ribų suvokimas: joje neįrodinėjama tais atvejais, kai nieko negalima įrodyti; joje nepretenduojama į moksliškumą, kai neįmanoma pateikti nieko kito, išskyrus asmeninį požiūrį. Ja nesiekiama senąsias filosofines sistemas pakeisti nauja sistema; ji nepriskirtina prie tų šiandien tokių madingų išminties prikimštų tomų, kuriuose dėstoma

istorijos ir likimo metafizika. Veikiau ja siekiama parodyti, kad šitokia pranašiška išmintis yra kenksminga, kad istorijos metafizika trukdo taikyti dalinius mokslo metodus visuomenės reformų problemoms spręsti. Galiausiai ja bandoma parodyti, kad mes galėsime tapti savo likimo šeimininkais tik tada, kai liausimės save laikyti jo pranašais.

Tyrinėdamas istoricizmo raidą pastebėjau, kad pavojingas polinkis pranašauti istoriją, toks paplitęs tarp mūsų intelektualinių vedlių, nulemtas kelių priežasčių. Visada malonu priklausyti nedaugeliui išrinktųjų ir turėti nepaprastą sugebėjimą numatyti istorijos eigą. Be to, nusistovėjo nuomonė, kad intelektualiniai vedliai apdovanoti tokiais sugebėjimais, todėl jų stoka gali baigtis atskyrimu nuo kastos. Kita vertus, pavojus būti demaskuotiems ir apkaltintiems šarlatanizmu labai nedidelis, nes visada galima pasakyti, kad niekam nedraudžiama pateikti ne visai tikslius numatymus ir kad ribos tarp tokių numatymų ir pranašysčių yra paslankios.

Tačiau kartais esama kitų ir, galimas daiktas, svaresnių motyvų, skatinančių laikytis istoricistinių įsitikinimų. Tie, kurie pranašauja pasaulio pabaigą, veikiausiai išreiškia giliai glūdintį nepasitenkinimą esama padėtimi, ir jų svajonės gali iš tikrųjų suteikti vilties ir drąsos tiems, kurie be jų sunkiai gali apsieiti. Bet privalome suprasti ir tai, kad jų įtaka gali sutrukdyti mums tiesiai imtis kasdienių visuomenės gyvenimo reikalų. O tie mažesnieji pranašai, kurie skelbia, kad netrukus reikia laukti tam tikrų įvykių, pavyzdžiui, nuopuolio į totalitarizmą (ar galbūt į „menedžerizmą“), nepriklausomai nuo jų noro ar nenoro gali tapti įrankiais tų, kurie šiuos įvykius rengia. Jų tvirtinimai, kad demokratija negali būti amžina, yra tokie pat neteisingi ir nesusiję su dalyko esme, kaip ir tvirtinimas, kad žmogaus proto viešpatavimas irgi negali būti amžinas, nes tik demokratija sukuria tokias institucijas, kurios įgalina reformas be prievartos, vadinasi, leidžia naudoti politikoje protą. Bet šitie jų tvirtinimai gali atimti drąsą iš tų, kurie kovoja su totalitarizmu: jie skatina paremti maištą prieš civilizaciją. Be to, galima spėti, kad juose glūdi ir kitas motyvas: juk mes galime tarti, kad istoricistinė metafizika linkusi nuimti nuo žmonių pečių atsakomybės naštą. Jei žinai, kad tam tikri dalykai neišvengiami, nors ir ką darytum, gali be skrupulų atsisakyti kovoti su jais. Antai gali atsisakyti dėti pastangas kontroliuoti tokius dalykus, kuriuos dauguma žmonių laiko socialiniu blogiu, pavyzdžiui, karą arba – jei paminėsime ne tokį reikšmingą, bet vis tiek svarbų dalyką – smulkaus valdininko tironiją.

Netvirtinu, kad istoricizmo padariniai visada turi būti kaip tik tokie. Esama istoricistų – pavyzdžiui, marksistų, – kurie netrokšta nuimti nuo žmonių pečių atsakomybės naštos. Kita vertus, egzistuoja tam tikros istoricistinės arba neistoricistinės visuomenės filosofijos, skelbiančios, kad protas visuomenės gyvenime yra bejėgis, ir šitaip, būdamos antiracionalistinės, propaguoja tokią nuostatą: „Arba sek paskui Vadą, Didįjį Valstybininką, arba pats tapk Vadu". Tai tokia nuostata, kuri daugumai žmonių gali reikšti pasyvų paklusimą visuomenę valdančioms asmeninėms ar anoniminėms jėgoms.

Įdomu pažymėti, kad tam tikra dalis tų, kurie smerkia protą ir net kaltina jį dėl mūsų meto visuomenės blogybių, laikosi tokios pozicijos, viena vertus, todėl, kad supranta, jog istorinė pranašystė viršija proto galimybes, o kita vertus, todėl, kad nenumano, kokią dar funkciją, išskyrus istorinę pranašystę, gali atlikti visuomenės mokslas ar, kitais žodžiais, į visuomenę orientuotas protas. Kitaip tariant, jie yra nusivylę istoricistai; tai žmonės, kurie, nors ir matydami istoricizmo skurdą, nesupranta, kad juos valdo pamatinis istoricistinis prietaras – doktrina, pagal kurią visuomenės mokslai, kad būtų apskritai kuo nors naudingi, turi pranašauti. Akivaizdu, kad šitoks požiūris lemia tai, jog atmetama galimybė mokslą ar protą pritaikyti visuomenės gyvenimo problemoms spręsti ir galiausiai pripažįstama valdžios, viešpatavimo ir paklusnumo doktrina.

Kodėl visos šios visuomenės filosofijos koncepcijos remia maištą prieš civilizaciją? Ir kur glūdi jų populiarumo paslaptis? Kodėl jos traukia ir gundo tiek daug intelektualų? Esu linkęs manyti, jog priežastis yra ta, kad jos išreiškia didžiulį nepasitenkinimą pasauliu, kuris neatitinka ir negali atitikti mūsų dorovinių idealų ir svajonių apie tobulybę. Istoricizme (ir jam giminingose pažiūrose) glūdintis polinkis remti maištą prieš civilizaciją gali būti nulemtas to fakto, kad pats istoricizmas visų pirma yra reakcija prieš mūsų civilizacijos deformacijas ir jos reikalavimą prisiimti asmeninę atsakomybę.

Paskutiniai teiginiai yra kiek migloti, bet šiam įvadui jų turėtų pakakti. Vėliau, ypač skyriuje „Atviroji visuomenė ir jos priešai", jie bus sukonkretinti, remiantis istorine medžiaga. Tą skyrių man norėjosi pateikti knygos pradžioje; dėl jame nagrinėjamos temos svarbos jis tikrai būtų buvęs labiau intriguojantis įvadas. Bet aš supratau, kad visa šios istorinės interpretacijos

svarba negali būti pajusta, jeigu prieš ją nebus pateikta kita, knygoje aptariama medžiaga. Atrodo, kad iš pradžių reikia būti apstulbintam panašumo tarp platoniškosios teisingumo teorijos ir šiuolaikinio totalitarizmo teorijos bei praktikos, kad pajustum, kaip aktualu nagrinėti visas šias problemas.

Pirmas tomas

PLATONO KERAI

UŽ ATVIRĄ VISUOMENĘ (apytikriai 430 m. pr. .Kr.):

Nors nedaugelis gali imtis politikos, visi mes galime apie ją spręsti.

Periklis Atėnietis

PRIEŠ ATVIRĄ VISUOMENĘ (apytikriai po 80 metų):

Svarbiausias principas yra toks: niekas, nei vyras, nei moteris, niekada neturi likti be vado. Nei rimtai dirbant, nei žaidžiant niekas neturi pratintis ką nors daryti savarankiškai. Ne, ir karo, ir taikos metu reikia nuolat žiūrėti į savo vadą ir ištikimai juo sekti. Ir net smulkiausiuose dalykuose reikia klausyti vado. Pavyzdžiui... tik jam įsakius, reikia sustoti, žengti žingsnį, praustis ar valgyti. Žodžiu, ilgai pratinantis, reikia išmokyti savo sielą niekada net nesvajoti veikti savarankiškai ir padaryti ją tokią, kad ji visiškai to nesugebėtų.

Platonas Atėnietis

Pirmas skyrius

ISTORICIZMAS IR LIKIMO MITAS

Labai paplito įsitikinimas, kad tikras mokslinis ar filosofinis požiūris į politiką ir apskritai geresnis visuomenės gyvenimo supratimas turi būti pagrįstas žmonijos istorijos stebėjimu ir interpretacija. Paprastas žmogus savo gyvenimo aplinkybes ir savo asmeninio patyrimo bei mažų kovų svarbą suvokia kaip savaime suprantamą dalyką, o visuomenės mokslininkas ar filosofas, girdi, turi žvelgti į daiktus iš tam tikro aukštesnio žiūros taško. Individą jis traktuoja kaip marionetę, kaip nelabai svarbų visuotinio žmonijos vystymosi įrankį. Ir galiausiai jis supranta, kad tikrai svarbūs aktoriai Istorijos Scenoje yra arba Didžiosios Tautos ir Didieji Vadai, arba, galimas daiktas, Didžiosios Klasės ar Didžiosios Idėjos. Kad ir kaip ten būtų, jis stengsis perprasti Istorijos Scenoje vykstančio spektaklio prasmę; jis stengsis perprasti istorinio vystymosi dėsnius. Jei jam tai pavyks, jis, žinoma, galės išpranašauti būsimus įvykius. Tada jis sugebės politiką pastatyti ant tvirto pamato ir duoti mums praktinių patarimų, nurodydamas, kokie politiniai veiksmai veikiausiai pavyks, o kokie ne.

Taip galima trumpai nusakyti požiūrį, kurį aš vadinu *istoricizmu*. Toks požiūris remiasi sena idėja ar veikiau daugeliu menkai susijusių idėjų, kurios, nelaimei, tapo tokia neatskiriama mūsų dvasinės atmosferos dalimi, kad paprastai laikomos savaime suprantamu dalyku ir beveik niekada nelaikomos abejotinomis.

Kitame veikale aš stengiausi parodyti, kad istoricistinio visuomenės mokslų traktavimo rezultatai yra menki. Be to, aš pamėginau apmesti metodą, kuris, tikiuosi, galėtų duoti geresnių rezultatų.

Bet jei istoricizmas yra klaidingas metodas ir neduoda vertingų rezultatų, tai būtų naudinga suprasti, kaip jis atsirado ir kaip jam pavyko taip sėkmingai įsitvirtinti. Šiam tikslui skiriamas istorinis apmatas tuo pat metu gali padėti

perprasti tas įvairias idėjas, kurios pamažu susikaupė aplink svarbiausią istoricistinę doktriną – doktriną, pagal kurią istoriją valdo ypatingi istorijos ar evoliucijos dėsniai, kurių atskleidimas duotų mums galimybę išpranašauti žmogaus likimą.

Istoricizmą, kurį kol kas apibūdinau tik abstraktokai, gali gerai pailiustruoti viena paprasčiausių ir seniausių jo formų – išrinktosios tautos doktrina. Ši doktrina – tai viena iš pastangų suprasti istoriją ją interpretuojant teistiškai, t. y. pripažįstant, kad Istorijos Scenoje vykstančio spektaklio autorius yra Dievas. Kalbant konkrečiau, išrinktosios tautos teorijoje tariama, kad Dievas pasirinko vieną tautą kaip ypatingą savo valios įrankį ir kad ši tauta paveldės žemę.

Pagal šią doktriną, istorinio vystymosi dėsnis nustatytas Dievo Valios. Tai ypatumas, teistinę istoricizmo formą skiriantis nuo kitų jo formų. Pavyzdžiui, natūralistinis istoricizmas vystymosi dėsnį gali traktuoti kaip gamtos dėsnį; spiritualistinis istoricizmas šį dėsnį gali traktuoti kaip dvasinio vystymosi dėsnį, o ekonominis istoricizmas – kaip ekonominio vystymosi dėsnį. Teistinis istoricizmas į kitas minėtas istoricizmo doktrinos formas panašus tuo, kad irgi pripažįsta, jog esama ypatingų istorinių dėsnių, kuriuos galima atskleisti, o atskleidus galima jais remiantis numatyti žmonijos ateitį.

Nėra jokios abejonės, kad išrinktosios tautos doktrina išaugo iš gentinės visuomeninio gyvenimo formos. Tribalizmas, t. y. didžiausios svarbos priskyrimas genčiai, be kurios individas apskritai yra niekas, yra tas elementas, kurį surasime daugelyje istoricistinių teorijų. Kitose istoricistinėse teorijose, kurios jau nėra tribalistinės, vis dar gali likti *kolektyvizmo*[1] elementas – pavyzdžiui, klasė, – be kurio individas yra visiškas niekas. Kitas išrinktosios tautos doktrinos aspektas – to, ką ji taria esant istorijos pabaigą, tolimumas. Juk net tada, kai ši pabaiga aprašoma kiek apibrėžčiau, tenka nueiti ilgą kelią, kol ji pasiekiama. O tas kelias ne tik ilgas, bet ir vingiuotas, tai kylantis, tai besileidžiantis, sukantis tai į dešinę, tai į kairę. Žinoma, į tokią interpretacinę schemą visada galima įsprausti bet kokį įmanomą istorinį įvykį. Joks galimas patyrimas šios schemos negali paneigti[2]. Bet tiems, kurie šia schema tiki, ji duoda *tikrumą* dėl galutinio žmonijos istorijos rezultato.

Teistinė istorijos interpretacija bus kritiškai apžvelgiama paskutiniame šios knygos skyriuje, kur, be to, bus parodyta, kad kai kurie didžiausieji krikščionys mąstytojai šią teoriją atmetė kaip stabmeldystę. Todėl kova su šia istoricizmo forma neturi būti suprantama kaip kova su religija. Šiame skyriuje išrinktosios tautos doktrina pateikta tik kaip iliustracija. Jos vertingumą paro-

do tas faktas, kad jos svarbiausi bruožai[3] būdingi dviems pačioms svarbiausioms moderniojo istoricizmo versijoms, kurių analizei skiriama didesnioji šios knygos dalis, – viena vertus, rasistinei arba fašistinei (dešiniajai) istorijos filosofijai ir, antra vertus, marksistinei (kairiajai) istorijos filosofijai. Išrinktąją tautą rasizmo šalininkai pakeičia išrinktąja (Gobineau pasirinktąja) rase – rinktiniu likimo įrankiu, – galiausiai paveldėsiančia žemę. Marxas savo istorijos filosofijoje išrinktąją tautą pakeičia išrinktąja klase, beklasės visuomenės sukūrimo įrankiu, o kartu klase, kuriai lemta paveldėti žemę. Abi teorijos savo istorines pranašystes grindžia tokia istorijos interpretacija, kuri duoda galimybę atskleisti istorijos vystymosi dėsnį. Rasizmo atveju šis dėsnis suvokiamas kaip tam tikras gamtinis dėsnis; išrinktosios rasės kraujo biologinis pranašumas paaiškina istorijos eigą – praeitį, dabartį ir ateitį; istorija yra ne kas kita, kaip rasių kova dėl viešpatavimo. Marxo istorijos filosofijoje šis dėsnis yra ekonominis; visa istorija turi būti interpretuojama kaip klasių kova už ekonominį viešpatavimą.

Šių dviejų doktrinų istoricistinis pobūdis labai suaktualina mūsiškį tyrinėjimą. Mes sugrįšime prie jų tolesniuose šios knygos skyriuose. Abi doktrinos tiesiogiai kilusios iš Hegelio filosofijos. Todėl turime panagrinėti ir šią filosofiją. Bet kadangi Hegelis svarbiausias idėjas perėmė iš senovės filosofų, prieš imantis modernesnių istoricizmo formų analizės, reikia aptarti Herakleito, Platono ir Aristotelio teorijas.

Antras skyrius

HERAKLEITAS

Iki Herakleito Graikijoje nerandame teorijų, kurios dėl savo istoricistinio pobūdžio galėtų būti lyginamos su išrinktosios tautos doktrina. Pagal Homero teistinę ar veikiau politeistinę interpretaciją, istorija yra dieviškosios valios padarinys. Bet Homero dievai nenustatinėja bendrųjų istorijos vystymosi dėsnių. Tai, ką stengiasi pabrėžti ir paaiškinti Homeras, yra ne istorijos vieningumas, o veikiau jo stoka. Istorijos Scenoje vykstančio spektaklio autorius yra ne vienas Dievas; joje stumdosi daug įvairiausių dievų. Homero interpretacijos bruožas, siejantis ją su judaistine [istorijos samprata], yra tam tikras miglotas likimo jausmas ir užkulisinių jėgų idėja. Bet galiausiai likimas,

pagal Homerą, neatsiveria; ne taip kaip judaistinis [šio likimo] atitikmuo, jis lieka paslaptingas.

Pirmasis graikas, sukūręs ryškiau išreikštą istoricistinę doktriną, buvo Hesiodas, kuriam, galimas daiktas, turėjo įtakos Rytų mąstytojai. Jis pasinaudojo bendrosios istorinio vystymosi krypties arba tendencijos idėja. Jo išskleista istorijos interpretacija yra pesimistinė. Jis įsitikinęs, kad žmonijai, tolstančiai nuo Aukso Amžiaus, lemta *išsigimti* ir fiziškai, ir moraliai. Įvairių istoricistinių idėjų, iškeltų ankstyvųjų graikų filosofų, kulminacija buvo Platono filosofija; apmąstydamas graikų genčių, ir ypač atėniečių, istoriją ir visuomeninį gyvenimą, Platonas nutapė grandiozinį filosofinį pasaulio paveikslą. Kaip istoricistui jam didelės įtakos turėjo įvairūs pirmtakai, ypač Hesiodas; bet didžiausią įtaką jam padarė Herakleitas.

Herakleitas buvo filosofas, atradęs *kismo* idėją. Iki to meto graikų filosofai, veikiami rytietiškos kilmės idėjų, suvokė pasaulį kaip milžinišką pastatą, kurio statybinė medžiaga buvo materialūs daiktai[1]. Pasaulis – tai daiktų visuma, *kosmosas* (galimas daiktas, iš pradžių šitaip buvo vadinama rytietiška palapinė arba skraistė). Klausimai, kuriuos sau kėlė šie filosofai, buvo tokie: „Iš kokios medžiagos padarytas pasaulis?“ arba „Kaip jis padarytas, koks jo tikrasis generalinis planas?“ Filosofiją, arba fiziką (ilgą laiką jos buvo tapačios), jie traktavo kaip „gamtos“, t. y. pirminės medžiagos, iš kurios pastatytas šis pastatas, šis pasaulis, tyrinėjimą. Jei buvo apmąstomi kokie nors *procesai*, jie buvo suprantami kaip procesai, vykstantys šio pastato viduje, arba kaip pastato statybos ar jo palaikymo procesai, kaip jo struktūros stabilumą klibinantys ar grąžinantys procesai, tuo tarpu pati struktūra buvo laikoma fundamentaliai statiška. Procesai buvo laikomi cikliniais (išskyrus procesus, susijusius su pastato atsiradimu; klausimą „Kas tai padarė?“ svarstė Rytų mąstytojai, Hesiodas ir kiti). Šitas natūralus požiūris, visiškai natūralus net daugeliui mūsų amžininkų, buvo įveiktas Herakleito genijaus. Jis pasiūlė naują požiūrį, pagal kurį nėra tokio pastato, nėra stabilios struktūros, nėra kosmoso. „Šlamštas, pabertas kaip papuola, – gražiausia darna (*kosmos*)“, toks yra vienas jo posakis[2]. Jis regėjo pasaulį ne kaip pastatą, bet veikiau kaip vientisą milžinišką procesą; ne kaip *daiktų* visumą, o veikiau kaip visų įvykių, kismų arba *faktų* visumą. „Viskas teka ir niekas nerymo“, – toks jo filosofijos motto.

Herakleito atradimas ilgą laiką darė įtaką graikų filosofijos raidai. Parmenido, Demokrito, Platono ir Aristotelio filosofijos gali būti pagrįstai apibū-

dintos kaip pastangos išspręsti tas kintančio pasaulio problemas, kurias atrado Herakleitas. Šio atradimo didybė – nepaprasta. Jis buvo vadinamas siaubingu, o jo poveikis buvo lyginamas su „žemės drebėjimu, kai atrodo, kad... viskas siūbuoja“[3]. Nė kiek neabejoju, kad šį Herakleito atradimą lėmė baisingi asmeniniai išgyvenimai, kuriuos jis patyrė, susidūręs su ano meto visuomeninėmis ir politinėmis pervartomis. Herakleitas, pirmasis filosofas, apmąstęs ne tik „gamtą“, bet ir – visų pirma – etines-politines problemas, gyveno socialinės revoliucijos epochoje. Kaip tik tuo metu, kai jis gyveno, graikų gentinę aristokratiją pradėjo išstumti naujosios demokratinės jėgos.

Kad suprastume šios revoliucijos padarinius, turime prisiminti, koks stabilus ir griežtas buvo visuomenės gyvenimas valdant gentinei aristokratijai. Visuomeninį gyvenimą tada lėmė socialiniai ir religiniai tabu; kiekvienas turėjo jam skirtą vietą visuomenės struktūroje; kiekvienas jautė, kad jo vieta yra jam tinkama, „natūrali“ vieta, skirta jam jėgų, valdančių pasaulį; kiekvienas „žinojo savo vietą“.

Tradicija paliko pasakojimą, pagal kurį pats Herakleitas buvo Efeso karališkosios šeimos žynių-karalių įpėdinis, bet atsisakė savo teisių brolio naudai. Kad ir išdidžiai atsisakęs dalyvauti savo miesto politiniame gyvenime, jis palaikė aristokratus, bergždžiai siekusius sustabdyti kylančią naujų revoliucinių jėgų bangą. Šis visuomeninis ir politinis patyrimas atsispindi išlikusiuose jo veikalų fragmentuose[4]. „Verta, kad visus suaugusius efesiečius iškartų, o miestą paliktų nebrendėliams...“ – štai vienas iš jo išpuolių, išprovokuotų liaudies sprendimo ištremti Hermodorą, aristokratą ir Herakleito draugą. Įdomiausia tai, kaip Herakleitas interpretuoja tokio liaudies elgesio motyvus, nes ši interpretacija parodo, kad antidemokratinės argumentacijos arsenalas nuo seniausių demokratijos laikų beveik nepasikeitė: „Tenebūna nė vienas iš mūsų geriausias! Jei ne, tebūna svetur ir su kitais.“ Šitoks priešiškumas demokratijai daug kur prasiveržia kituose Herakleito fragmentuose: „...dauguma persisotinę kaip galvijai... Kokį gi protą ar nuovoką jie turi? Nuo liaudies dainių jie sutirpsta ir minią ima per mokytoją, nežinodami, jog daugel blogų, maža gerų... Priėnėje gimė Biantas, Teutamo sūnus, kurio žosmė vertesnė negu kitų. (Jis pasakė: 'Dauguma žmonių negeri'.)... Tokių dalykų nenuvokia dauguma, kurie su jais susiduria, ir nepažįsta patyrę, o jiems tiktai regisi.“ Panašiai jis sako: „Įstatymas – ir vieno valiai paklusti“. Štai dar vienas Herakleito posakis, išreiškiantis jo pažiūrų konservatyvumą ir antidemokratiškumą, beje, visai priimtinas ir demokratams, jei ir ne pagal ketinimus, tai bent paraidžiui: „Liaudžiai reikia ginti įstatymą nelyginant [miesto] mūrą“.

Tačiau Herakleito kova už senovinius jo gimtojo miesto įstatymus buvo bevaisė, ir jam padarė didžiulį įspūdį visų dalykų praeinamybė. Jo kismo teorija išreiškia kaip tik šį jausmą[5]: „Viskas teka“, – pasakė jis; ir: „Į tą pačią upę neįmanoma dusyk įžengti“. Praradęs iliuzijas, jis nuginčija įsitikinimą, kad egzistuojanti visuomenės santvarka išliks visiems laikams: „Neturime [kalbėti ir elgtis] it savo gimdytojų vaikai“.

Šitoks dėmesys kismui, ir ypač visuomenės gyvenimo kismui, yra svarbus ne tik Herakleito filosofijos, bet ir viso istoricizmo bruožas. Mintis, kad visi daiktai, net karaliai, keičiasi, išreiškia tiesą, turėjusią padaryti ypač didelį įspūdį tiems, kurie savo socialinę aplinką laikė savaime suprantamu dalyku. Tačiau su tuo dar galima susitaikyti. Bet Herakleito filosofijoje išryškėja ir ne toks pagirtinas istoricizmo bruožas, būtent perdėtas kismo akcentavimas, dar susijęs su įsitikinimu, kad egzistuoja nepermaldaujamas ir nekintantis *likimo dėsnis*.

Šis įsitikinimas mums atskleidžia požiūrį, kuris – nors iš pirmo žvilgsnio atrodo prieštaraujantis perdėtam istoricistiniam kismo akcentavimui – būdingas jei ne visiems, tai daugumai istoricistų. Galimas daiktas, mes galėsime paaiškinti tokį požiūrį, jei perdėtą istoricistinį kismo akcentavimą interpretuosime kaip simptomą, atskleidžiantį istoricisto pastangas įveikti nesąmoningą savo priešinimąsi kismo idėjai. Tokia interpretacija paaiškina ir emocinę įtampą, daugelį istoricistų (net mūsų dienomis) spiriančią išpūsti jų padaryto negirdėto atradimo naujumą. Tokie svarstymai leidžia spėti, kad šitie istoricistai bijosi permainų ir kad jie negali pripažinti kismo idėjos be tikros vidinės kovos. Dažnai atrodo, kad jie tarsi bando kompensuoti pastovaus pasaulio praradimą, griebdamiesi idėjos, pagal kurią kismą valdo nekintantis dėsnis. (Parmenidas ir Platonas net sukūrė teoriją, pagal kurią kintantis pasaulis, kuriame gyvename, yra iliuzija, ir egzistuoja realesnis pasaulis, kuriame kismo nėra.)

Perdėtas kismo akcentavimas privertė Herakleitą sukurti teoriją, pagal kurią visi medžiaginiai daiktai, ir kieti, ir skysti, ir dujiniai, panašūs į ugnį; jie yra ne daiktai, o veikiau procesai; jie visi yra ugnies virsmų padarinys; tariamai kieta žemė (susidedanti iš pelenų) yra tik transformuota ugnis, ir net skysčiai (vanduo, jūra) yra transformuota ugnis (ir gali tapti kuru, pavyzdžiui, naftos pavidalo). „Ugnies atogrįžos: pirma jūra, o iš jūros – perpus žemė, perpus ugninė vėtra.“[6] Lygiai ir kiti „elementai“ – žemė, vanduo ir oras – yra transformuota ugnis: „Visi daiktai – mainas ugniai, ir ugnis visiems taip, kaip auksui prekės ir prekėms auksas“.

Bet visus daiktus redukuodamas į ugnį, į procesus, prilygindamas juos degimui, šiuose procesuose Herakleitas įžiūri dėsnį, saiką, protą, išmintį; sugriovęs kosmosą kaip pastatą ir paskelbęs, kad kosmosas yra „šlamštas, pabertas kaip papuola", jis vėl jį atstato kaip likimo nulemtą pasaulinio proceso įvykių tvarką.

Kiekvienas procesas pasaulyje, ir ypač pati ugnis, vystosi pagal tam tikrą dėsnį, „saiką"[7]. Tai neišvengiamas ir nepermaldaujamas dėsnis, ir šiuo požiūriu jis panašus į mūsiškę moderniąją gamtos dėsnio koncepciją, taip pat ir į moderniųjų istoricistų istorinių ir evoliucinių dėsnių koncepciją. Bet Herakleito dėsnio samprata nuo šių koncepcijų skiriasi tuo, kad tą dėsnį nustato protas, o priverčia jam paklusti bausmės baimė – panašiai kaip valstybė priverčia paklusti įstatymui. Šitoks Herakleito nesugebėjimas matyti skirtumą tarp teisinių įstatymų arba normų, viena vertus, ir gamtos dėsnių ar pasikartojimų, kita vertus, yra būdingas tabu sistema pagrįstos gentinės santvarkos bruožas: abiejų tipų dėsniai traktuojami vienodai, magiškai, todėl žmogaus nustatytų tabu racionali kritika atrodo tokia pat absurdiška, kaip ir pastanga pagerinti gamtinio pasaulio dėsnių arba pasikartojimų aukščiausią išmintį ir protingumą: „Yra Viena Išmintinga – žinoti sprendimą, visus daiktus per visus vairuojantį <...> Saulė neperžengs saiko – antraip ją atras Erinijos, Teisybės padėjėjos." Bet saulė ne tik paklūsta dėsniui; Ugnis, saulės ir (kaip matysime) Dzeuso, svaidančio žaibus, pavidalu, saugo šį dėsnį ir pagal jį teisia. „Saulė, jų tvarkdarė ir sargybinė, nustatanti, ribojanti, tirianti ir skelbianti permainas ir metų laikus, kurie viską pagimdo... Štai šitą dailią tvarką, visų tą pačią, nei kas iš dievų, nei kas iš žmonių sukūrė, bet buvo ji amžinai, ir yra, ir bus – amžinai gyva ugnis, pagal saiką įsižiebianti ir pagal saiką užgęstanti... Visus [daiktus] teis ir pasmerks užklupusi ugnis."

Su istoricistine nepermaldaujamo likimo idėja dažnai susijęs misticizmo elementas. Misticizmo kritinė analizė bus pateikta 24 skyriuje. Dabar aš tik norėčiau atskleisti antiracionalizmo ir misticizmo vaidmenį Herakleito filosofijoje[8]: „Gamta mėgsta slėptis", – rašo jis; ir: „Valdovas, kurio yra ta pranašavietė Delfuose, nei atskleidžia, nei slepia, bet duoda ženklą". Herakleito panieka į empiriją labiau orientuotiems mokslininkams būdinga tiems, kurie laikosi tokio požiūrio: „Daugžinybė proto neišmoko, antraip Hesiodą būtų išmokius ir Pitagorą, ar vėlgi Ksenofaną bei Hekatają... [Pitagoras] mulkintojų pirmtakas." Su šia panieka mokslininkams susijusi mistinė intuityvaus pažinimo teorija. Herakleito proto teorijos pradinis taškas yra tas faktas, kad, jei tik mes būdraujame, gyvename bendrame pasaulyje. Mes galime bendrau-

ti, valdyti ir kontroliuoti vienas kitą – tai garantija, kad netapsime iliuzijos aukomis. Bet ši teorija turi ir kitą, simbolinę, mistinę prasmę. Pagal šią teoriją, esama mistinės intuicijos, kuri duota išrinktiesiems, tiems, kurie būdrauja, kurie turi galią matyti, girdėti ir kalbėti: „Nedera elgtis ir kalbėti it miegantiems <...> Ovyje būnantiems yra viena ir bendra [pasaulio] sąranga, o kiekvienas miegantis nusisuka į savišką <...> Netikintieji [...] nei išgirsti mokantys, nei pasakyti <...> Išgirdusieji ir nesupratę panašūs į kurčius – tai apie juos liudija posakis: 'Būdami čia nebūna'. <...> Yra Viena Išmintinga – žinoti sprendimą, visus daiktus per visus vairuojantį." Pasaulis, kurio patyrimas bendras būdraujantiems, yra mistinis vienis, visų daiktų vienatis, kurią galima suvokti tik protu: „Todėl reikia sekti tuo, kas bendra <...> Nuvokimas bendras visiems <...> Iš visų viena, iš viena – visi <...> Viena Išmintinga vienui viena ir nenori, ir nori vadintis Dzeuso vardu <...> Šitą viską vairuoja Perkūnas."

Tiek apie bendresnius Herakleito filosofijos – visuotinio kismo ir slaptingojo likimo filosofijos – bruožus. Iš šios filosofijos išauga visų pokyčių varomosios jėgos teorija – teorija, demonstruojanti savo istoricistinį pobūdį tuo, kad ypač pabrėžia „socialinei statikai" priešinamos „socialinės dinamikos" svarbą. Herakleito teigta bendroji gamtos dinamika ir ypač visuomenės gyvenimo dinamika patvirtina mintį, kad jo filosofiją įkvėpė jo išgyventos socialinės ir politinės pervartos. Juk jis tvirtina, kad vaidas arba karas yra dinaminis, taip pat ir kuriamasis bet kokio kismo, o ypač visų skirtumų tarp žmonių, principas. Būdamas tipiškas istoricistas, istorijos nuosprendį jis traktavo kaip moralinį nuosprendį[9], nes buvo įsitikinęs, kad karo baigtis visada teisinga[10]: „Karas – visų tėvas, visų karalius ir vienus atskleidė kaip dievus, kitus – kaip žmones, vienus vergais padarė, kitus – laisvaisiais <...> Būtina žinoti, jog karas yra visuotinis, ir teisybė – vaidas, ir viskas gimsta per vaidą, ir elgiasi [pagal jį]."

Bet jeigu teisingumas yra vaidas arba karas; jei „likimo deivės" tuo pat metu yra „teisingumo tarnaitės"; jei istorija ar, tiksliau pasakius, sėkmė, t. y. sėkmė kare, yra nuopelnų kriterijus, tada nuopelnų matas pats turi „tekėti". Herakleitas sprendžia šią problemą, remdamasis savuoju reliatyvizmu ir savąja priešybių vienybės doktrina. Jos šaltinis yra Herakleito kismo teorija (kuri yra Platono ir, net labiau, Aristotelio teorijų pagrindas). Kintantis daiktas turi prarasti kokią nors savybę ir įgyti priešingą savybę. Kintantis daiktas yra ne tiek daiktas, kiek perėjimo iš vienos būsenos į kitą būseną procesas,

o todėl priešingų būsenų vienybė[11]: „Šalti šyla, šilti šąla, drėgni džiūsta, sausi šlampa <...> sveikatą malonią ir gerą padarė liga <...> Tas pat būva gyva ir mirę, budintis ir miegantis, jauna ir sena: nes šitai, pavirtę, yra anuo, ir ana tai, vėl pavirtę, šituo <...> išsiskirdamas su pačiu savimi, sutaria: tai – atvirkščiai apgręžta dermė, kaip lanko ir lyros <...> Priešprieša naudinga, ir iš besiskiriančiųjų – gražiausia dermė <...> viskas gimsta per vaidą ir elgiasi [pagal jį] <...> Kelias aukštyn ir žemyn yra tas pat <...> Dievui visa gražu, gera ir teisinga, o žmonės pasigavo, kad vieni dalykai yra neteisingi, kiti – teisingi <...> Gera ir bloga yra tas pat.“

Bet vertybių reliatyvumas (jį galima apibūdinti net kaip etinį reliatyvumą), išreikštas paskutiniuoju fragmentu, Herakleitui nesutrukdė remiantis šia karo teisingumo ir istorijos nuosprendžio teorija sukurti romantinę Šlovės, Likimo ir Didžio žmogaus pranašumo etiką, stulbinančiai primenančią kai kurias labai šiuolaikiškas idėjas[12]. „Arėjo nukautus gerbia dievai ir žmonės. Didingas mirties burtas didingą atneša dalią <...> Kilniausieji renkasi Vieną vietoj visa ko: amžinai tveriančią šlovę – vietoj marių [daiktų] <...> Vienas man – dešimt tūkstančių, jeigu jis kilniausias.“

Nuostabu, kad šiuose senoviniuose fragmentuose, atsiradusiuose apytikriai 500 m. pr. Kr., tiek daug bruožų, kurie būdingi moderniosioms istoricistinėms ir antidemokratinėms idėjoms. Bet nepaisant to fakto, kad Herakleitas buvo nepranokstamo originalumo ir labai įžvalgus mąstytojas ir kad dėl šios priežasties daugelis jo idėjų (Platono dėka) tapo didžiosios filosofinės tradicijos dalimi, jo doktrinos gimininingumą istoricizmui, galimas daiktas, galima šiek tiek paaiškinti atitinkamose epochose susidariusių visuomenės gyvenimo sąlygų panašumu. Atrodo, kad istoricistinės idėjos nesunkiai įsigali didžiųjų visuomeninių perversmų epochose. Jos pasirodė tada, kai griuvo graikų gentinė santvarka ir kai Babilono užkariavimai sugriovė žydų gentinę santvarką[13]. Manau, beveik neabejotina, kad Herakleito filosofija yra srovės nešamo žmogaus savijautos išraiška; tai savijauta, kuri, atrodo, yra tipiška reakcija į senovinių gentinių visuomenės gyvenimo formų byrėjimą. Naujųjų laikų Europoje istoricistinės idėjos atgimė pramoninės revoliucijos epochoje ir ypač dėl Amerikos bei Prancūzijos politinių revoliucijų poveikio[14]. Kad Hegelis, perėmęs tiek daug Herakleito idėjų ir perdavęs jas visiems šiuolaikiniams istoricistiniams sąjūdžiams, išreiškė Prancūzijos revoliucijos priešininkų pozicijas, atrodo, nėra tik sutapimas.

3-657

Trečias skyrius

PLATONAS: FORMŲ ARBA IDĖJŲ TEORIJA

I

Platonas gyveno tuo metu, kai karai ir politiniai vaidai, kaip mums žinoma, buvo dar žiauresni negu tie, kurie išmušė iš vėžių Herakleitą. Kai Platonas dar buvo paauglys, gentinės santvarkos žlugimas Atėnuose, jo gimtajame mieste, atvedė prie tironijos, o vėliau prie demokratijos, kurios šalininkai dėjo visas pastangas užkirsti kelią mėginimams atkurti tironiją arba oligarchiją, t. y. iškiliausių aristokratinių šeimų valdymą[1]. Platono jaunystės metais demokratiniai Atėnai įsivėlė į sunkų karą su Sparta, stipriausiu Peloponeso miestu-valstybe, kuris išsaugojo daug senovinės gentinės aristokratijos įstatymų ir papročių. Peloponeso karas, su pertrūkiais, truko 28 metus. (10 skyriuje, kur išsamiau apžvelgiama istorinė situacija, bus parodyta, kad karas nesibaigė Atėnų pralaimėjimu 404 m. pr. Kr., kaip kartais tvirtinama[2].) Platonas gimė karo metu, o kai karas baigėsi, jam buvo apytikriai 24 metai. Karo metu siautėjo baisios epidemijos, o paskutiniais karo metais prasidėjo badas, Atėnai buvo sutriuškinti, įsižiebė pilietinis karas ir įsitvirtino teroro režimas, paprastai vadinamas Trisdešimties tironų valdymu. Du šio režimo vadai buvo Platono dėdės, ir abu jie žuvo, nesėkmingai bandydami apginti savo režimą nuo demokratų. Demokratijos atkūrimas ir taika Platono nė kiek nedžiugino. Buvo nuteistas ir nubaustas Sokratas, mylimas Platono mokytojas, kuris tapo svarbiausiu daugumos jo dialogų herojumi. Atrodo, kad pavojus iškilo ir pačiam Platonui, nes kartu su kitais Sokrato bičiuliais jis išvyko iš Atėnų.

Vėliau, pirmą kartą aplankęs Siciliją, Platonas įsivėlė į politines intrigas Dionisijo Vyresniojo, Sirakūzų tirono dvare, ir net sugrįžęs į Atėnus ir įkūręs Akademiją, jis, kartu su kai kuriais savo mokiniais, ir toliau aktyviai dalyvavo sąmoksluose bei revoliucijose[3], sudariusiose Sirakūzų politikos esmę, ir galiausiai šis dalyvavimas jam turėjo lemtingų padarinių.

Ši trumpa politinių įvykių apžvalga gali paaiškinti, kodėl Platono – kaip ir Herakleito – veikaluose esama ženklų, rodančių, kad jis labai kentėjo dėl politinio nestabilumo ir nesaugumo, būdingo tai epochai, kurioje gyveno. Kaip ir Herakleito, Platono gyslomis tekėjo karališkas kraujas; bent jau tradicija pasakoja, kad jo šeima iš tėvo pusės buvo kilusi iš Kodro, paskutiniojo Atikos gentinio karaliaus[4]. Platonas labai didžiavosi savo motinos šeima,

kuri, kaip pasakoja jis pats savo dialoguose (*Charmide* ir *Timajuje*), buvo kilusi iš Solono, Atėnų įstatymų leidėjo. Jo dėdės Kritijas ir Charmidas, Trisdešimties tironų vadai, irgi buvo jo motinos giminaičiai. Nieko keisto, kad, turėdamas tokią šeimos tradiciją, Platonas labai domėjosi visuomenės gyvenimo reikalais; ir tikrai, dauguma jo veikalų patvirtina šį faktą. Jis pats pasakoja (jei jo *Septintas laiškas* tikras), kad jam[5] „visada labiausiai rūpėjo politinė veikla", bet kad nuo jos jį atbaidė rūsti jo jaunystės patirtis. „Matydamas, kad viskas svyravo ir kaitaliojosi, aš jaučiausi pasimetęs ir nusivylęs." Manau, jog kaip tik šis jutimas, kad visuomenė ir, tiesą sakant, „viskas" teka, buvo pamatinis jo – kaip ir Herakleito – filosofijos impulsas. Todėl Platonas, lygiai kaip ir jo pirmtakas istoricistas, savo socialinį patyrimą apibendrino suformuluodamas istorinio vystymosi dėsnį. Pagal šį dėsnį, kuris bus išsamiau aptartas kitame skyriuje, *bet kokia visuomenės permaina yra gedimas, puvimas ir išsigimimas.*

Platono požiūriu, šis pamatinis istorijos dėsnis yra kosminio dėsnio, valdančio visus sukurtuosius arba pagimdytuosius daiktus, dalis. Visi kintantys daiktai, visi atsiradę daiktai pasmerkti išnykti. Kaip ir Herakleitas, Platonas jautė, kad istorijoje veikiančios jėgos yra kosminės kilmės.

Bet galima pagrįstai manyti, kad Platonas buvo įsitikinęs, jog jo atrastas išsigimimo dėsnis – dar ne viskas. Herakleito filosofijoje pastebėjome polinkį vystymosi dėsnius traktuoti kaip ciklinius dėsnius; jie suvokiami, orientuojantis į dėsnį, nulemiantį ciklinę metų laikų kaitą. Ir kai kuriuose Platono veikaluose galime rasti pasakojimą apie Didžiuosius Metus (jų trukmė – apie 36 000 paprastų metų), apimančius tobulėjimo arba gimimo tarpsnį, matyt, atitinkantį Pavasarį ir Vasarą, ir išsigimimo bei žlugimo tarpsnį, atitinkantį Rudenį ir Žiemą. Pagal vieną iš Platono dialogų (*Politikas*), po Aukso amžiaus arba Krono amžiaus – amžiaus, kai pasaulį valdo pats Kronas ir kai žmonės atsiranda iš žemės – eina mūsų amžius, Dzeuso amžius, amžius, kai pasaulis, apleistas dievų, turi tenkintis tik savo ištekliais ir todėl pasmerktas vis didesniam sugedimui. Dialoge *Politikas* dar pasakojama, kad po to, kai bus pasiektas visiško sugedimo dugnas, dievas vėl paims į savo rankas kosminio laivo vairą ir pasaulis pradės gerėti.

Nėra aišku, ar pats Platonas tikėjo *Politike* papasakota istorija. Jis visai aiškiai pasakė tik tai, kad netiki, jog visas šis pasakojimas yra teisingas paraidžiui. Kita vertus, beveik neabejotina, kad žmonijos istoriją jis suvokė kaip kosminį įvykį; kad jis buvo įsitikinęs, jog jo paties gyvenamasis metas yra didžiulio sugedimo – galbūt didžiausio, koks tik įmanomas – epocha, ir

kad visa ankstesnė istorinė epocha buvo valdoma vidinės tendencijos, stūmusios į žlugimą ir būdingos tiek istorijos vystymuisi, tiek kosmoso raidai[6]. Man sunku pasakyti, ar jis tikėjo ir tuo, kad ši tendencija *būtinai* turi išnykti tada, kai bus pasiekta didžiausio sugedimo būklė. Bet jis tikrai tikėjo, kad, dedant žmogiškas, ar veikiau antžmogiškas pastangas, mums *įmanoma* pasipriešinti šiai fatališkai istorinei tendencijai ir sustabdyti žlugimo procesą.

II

Kad ir kaip Platonas būtų panašus į Herakleitą, mes matome svarbų skirtumą. Platonas buvo įsitikinęs, kad istorinio likimo dėsniui, žlugimo dėsniui, gali pasipriešinti žmogaus moralinė valia, pagrįsta žmogaus proto galia.

Ne visai aišku, kaip šį įsitikinimą Platonas derino su savo tikėjimu likimo dėsniu. Bet esama tam tikrų nuorodų, galinčių paaiškinti šį dalyką.

Platonas buvo įsitikinęs, kad išsigimimo dėsnis lemia ir moralinį išsigimimą. Šiaip ar taip, politinis išsigimimas, jo požiūriu, labiausiai priklauso nuo moralinio išsigimimo (žinojimo stokos), o moralinį išsigimimą savo ruožtu lemia rasinis išsigimimas. Štai tokiu būdu visuotinis kosminis išsigimimo dėsnis pasireiškia žmonių gyvenime.

Todėl visai suprantama, kad didysis kosminis posūkis gali sutapti su posūkiu žmogiškųjų reikalų srityje – moralinėje ir intelektualinėje – ir kad todėl galime manyti, jog posūkį nulemia moralinės ir intelektualinės žmonijos pastangos. Platonas galėjo būti įsitikinęs ir tuo, kad kaip visuotinis išsigimimo dėsnis neabejotinai pasireiškia per moralinį žlugimą, vedantį prie politinio žlugimo, taip ir kosminio posūkio aušra pasireikš didžiųjų įstatymų leidėjų pasirodymu, o šių žmonių protas ir moralinė valia pajėgs padaryti galą šiai politinio žlugimo epochai. Atrodo, kad *Politike* esanti Aukso amžiaus, naujosios eros, sugrįžimo pranašystė yra tokio tikėjimo išraiška, pateikta mito pavidalu. Kad ir kaip ten būtų, Platonas tikrai tikėjo abiem dalykais – bendra istorine gedimo tendencija ir galimybe sustabdyti gedimą politikos srityje *sustabdant bet kokį politinį kismą*. Toks ir buvo jo siekiamas tikslas[7]. Jis bando tą tikslą įgyvendinti, siūlydamas įkurti tokią valstybę, kurioje nebūtų visoms kitoms valstybėms būdingų blogybių; ši valstybė neišsigimsta, nes nesikeičia. Tokia valstybė, kurioje nesama permainų ir gedimo sukeliamo blogio, yra pati geriausia valstybė, tobula valstybė. Tai Aukso amžiaus valstybė, kurioje nesama permainų. Tai *sustingdyta valstybė*.

III

Tikėdamas tokia idealia, nesikeičiančia valstybe, Platonas radikaliai nukrypsta nuo tų istoricizmo dogmų, kurias regime Herakleito filosofijoje. Bet kad ir koks svarbus būtų šis skirtumas, iš jo kyla kiti Platono ir Herakleito panašumo momentai.

Nors ir pasižymėdamas nepaprastai aštriu mąstymu, Herakleitas, atrodo, būgštavo minties, kad kosmosas bus išstumtas chaoso. Kaip buvo sakyta, tvaraus pasaulio prarastį jis, atrodo, bandė atsverti, griebdamasis minties, kad kismą valdo nekintantis dėsnis. Šis polinkis vengti galutinių istoricizmo išvadų būdingas daugeliui istoricistų.

Platono filosofijoje šis polinkis yra ypač ryškus. (Šiuo požiūriu jam padarė įtaką Parmenidas, didysis Herakleito kritikas.) Herakleitas apibendrino jam tekusį visuomenės takumo patyrimą, kismą perkeldamas į „visų daiktų" pasaulį, o Platonas, kaip jau sakiau, griebėsi to paties. Bet Platonas tikėjimą tobula valstybe, kuri nesikeičia, išplėtė ir papildė tikėjimu nekintančia „visų daiktų" karalyste. Jis buvo įsitikinęs, kad kiekvieną paprastą, yrantį daiktą atitinka tobulas, neyrantis daiktas. Šis tikėjimas tobulais ir nekintančiais daiktais, paprastai vadinamas *Formų arba Idėjų teorija*[8], tapo svarbiausia jo filosofijos doktrina.

Platono įsitikinimas, kad mums įmanoma pasipriešinti geležiniam likimo dėsniui ir, sustabdant bet kokį kismą, išvengti žlugimo, parodo, jog jo istoricistinės tendencijos turi tam tikras ribas. Kompromisų nepripažįstantis ir visiškai nuoseklus istoricistas negalėtų abejoti, kad žmogus, net labai stengdamasis, negali pakeisti istorinio likimo dėsnių, net ir tada, kai jie jau atskleisti. Jis būtų tikras, kad žmogus negali jiems priešintis, nes visi jo planai ir veiksmai yra tik priemonės, kuriomis neišvengiami vystymosi dėsniai realizuoja jo istorinį likimą; panašiai kaip Edipą jo likimas ištiko *dėl* pranašystės ir dėl tų priemonių, kurių ėmėsi jo tėvas, stengdamasis pabėgti nuo likimo, o ne *nepaisant* šių priemonių. Kad geriau paaiškinčiau šitą absoliutų istoricizmą ir priešingą tendenciją, glūdinčią Platono įsitikinime, jog jis gali turėti įtakos likimui, Platono istoricizmą aš supriešinsiu su visiškai priešingu požiūriu, irgi būdingu Platono filosofijai; šis požiūris gali būti pavadintas *socialinės inžinerijos teorija*[9].

IV

Socialinės inžinerijos šalininkas nekelia klausimų apie istorines tendencijas arba žmonijos likimą. Jis tiki, kad žmogus yra savo likimo šeimininkas ir kad, orientuodamiesi į savo tikslus, mes galime paveikti arba pakeisti žmonijos istoriją, kaip pakeitėme žemės paviršių. Jis netiki, kad šiuos tikslus jam primetė mūsų istorijos užkulisinės jėgos ar istorinės tendencijos; veikiau jis tiki, kad tie tikslai pasirinkti ar net sukuriami mūsų pačių, panašiai kaip mes kuriame naujas mintis, naujus meno kūrinius, naujus namus ar naują techniką. Priešingai istoricistui, įsitikinusiam, kad sąmoningas politinis veiksmas įmanomas tik jei iš pradžių numatoma būsima istorijos eiga, socialinės inžinerijos šalininkas įsitikinęs, kad mokslinis politikos pagrindas yra visiškai kitokios prigimties; jo esmė – faktinė informacija, reikalinga kurti ir keisti visuomenės institucijoms, atitinkančioms mūsų norus ir siekius. Toks mokslas gali mums pasakyti, kokius žingsnius reikia žengti, jei mes, pavyzdžiui, norime išvengti ekonominio nuosmukio arba, priešingai, sukelti ekonominį nuosmukį, arba jei norime visuomenės turtą paskirstyti daugiau ar mažiau lygiai. Kitaip tariant, socialinės inžinerijos šalininkas mano, kad politikos mokslinis pagrindas yra kažkas panašaus į *socialinę technologiją* (kaip matysime, Platonas politiką lygina su moksliškai pagrįsta medicina), ne taip kaip istoricistas, politiką suprantantis kaip nekintančių istorinių tendencijų mokslą.

Iš to, ką pasakiau apie socialinės inžinerijos nuostatą, nedera daryti išvadą, kad socialinės inžinerijos šalininkų stovykloje nesama svarbių skirtumų. Priešingai, skirtumas tarp to, ką aš vadinu „daline socialine inžinerija“ ir to, kas vadinama „utopine inžinerija“, yra viena svarbiausių šios knygos temų. (Žr. ypač 9 skyrių, kur pateiksiu argumentus už pirmojo tipo inžineriją ir prieš antrojo tipo inžineriją.) Bet kol kas mane domina tik istoricizmo ir socialinės inžinerijos priešprieša. Galimas daiktas, kad ši priešprieša išryškės vėliau, kai aptarsime istoricisto ir socialinės inžinerijos šalininko požiūrius į *visuomenės institucijas,* t. y. į tokius dalykus, kaip draudimo kompanija, policija, vyriausybė ar pagaliau bakalėjos prekių parduotuvė.

Istoricistas visuomenės institucijas linkęs vertinti visų pirma jų istorijos, t. y. jų kilmės, raidos ir jų dabartinės ir būsimos svarbos požiūriu. Jis veikiausiai primygtinai tvirtins, kad jų atsiradimą lėmė tam tikras planas arba projektas ir tam tikrų tikslų, žmogiškų arba dieviškų, siekis; o galbūt jis tvirtins, kad jos nėra skirtos kokiems nors aiškiai suvoktiems tikslams, bet veikiau yra tiesioginė tam tikrų instinktų ir aistrų išraiška; arba jis tvirtins, kad tam tikru

metu jos buvo priemonės tam tikriems tikslams, bet nustojo tokios būti. Socialinės inžinerijos ir technologijos šalininkas, priešingai, vargu ar domėsis institucijų ištakomis arba pirminiais jų įkūrėjų siekiais (nors nesama priežasties, dėl kurios jis neturėtų pripažinti to fakto, kad „tik mažesnioji visuomenės institucijų dalis suprojektuota sąmoningai, tuo tarpu didžioji dalis paprasčiausiai 'išaugo' kaip neprojektuoti žmonių veiksmų padariniai“[10]). Problemas jis kels veikiau štai kaip. Jei mūsų tikslai yra štai tokie arba tokie, ar ši institucija suprojektuota ir sutvarkyta taip, kad gerai atitiktų šiuos tikslus? Pavyzdžiui, aptarkime draudimo instituciją. Socialinės inžinerijos ar technologijos šalininkas daug nekvaršins galvos, ar draudimas atsirado kaip siekio gauti pelną padarinys, ar jo istorinė misija – didinti bendrą gerovę. Bet jis gali kritikuoti tam tikras draudimo institucijas ir galbūt parodyti, kaip padidinti jų pelną arba – o tai yra visai kitas dalykas – kaip padidinti šių institucijų naudingumą visuomenei; be to, jis sugalvos, kaip tos institucijos gali būti pakeistos ir veikti efektyviau ir vieno, ir kito tikslo labui. Kitas visuomenės institucijos pavyzdys, kurį mes galime apsvarstyti, yra policija. Kai kurie istoricistai gali ją traktuoti kaip laisvės ir saugumo užtikrinimo įrankį, kiti – kaip klasinio viešpatavimo ir priespaudos įrankį. Tuo tarpu socialinės inžinerijos ar technologijos šalininkas veikiausiai ieškos priemonių, kurių dėka policija taptų tinkamu įrankiu, padedančiu ginti laisvę ir saugumą, arba, galimas daiktas, jis ieškos priemonių, kurių dėka policija gali būti paversta galingu klasinio viešpatavimo įrankiu. (Kaip pilietis, siekiantis tam tikrų tikslų, kuriais tiki, jis gali reikalauti, kad šie tikslai ir juos atitinkančios priemonės būtų įgyvendintos. Bet kaip technologas jis kruopščiai atskirs tikslų ir jų pasirinkimo klausimą nuo klausimų, susijusių su faktais, t. y. kiekvienos priemonės, kurios galima imtis, socialiniais padariniais.[11])

Apskritai galima pasakyti, kad visuomenės inžinierius ar technologas institucijas traktuoja racionaliai, kaip priemones, skirtas tam tikriems tikslams, ir kad jis, kaip technologas, vertina jas tik pagal jų tinkamumą, efektyvumą, paprastumą ir t. t. Priešingai, istoricistas veikiau ieškos šių institucijų ištakų ir paskirties, kad galėtų išsiaiškinti jų „tikrąjį vaidmenį“ istorijos slinktyje, pavyzdžiui, vertins jas kaip „Dievo duotas“, „Likimo lemtas“ arba „palaikančias svarbias istorijos tendencijas“ ir t. t. Visa tai nereiškia, kad socialinės inžinerijos ar technologijos šalininkas visada turi laikytis įsitikinimo, kad institucijos *yra* priemonės ar įrankiai siekti tam tikram tikslui; jis gali labai gerai suprasti, kad daugeliu požiūriu socialinės institucijos labai skiriasi nuo mechaninių įrankių ar mašinų. Pavyzdžiui, jis neužmirš, kad jos „auga“ pana-

šiai (nors jokiu būdu ne taip pat) kaip organizmai ir kad šis faktas socialinei inžinerijai yra labai svarbus. Jis nepritars „instrumentalistinei" visuomenės institucijų filosofijai. (Juk niekas nepasakys, kad apelsinas *yra* įrankis ar priemonė siekti tam tikriems tikslams; bet dažnai mes vertiname apelsinus būtent kaip priemones tam tikriems tikslams pasiekti, pavyzdžiui, kai norime juos valgyti ar, tarkime, juos pardavinėdami užsidirbti pragyvenimui.)

Šie du požiūriai – istoricistinis ir socialinis inžinerinis – kartais susilieja į tam tikrus darinius. Seniausias ir, galimas daiktas, įtakingiausias tokio darinio pavyzdys yra Platono visuomenės ir politikos filosofija. Tiesą sakant, ji apima tam tikrus akivaizdžius technologinius elementus, išryškėjančius pirmiausia, ir kaip jų foną iškylančią gerai apmąstytą tipiškų istoricistinių elementų sistemą. Šis derinys būdingas daugeliui visuomenės ir politikos filosofų, kūrusių tai, kas vėliau buvo pavadinta utopinėmis sistemomis. Visos šios sistemos siūlo tam tikrą socialinę inžineriją, nes jos reikalauja imtis tam tikrų institucinių priemonių – nors ne visada labai realistiškų – įgyvendinti jų keliamiems tikslams. Bet kai tik imamės svarstyti šiuos tikslus, dažnai pamatome, kad jie nulemti istoricistinio požiūrio. Štai Platono politiniai tikslai ypač akivaizdžiai ir labai priklauso nuo jo istoricistinių doktrinų. Pirma, jis kelia tikslą ištrūkti iš Herakleito teigto srauto, pasireiškiančio socialine revoliucija ir istoriniu irimu. Antra, jis yra įsitikinęs, kad tai galima padaryti įkuriant valstybę, tokią tobulą, kad jos neveiktų bendra istorinio vystymosi tendencija. Trečia, jis yra įsitikinęs, kad jo tobulos valstybės *provaizdis arba originalas* gali būti surastas tolimoje praeityje, Aukso amžiuje, egzistavusiame istorijos priešaušryje; juk jei bėgant laikui pasaulis suyra, tai juo toliau sugrįžtame į praeitį, juo tobulesnę būklę ten surandame. Tobula valstybė yra nelyginant koks vėlesnių valstybių pirmtakas, pirmasis gimdytojas, o tos valstybės yra tarsi kokie išsigimę šios tobulos, geriausios arba „idealios" valstybės palikuonys[12]. Ideali valstybė nėra tik fantazija, svajonė ar „mūsų proto idėja"; ne, dėl savo stabilumo ji yra realesnė už visas tas žlungančias visuomenes, kintančias, tekančias ir todėl galinčias išnykti bet kurią akimirką.

Taigi net Platono politinis tikslas – geriausioji valstybė – labai priklauso nuo jo istoricizmo; o tai, kas būdinga jo valstybės filosofijai, kaip jau minėta, gali būti taikoma jo bendrajai, „visų daiktų", filosofijai, *Formų arba Idėjų teorijai.*

V

Tekantys daiktai, išsigimstantys ir yrantys daiktai (kaip ir valstybė) yra tarsi kokie tobulų daiktų palikuonys, jų vaikai. O kaip vaikai, jie yra savo pirmųjų gimdytojų kopijos. Tekančio daikto tėvas ar originalas yra tai, ką Platonas vadina daikto „Forma", jo „Pavyzdžiu" arba jo „Idėja". Kaip sakyta anksčiau, turime pabrėžti, kad Forma arba Idėja, nepaisant jos pavadinimo, nėra „mūsų proto idėja"; ji yra ne fantazija, ne sapnas, o tikroviškas daiktas. Tiesą sakant, ji tikroviškesnė už paprastus daiktus, kurie keičiasi ir kurie, nepaisant jų tariamo tvirtumo, pasmerkti suirti; o Forma arba Idėja yra tobulas daiktas, kuris nesuyra.

Nedera manyti, kad Formos arba Idėjos esti erdvėje ir laike kaip ir dūlūs daiktai. Jos esti už erdvės, vadinasi, ir už laiko (nes yra amžinos). Bet jos susiliečia su erdve ir laiku; juk kadangi jos yra pirmieji gimdytojai arba provaizdžiai tų daiktų, kurie yra atsiradę ir kurie vystosi bei suyra erdvėje ir laike, jos turi liestis su erdve ir su laiko pradžia. Kadangi jos nesti kartu su mumis, mūsiškėje erdvėje ir mūsiškiame laike, jų negalima pagauti juslėmis, kaip paprastų kintančių daiktų, sąveikaujančių su mūsų juslėmis ir todėl vadinamų „jusliniais daiktais". Tie jusliniai daiktai, kurie yra to paties provaizdžio arba originalo kopijos ar vaikai, panašūs ne tik į tą originalą, savo Formą arba Idėją, bet ir vienas į kitą, kaip būna su tos pačios šeimos vaikais; ir kaip vaikai turi savo tėvo pavardę, taip ir jusliniai daiktai turi savo Formų arba Idėjų pavadinimus: „Jie vadinami pagal jas", – sako Aristotelis[13].

Kaip vaikas, žiūrėdamas į savo tėvą, mato jame idealą, unikalų provaizdį, dievišką savųjų siekių personifikaciją, tobulumo, išminties, tvirtumo, šaunumo ir dorybės įsikūnijimą, jį sukūrusią dar prieš jam ateinant į pasaulį, o dabar jį saugančią ir palaikančią galybę, kurios „dėka" jis egzistuoja, taip ir Platonas traktuoja Formas arba Idėjas. Platono Idėja yra daikto originalas ir pradmuo; ji yra daikto pagrindas, jo egzistavimo priežastis – tvarus, palaikantis principas, kurio „dėka" daiktas egzistuoja. Idėja yra daikto dorybė, jo idealas ir tobulybė.

Tam tikros juslinių daiktų klasės Formos arba Idėjos ir vaikų šeimos tėvo palyginimą Platonas pateikia *Timajuje*, viename iš vėlyvųjų dialogų. Toks palyginimas visiškai atitinka[14] daugelį ankstyvuosiuose raštuose išsakytų minčių, kurias šis palyginimas gerai paaiškina. Bet *Timajuje* Platonas šiek tiek nukrypsta nuo savo ankstesnės koncepcijos, būtent tuo, kad Formos arba Idėjos sąlytį su erdvės ir laiko pasauliu aiškina pagal analogiją su pačiu

pasauliu. Abstrakčią „erdvę", kurioje juda jusliniai daiktai (iš pradžių tai buvo erdvė arba plyšys tarp dangaus ir žemės), jis vadina talpykla ir lygina su daiktų motina, kurioje laikų pradžioje jusliniai daiktai kuriami veikiant Formoms, įsispaudžiančioms į grynąją erdvę ir šitaip savo palikuonims duodančioms jų pavidalą. „O dabar, – rašo Platonas, – turime mintyse atskirti tris rūšis: tai, kas gimsta, tai, ko viduje vyksta gimimas, ir tai, pagal kieno pavyzdį išauga tai, kas gimsta. Priimantį pradą galima prilyginti motinai, pavyzdį – tėvui, o tarpinę prigimtį – vaikui." Paskui pirmiausia išsamiai aprašomi provaizdžiai – tėvai, nekintančios Formos arba Idėjos: „Jeigu viskas yra būtent taip, tai tenka pripažinti, kad, pirma, esti sau tapati idėja, nepagimdyta ir nežūvanti, nieko ir iš niekur į save neįimanti ir pati į nieką neįeinanti, neregima ir jokiu kitu būdu nejuntama, tačiau atiduota minties globai". Kiekvienai iš šių Formų arba Idėjų priklauso jos palikuonys arba juslinių daiktų rūšis, „kažkas panašus į šią idėją ir turintis tokį pat vardą – juntamas, pagimdytas, amžinai judantis, atsirandantis tam tikroje vietoje ir vėl iš jos pranykstantis, – ir jis suvokiamas nuomonės, susiejamos su pojūčiu, dėka". O abstrakčioji erdvė, prilyginama motinai, aprašoma šitaip: „<...> esti dar viena rūšis, būtent erdvė: ji amžina, jos neįmanoma sunaikinti, ji dovanoja būstą viskam, kas tik gimsta, tačiau pati suvokiama be pojūčių, kažkokio neteisėto samprotavimo dėka, tad patikėti jos buvimu beveik neįmanoma"[15].

Kad geriau suprastume Platono Formų arba Idėjų teoriją, galime ją palyginti su kai kuriais graikų religiniais vaizdiniais. Kaip daugelyje primityviųjų religijų, bent jau kai kurie graikų dievai yra ne kas kita, kaip idealizuoti genties protėviai ir herojai – genties „dorybės" ar „tobulumo" personifikacijos. Todėl kai kurios gentys ir šeimos savo protėviu laikė kurį nors dievą. (Pasakojama, kad paties Platono šeima save kildino iš dievo Poseidono[16].) Tik pagalvokime, kad šitie dievai yra nemirtingi, amžini ir tobuli – ar beveik tokie, tuo tarpu paprasti žmonės nugramzdinti į visų daiktų tėkmę ir pasmerkti pražūčiai (kuri iš tikrųjų yra galutinė kiekvieno žmogaus lemtis), ir suprasime, kad šitų dievų santykis su paprastais žmonėmis toks pat kaip ir Platono Formų arba Idėjų santykis su jų kopijomis – jusliniais daiktais[17] (arba toks pat kaip ir tobulos valstybės santykis su įvairiomis egzistuojančiomis valstybėmis). Tačiau esama svarbaus skirtumo tarp graikų mitologijos ir Platono Formų arba Idėjų teorijos. Graikai garbino daugelį dievų kaip įvairių genčių ar šeimų protėvius, tuo tarpu Idėjų teorija reikalauja, kad egzistuotų tik viena žmogaus Forma arba Idėja[18]; juk pagal vieną svarbiausių Formų teorijos doktrinų, kiekviena daiktų „giminė" ar „rūšis" turi tik vieną Formą. Formos

unikalumas, atitinkantis pirmojo gimdytojo unikalumą, yra būtinas šios teorijos elementas, ir visų pirma todėl, kad jis užtikrina vieną svarbiausių jos funkcijų, būtent, juslinių daiktų panašumą paaiškina tuo, kad panašūs daiktai yra *vienos* Formos kopijos ar atspaudai. Taigi jei egzistuotų dvi vienodos ar panašios Formos, jų panašumas verstų mus manyti, kad abi Formos yra trečiojo originalo kopijos, ir pasirodytų, kad tas trečiasis originalas yra vienintelė ir tikroji Forma. Arba, pasak paties Platono (*Timajas*): „Ne, Dangus yra vienas, jei tik jis yra sukurtas pagal Provaizdį, nes tai, kas aprėpia visus protu suvokiamus gyvus padarus, negali leisti, kad šalia jo būtų dar kas nors; antraip prireiktų kito gyvūno, kuris anuos du sutalpintų savyje ir kurio dalimis anie taptų“[19]. *Valstybėje*, kuri parašyta anksčiau už *Timają*, šį dalyką Platonas aiškina net akivaizdžiau, remdamasis „esminės lovos“, t. y. lovos Formos arba Idėjos pavyzdžiu: „Dievas padarė tik vieną vienintelę lovą – arba dėl to, kad nenorėjo, arba dėl to, kad būtinybė vertė, jog gamtoje būtų tik viena lova, – ji ir yra lova pati savaime; dviejų ar daugiau panašių lovų dievas nepadarė, ir gamtoje jų nebus <...> Mat... jeigu jis padarytų dvi lovas, vis tiek pasirodytų, kad tai viena – ta, kurios pavidalą turėtų jos abi: tai būtų ta vienintelė lova, lova pati savaime, o ne dvi lovos.“[20]

Šie samprotavimai rodo, kad Formų arba Idėjų teorija Platonui leidžia paaiškinti ne tik bet kokio vystymosi erdvėje ir laike (ir ypač žmonijos istorijos) pradžią ar pradinį tašką, bet ir tos pačios rūšies juslinių daiktų panašumus. Jei daiktai panašūs dėl tos pačios jiems bendros savybės, pavyzdžiui, baltumo, kietumo ar gerumo, tada ši kokybė ar savybė turi būti ta pati visuose daiktuose, nes kitaip jie nebūtų panašūs. Pagal Platoną, jei tie daiktai yra balti, jiems visiems bendra viena „baltumo“ Forma arba Idėja, jei jie kieti, jiems bendra kietumo Idėja. O jiems ji bendra panašiai kaip vaikams priklauso savo tėvo turtai ar gabumai, arba panašiai kaip daugeliui graviūrų, panašių viena į kitą dėl to, kad jos visos yra vienos plokštės atspaudai, yra bendras originalo grožis.

Tas faktas, kad ši teorija turi paaiškinti juslinių daiktų panašumą, iš pirmo žvilgsnio neatrodo esąs kaip nors susijęs su istoricizmu. Bet iš tikrųjų jis susijęs; pasak Aristotelio, kaip tik šitoks ryšys paskatino Platoną sukurti Idėjų teoriją. Aš pamėginsiu nužymėti Platono minties raidą, pasinaudodamas Aristotelio samprotavimais, o kartu ir kai kuriomis paties Platono užuominomis, esančiomis jo raštuose.

Jei visi daiktai nuolat teka, apie juos neįmanoma pasakyti ką nors apibrėžto. Mes negalime apie juos sužinoti nieko tikro, bet, geriausiu atveju,

turime tenkintis miglotomis ir apgaulingomis „nuomonėmis“. Iš Platono ir Aristotelio[21] raštų žinome, kad ši mintis nedavė ramybės daugeliui Herakleito šalininkų. Parmenidas, vienas Platono pirmtakų, turėjusių jam labai didelę įtaką, aiškino, kad grynojo protinio pažinimo, ne taip kaip apgaulingos iš patyrimo atsirandančios nuomonės, objektas gali būti tik nekintantis pasaulis ir kad grynas protinis pažinimas faktiškai ir atskleidžia tokį pasaulį. Bet nekintanti ir nedaloma tikrovė, kurią, kaip manė Parmenidas, jis atrado už dūlių daiktų pasaulio[22], buvo niekaip nesusijusi su šiuo pasauliu, kuriame mes gyvename ir mirštame. Todėl anoji tikrovė negalėjo paaiškinti šio pasaulio.

Platonas negalėjo tuo pasitenkinti. Kad ir kaip jis nemėgo šio empirinio tekančio pasaulio, kad ir kaip jį niekino, sielos gelmėse buvo prie šio pasaulio labai prisirišęs. Jis norėjo atskleisti šio pasaulio dūlumo, jo žiaurių permainų ir jo nelaimių paslaptį. Jis tikėjosi atrasti šio pasaulio išgelbėjimo priemones. Parmenido nekintančio, tikro, tvirto ir tobulo pasaulio, esančio už to pasaulio, kuriame Platonas kentėjo, doktrina jam padarė didžiulį įspūdį; tačiau ši koncepcija negalėjo išspręsti jo problemų, kol liko nesusijusi su jusliniu daiktų pasauliu. Platonas ieškojo tikro žinojimo, o ne nuomonės; jam buvo reikalingas nekintančio pasaulio grynas racionalus pažinimas, bet kartu toks pažinimas, kurį būtų galima panaudoti šiam kintančiam pasauliui ir ypač šiai kintančiai visuomenei, keistų istorijos dėsnių valdomoms politinėms permainoms tyrinėti. Platonas troško atskleisti karališkojo mokslo – politikos, žmonių valdymo meno – pažinimo paslaptį.

Tačiau tikslus politikos mokslas atrodė toks pat neįmanomas kaip ir bet koks tekančio pasaulio pažinimas; politikos srityje nebuvo fiksuotų objektų. Ar įmanoma aptarinėti politikos klausimus, jei žodžių „vyriausybė“, „valstybė“ ar „miestas“ prasmė keičiasi kartu su kiekvienu nauju istorinės raidos tarpsniu? Tuo metu, kai Platoną ypač veikė Herakleito idėjos, politinė teorija jam turėjo atrodyti tokia pat apgaulinga, nepastovi ir neperprantama kaip ir politinė praktika.

Aristotelis pasakoja, kad šioje situacijoje labai svarbią mintį Platonui davė Sokratas. Sokratas domėjosi etinėmis problemomis; jis buvo etikos reformatorius, moralistas, visus su juo susidurdavusius žmones vertęs mąstyti apie jų veiksmų principus, juos aiškintis ir perprasti. Sokratas klausinėdavo sutiktus žmones ir nebūdavo linkęs lengvai pasitenkinti jų atsakymais. Tipiškas jam duodamas atsakymas – kad mes veikiame štai taip ir taip todėl, jog taip veikti yra „išmintinga“, „naudinga“, „teisinga“ ar „dievobaiminga“, tik paskatindavo jį toliau klausinėti ir klausti, *kas* yra išmintis, naudingumas,

teisingumas, dievobaimingumas ir t. t. Kitaip tariant, jis stengėsi įsismelkti į dalyko „esmę". Pavyzdžiui, jis aptarinėdavo išmintį, pasireiškiančią įvairiuose amatuose ir profesijose, ir stengdavosi suprasti, kas bendra visiems tiems skirtingiems ir kintantiems „išmintingiems" elgsenos būdams, ir šitaip perprasti, kas gi iš tikrųjų yra išmintis, ką reiškia žodis „išmintis" ar (kaip formuluoja Aristotelis) kokia yra išminties *esmė*. „Natūralu, – sako Aristotelis, – kad Sokratas turėjo ieškoti esmės"[23], t. y. daikto pagrindo ir racionalios sandaros, o kartu ir tikros, nekintančios arba esmingos termino prasmės. „Šitaip jis pirmasis iškėlė bendrųjų apibrėžimų problemą."

Šios Sokrato pastangos svarstyti etikos terminus, tokius kaip „teisingumas", „nuosaikumas" ar „dievobaimingumas", buvo visai pamatuotai lyginamos su vėlesniais laisvės svarstymais (pavyzdžiui, Millio[24]), valdžios ar individo bei visuomenės tyrinėjimais (pavyzdžiui, Catlino). Nederėtų manyti, kad, ieškodamas nekintančios arba esmingosios šitokių terminų prasmės, Sokratas juos personifikavo ar traktavo kaip daiktus. Bent jau Aristotelis sako, kad jis to nedarė ir kad kaip tik Platonas sokratiškąjį prasmės arba esmės ieškojimo metodą pavertė daikto tikroviškos prigimties, jo Formos arba Idėjos nustatymo metodu. Platonas pripažino „Herakleito doktriną, pagal kurią visi jusliniai daiktai visada yra takumo būklėje ir neįmanoma jų pažinti", bet Sokrato metodas jam parodė būdą įveikti šiuos sunkumus. Nors „neįmanoma apibrėžti jokio juslinio daikto, nes visi jie visada kinta", bet įmanoma apibrėžti ir tikruoju pažinimu pagauti kitokios rūšies daiktus – juslinių daiktų esmes. „Jei esama pažinimo ar mąstymo, turinčio objektą, be juslinių esinių, turi egzistuoti kitokie, nekintantys esiniai", – sako Aristotelis[25] ir, kalbėdamas apie Platoną, priduria, kad „tuos kitos rūšies daiktus jis vadino Formomis arba Idėjomis, o jusliniai daiktai, sakė jis, skiriasi nuo anų [daiktų] ir vadinami pagal juos. O tie daugeriopi daiktai, turintys tą patį pavadinimą kaip kuri nors Forma arba Idėja, egzistuoja dalyvaudami joje."

Šie Aristotelio žodžiai labai atitinka paties Platono argumentus, pateiktus *Timajuje*[26], ir parodo, kad Platono pamatinė problema buvo surasti juslinių daiktų pažinimo mokslinį metodą. Jis troško turėti gryną racionalų pažinimą, o ne tik nuomonę; o kadangi grynojo juslinių daiktų pažinimo negalima pasiekti, jis siekė, kaip jau minėta, surasti bent jau tokį grynąjį pažinimą, kuris būtų nors kiek susijęs su jusliniais daiktais ir galėtų būti jiems taikomas. Formų arba Idėjų pažinimas atitiko šį reikalavimą, nes Forma buvo susijusi su ją atitinkančiais jusliniais daiktais kaip tėvas su savo nepilname-

čiais vaikais. Ši Forma yra paaiškinamas juslinių daiktų atstovas, todėl į ją galima lygintis keliant svarbius klausimus apie takų pasaulį.

Taigi mūsų analizė rodo, kad Formų arba Idėjų teorijai Platono filosofijoje būdingos mažų mažiausiai trys funkcijos. 1. Tai pats svarbiausias metodologinis įrankis, nes jis atveria galimybę pasiekti gryną mokslinį pažinimą ir netgi tokį pažinimą, kuris gali būti taikomas kintančių daiktų pasauliui, kurio tiesiogiai pažinti apskritai neįmanoma, o įmanoma apie jį turėti tik nuomonę. Šitaip tampa įmanoma įsismelkti į kintančios visuomenės problemas ir sukurti politikos mokslą. 2. Ši teorija yra nepaprastai reikalingos *kismo* teorijos, irimo, atsiradimo ir nyksmo teorijos raktas ir, svarbiausia, istorijos raktas. 3. Visuomenės gyvenimo srityje ji atveria tam tikros socialinės inžinerijos galimybę ir leidžia sukurti įrankius, padedančius sustabdyti visuomenės permainas, nes duoda postūmį suprojektuoti „geriausią valstybę", kuri tokia panaši į valstybės Formą arba Idėją, kad negali suirti.

Antroji problema – kismo ir istorijos teorija – bus nagrinėjama kituose dviejuose skyriuose (4 ir 5-ame), kur apmąstoma Platono aprašomoji sociologija, t. y. kintančio pasaulio, kuriame mes gyvename, aprašymas ir aiškinimas. Trečioji, visuomenės permainų sustabdymo, problema bus nagrinėjama 6 ir 9 skyriuose, kur apmąstoma Platono politinė programa. Pirmoji, platoniškosios metodologijos, problema trumpai aptariama šiame skyriuje remiantis Aristotelio veikalais, kuriuose pasakojama Platono teorijos atsiradimo istorija. Pratęsdamas šią aptartį, norėčiau pridurti dar keletą pastabų.

V I

Terminą *metodologinis esencializmas* aš vartoju apibūdinti požiūriui, kurio laikėsi Platonas ir daugelis jo šalininkų, pagal kurį grynojo pažinimo arba „mokslo" uždavinys – atskleisti ir nusakyti tikrąją daiktų prigimtį, t. y. juose slypinčią tikrovę arba esmę. Platonas buvo įsitikinęs, kad juslinių daiktų esmę galima surasti kituose, tikroviškesniuose daiktuose – juslinių daiktų protėviuose arba Formose. Daugelis vėlesniųjų metodologinio esencializmo šalininkų, pavyzdžiui, Aristotelis, nevisiškai jam pritarė; bet visi jie sutiko su Platonu, nusakydami grynojo pažinimo uždavinį – atskleisti daiktuose slypinčią prigimtį, Formą arba esmę. Visi tie metodologinio esencializmo šalininkai pritarė Platonui ir tuo aspektu, kad, kaip ir jis, jie buvo įsitikinę, jog šias esmes galima atskleisti ir išskirti intelektualine intuicija; kad kiekviena esmė turi jai būdingą pavadinimą, pagal kurį vadinami ir jusliniai daiktai; pagaliau

kad ši esmė gali būti nusakyta žodžiais. O daikto esmės nusakymą visi jie vadino „apibrėžimu". Metodologinio esencializmo šalininkų požiūriu, esama trijų būdų pažinti daiktą: „Aš manau, kad mes galime pažinti nekintančią jo tikrovę arba esmę; ir kad galime žinoti esmės apibrėžimą; ir kad galime žinoti jos pavadinimą. Taigi gali būti iškelti du klausimai apie bet kokį tikrovišką daiktą <...>: Žmogus gali pavadinti [daiktą] ir klausti jo apibrėžimo; arba jis gali apibrėžti [daiktą] ir klausti jo pavadinimo." Kaip šio metodo pavyzdį, Platonas pateikia „lyginio" skaičiaus (kaip „nelyginio" skaičiaus priešybės) esmę: „Skaičius... gali būti daiktas, padalijamas į lygias dalis. Jei jos taip dalijasi, skaičius vadinasi 'lyginiu'; o pavadinimo 'lyginis' apibrėžimas yra 'skaičius, padalijamas į lygias dalis'... Ir jeigu mums pateikiamas pavadinimas ir prašoma apibrėžimo arba jeigu mums pateikiamas apibrėžimas ir prašoma pavadinimo, abiem atvejais kalbame apie tą pačią esmę, nesvarbu, ar dabar ją vadintume 'lyginiu' [skaičiumi], ar 'skaičiumi, padalijamu į lygias dalis'". Pateikęs šį pavyzdį, toliau Platonas šį metodą bando taikyti tikrosios sielos prigimties „įrodymui", apie kurį kalbėsime šiek tiek vėliau[27].

Metodologinis esencializmas, t. y. teorija, pagal kurią mokslo tikslas yra atskleisti esmes ir jas aprašyti apibrėžimais, gali būti geriau suprastas, jei jį palyginsime su jo priešybe, *metodologiniu nominalizmu.* Užuot siekę nustatyti, kas gi daiktas yra iš tikrųjų, ir apibrėžti tikrąją jo esmę, metodologinio nominalizmo šalininkai siekia aprašyti, kaip daiktas elgiasi įvairiomis aplinkybėmis, ir ypač nustatyti, ar jo elgsenoje esama kokių nors pasikartojimų. Kitaip tariant, metodologinio nominalizmo šalininkai mokslo tikslu laiko mūsų patyrimu pagaunamų daiktų ir įvykių aprašymą bei „paaiškinimą", t. y. jų aprašymą remiantis visuotinio pobūdžio dėsniais[28]. O mūsų kalbą, ypač tas jos taisykles, kurios taisyklingai sudarytus sakinius ir išvadas skiria nuo paprasčiausio žodžių rinkinio, metodologinio nominalizmo šalininkai laiko svarbia mokslinio aprašymo priemone[29]; žodžius jie traktuoja veikiau kaip pagalbinius instrumentus, o ne kaip esmių pavadinimus. Metodologinio nominalizmo šalininkas niekada nemanys, kad tokie klausimai, kaip „*Kas* yra energija?", „*Kas* yra judėjimas?" ar „*Kas* yra atomas?", yra svarbūs fizikui, bet laikys svarbiais tokius klausimus, kaip „Kaip galima panaudoti saulės energiją?", „Kaip juda ši planeta?" arba „Kokiomis sąlygomis atomas spinduliuoja šviesą?" O tiems filosofams, kurie jam sako, kad, negavęs atsakymo į klausimą „*Kas* yra tas ir tas?", jis negali tikėtis gauti tikslių atsakymų į klausimus „kaip?", metodologinio nominalizmo šalininkas atsakys – jei išvis teiksis atsakyti, – kad jis nedvejodamas teikia pirmenybę tam nuosaikiam tikslumo

laipsniui, kurį gali pasiekti savo metodais, o ne tam pretenzingam jovalui, kuris yra galutinė anų filosofų siekių išraiška.

Mūsų pavyzdžiai rodo, kad nūdienos gamtos moksluose metodologinio nominalizmo laikomasi pakankamai plačiai. Kita vertus, visuomenės mokslų problemos dažniausiai vis dar gvildenamos remiantis esencialistiniais metodais. Mano nuomone, tai viena svarbiausių jų atsilikimo priežasčių. Bet daugelis autorių, atkreipusių dėmesį į šią situaciją, vertina ją nevienodai[30]. Jie įsitikinę, kad [visuomenės mokslų] metodas turi būti kitoks ir kad jis atspindi „esminį“ tų dviejų tyrimo sričių „prigimčių“ skirtumą.

Argumentacijoje, paprastai pateikiamoje tokiam požiūriui pagrįsti, pabrėžiama visuomenės gyvenimo pokyčių svarba ir demonstruojami kiti istoricizmo aspektai. Fizikas – paprastai argumentuojama kaip tik taip – nagrinėja tokius objektus, kaip energija arba atomai, kurie nors ir keičiasi, bet išsaugo tam tikrą pastovumą. Jis gali aprašyti pokyčius, ištinkančius šiuos santykinai nekintančius esinius, ir todėl neprivalo konstruoti ar atskleisti esmes ar Formas arba panašaus pobūdžio nekintančius esinius, kad galėtų pagauti ką nors pastovaus ir tuo remdamasis formuluoti apibrėžtus teiginius. Tuo tarpu visuomenę tiriančio mokslininko padėtis visiškai kitokia. Visa jį dominanti sritis nuolat kinta. Visuomenės gyvenimo srityje nesama pastovių esinių, nes čia viskas skendi istorijos sraute. Kaip galime tyrinėti, pavyzdžiui, vyriausybę? Kaip galime ją identifikuoti įvairiausiose valdymo institucijose, egzistuojančiose įvairiausiose valstybėse, įvairiose istorinėse epochose, nesiremdami prielaida, kad visos šios institucijos turi kažką *esmingai* bendra? Tam tikrą instituciją mes vadiname vyriausybe tik jei manome, kad ši institucija yra vyriausybė *esmingai*, t. y. jei ji atitinka mūsų intuiciją, atskleidžiančią, kas yra vyriausybė, taigi tokią intuiciją, kurią galime išreikšti apibrėžimu. Tą pat galima pasakyti apie kitus sociologinius esinius, pavyzdžiui, apie „civilizaciją“. Mes turime pagauti jų esmę – taip užbaigia argumentaciją istoricistas – ir duoti jai apibrėžimo formą.

Mano galva, šitie šiuolaikiniai argumentai labai panašūs į pateiktuosius anksčiau, t. y. į tuos argumentus, kurie, pasak Aristotelio, atvedė Platoną prie jo Formų arba Idėjų doktrinos. Vienintelis skirtumas yra tas, kad Platonas (atmetęs atomų teoriją ir nieko nežinojęs apie energiją) savo doktriną taikė ir fizikos srityje, taigi pasauliui kaip visumai. Tai nuoroda į faktą, kad Platono metodų aptarimas visuomenės mokslų požiūriu gali būti aktualus net šiandien.

Prieš pereidamas prie Platono sociologijos ir prie to, kaip savuoju metodologiniu esencializmu jis pasinaudojo būtent toje srityje, norėčiau visai aiškiai pasakyti, kad savąją Platono idėjų traktuotę apriboju jo istoricizmu ir jo „geriausios valstybės“ koncepcija. Todėl turiu įspėti skaitytoją, kad jis nesitikėtų, jog interpretuosiu visą Platono filosofiją ar jog imsiuosi to, ką galima pavadinti „sąžininga ir teisinga“ platonizmo interpretacija. Prisipažinsiu, kad į istoricizmą žiūriu priešiškai, ir toks priešiškas požiūris kyla iš įsitikinimo, kad istoricizmas yra bergždžias ir net dar kažkas blogiau. Todėl manoji platonizmo istoricistinių bruožų apžvalga yra labai kritiška. Nors Platono filosofijoje mane žavi daug kas, anaiptol ne vien tos dalys, kurios, mano galva, yra sokratiškos kilmės, aš nemanau, kad turiu prisidėti prie nesuskaičiuojamų jo šlovintojų būrio. Veikiau esu linkęs griauti tai, kas, mano nuomone, šioje filosofijoje yra žalinga. Aš mėginsiu nagrinėti ir kritikuoti tai, ką galima laikyti Platono politinės filosofijos totalitaristine tendencija[31].

Ketvirtas skyrius

KISMAS IR RIMTIS

Platonas buvo vienas pirmųjų visuomenės mokslininkų ir, be abejonės, pats įtakingiausias. Ta prasme, kuria terminą „sociologija" suprato Comte'as, Millis ir Spenceris, jis buvo sociologas; tai reiškia, kad jis sėkmingai taikė savo idealistinį metodą žmogaus visuomeninio gyvenimo, jo raidos dėsnių ir jo stabilumo dėsnių bei sąlygų analizei. Nepaisant didelės Platono idėjų įtakos, ši jo filosofijos pusė liko beveik nepastebėta. Atrodo, kad tai nulėmė du veiksniai. Visų pirma, didesnioji Platono sociologijos dalis taip glaudžiai susijusi su jo etiniais ir politiniais idealais, kad aprašomieji elementai liko beveik nepastebėti. Antra, daugelis jo minčių laikomos tokiomis savaime suprantamomis, kad jos buvo paprasčiausiai perimtos, nesąmoningai, o todėl nekritiškai. Pirmiausia kaip tik tokiu būdu jo sociologinės teorijos tapo tokios įtakingos.

Platono sociologija yra savotiškas teorinių spekuliacijų ir įžvalgaus faktų stebėjimo mišinys. Žinoma, jos spekuliatyvinis fonas yra Formų ir visuotinės tėkmės bei nyksmo, atsiradimo ir išsigimimo teorija. Bet ant šių idealistinių pamatų Platonas stato stebėtinai realistišką visuomenės teoriją, galinčią paaiškinti svarbiausias graikų miestų-valstybių istorinės raidos tendencijas ir anuo metu veikusias visuomenines ir politines jėgas.

I

Platono visuomenės kaitos teorijos spekuliatyvinis arba metafizinis pagrindas jau aptartas. Tai nekintančių Formų arba Idėjų pasaulis, iš kurio atsiranda laike ir erdvėje kintančių daiktų pasaulis. Šios Formos arba Idėjos yra ne tik nekintančios, nesunaikinamos ir negendančios, bet ir tobulos, teisingos, tikros ir geros; tiesą sakant, „gėris" *Valstybėje*[1] kai kur apibūdinamas kaip „visa, kas išsaugo", o „blogis" kaip „visa, kas griauna ir gadina". To-

bulos ir geros Formos arba Idėjos yra pirminės kopijų, juslinių daiktų atžvilgiu; jos yra visų pokyčių tekančiame pasaulyje savotiški pirmtakai ar pradiniai taškai[2]. Šitoks požiūris Platonui reikalingas įvertinti visų pokyčių juslinių daiktų pasaulyje vyraujančią tendenciją ir pagrindinę kryptį. Juk jei bet kokio kismo pradinis taškas yra tobulas ir geras, tada kismas gali būti tik toks judėjimas, kuris nutolina nuo tobulumo ir gėrio; jis turi būti nukreiptas į netobulumą ir blogį, į gedimą.

Ši teorija gali būti detalizuota. Kuo juslinis daiktas panašesnis į savo Formą arba Idėją, tuo jis turi būti atsparesnis gedimui, nes pačios Formos yra negendančios. Tačiau jusliniai arba sukurtieji daiktai nėra tobulos Idėjų kopijos; tikrai, jokia kopija negali būti tobula, nes ji yra tik tikrosios realybės pamėgdžiojimas, tik regimybė ir iliuzija, o ne tiesa. Todėl joks juslinis daiktas (galbūt tik išskyrus pačius tobuliausius) nepanašus į savo Formą tiek, kad būtų nekintantis. „Absoliutus ir amžinas nejudrumas priskirtinas tik pačiam dieviškiausiam iš visų daiktų, o kūnai nepriklauso šiai sričiai“[3], – sako Platonas. Jei juslinis arba atsiradęs daiktas – toks yra fizinis kūnas arba žmogaus siela – yra gera kopija, iš pradžių jis gali keistis tik labai nežymiai, o pats seniausias kismas ar judėjimas – sielos judėjimas – vis dar yra „dieviškas“ (ne taip kaip antriniai ar tretiniai kismai). Tačiau kiekvienas kismas, kad ir koks nežymus, neišvengiamai pakeičia daiktą ir padaro jį ne tokį tobulą, nes ne tokį panašų į Formą. Šitaip su kiekvienu pokyčiu daiktas tampa vis neatsparesnis kismui ir gedimui, nes jis vis labiau tolsta nuo savo Formos, kuri yra „jo nejudrumo ir buvimo rimties būklėje priežastis“, kaip sako Aristotelis, parafrazuodamas Platono doktriną šitaip: „Daiktai atsiranda dėl to, kad dalyvauja Formoje, o nunyksta dėl to, kad praranda Formą“. Šį išsigimimo procesą, iš pradžių lėtą, paskui greitesnį – šį nuosmukio ir žlugimo dėsnį, – Platonas dramatiškai aprašo *Įstatymuose*, paskutiniame didžiajame savo dialoge. Toliau cituojamoje pastraipoje pirmiausia kalbama apie žmogaus sielos likimą, bet Platonas leidžia aiškiai suprasti, kad visa tai tinka visiems daiktams, „dalyvaujantiems sieloje“, t. y. visoms gyvoms būtybėms. „Visi daiktai, dalyvaujantys sieloje, kinta, – rašo jis, – <...> o kisdami jie paklūsta likimo tvarkai ir įstatymui. Kuo nežymiau kinta jų būdas, tuo nežymesnė yra jų kitimo pradžia. Bet kai kismas didėja, o kartu su juo auga neteisingumas, tada jie krenta žemyn į prarają ir patenka į tas vietas, kurios vadinamos žemesniosiomis sritimis.“ (Šią mintį tęsdamas, Platonas užsimena apie štai kokią galimybę: „Siela, apdovanota ypač didele dorybe, gali savo valios jėga <...>, jei ji susisiekia su dieviškąja dorybe, tapti itin dorybinga ir persikelti

į aukščiausią sritį". Išskirtinės sielos, galinčios išsigelbėti – ir, galimas daiktas, išgelbėti kitas sielas – nuo bendrojo likimo dėsnio, problema bus aptariama 8 skyriuje.) Tuose pačiuose *Įstatymuose*, kitoje vietoje, Platonas šitaip apibendrina savąją kismo doktriną: „Bet koks kismas, išskyrus blogo dalyko kismą, yra pats baisiausias iš visų klastingiausių pavojų, galinčių ištikti daiktą – nesvarbu, ar tai būtų metų laikų kaita, vėjo kaita, kūno būklės kaita, ar sielos būdo kaita". Paskui, norėdamas pabrėžti, jis dar priduria: „Tai tinka viskam, be, kaip ką tik pasakiau, vienintelės kokio nors blogo dalyko išimties". Trumpai tariant, Platonas mus moko, *kad kismas yra blogis, o rimtis yra dieviška*.

Dabar matome, kad Platono Formų arba Idėjų teorija implikuoja tam tikrą tekančio pasaulio raidos tendenciją. Ji veda prie dėsnio, pagal kurį daiktų neatsparumas gedimui šiame pasaulyje turi nuolat didėti. Tai yra ne tiek griežtas visuotinio didėjančio gedimo dėsnis, kiek didėjančio neatsparumo gedimui dėsnis; tai reiškia, kad gedimo pavojus ar tikimybė didėja, bet neatmetama išskirtinių judesių kita kryptimi galimybė. Antai įmanoma, kaip rodo cituotos pastraipos, kad labai gera siela gali įveikti kismą bei irimą ir kad labai blogas dalykas, pavyzdžiui, labai blogas miestas, gali būti patobulintas jį pakeičiant. (Kad toks pagerinimas būtų bent šio to vertas, mes turime stengtis, kad jis taptų nuolatinis, t. y. sustabdyti bet kokią tolesnę kaitą.)

Šią bendrą teoriją visiškai atitinka Platono pasakojimas *Timajuje* apie rūšių atsiradimą. Pagal šį pasakojimą, žmogus, pats geriausias iš visų gyvūnų, sukurtas dievų; kitos rūšys atsiranda iš jo, vykstant gedimo ir išsigimimo procesui. Pirmiausia kai kurie žmonės – bailiai ir niekšai – išsigimsta į moteris. Tie, kurie stokoja išminties, palaipsniui išsigimsta į žemesniuosius gyvūnus. Paukščiai, pasakoja Platonas, atsiranda iš nekenksmingų, tačiau lengvabūdiškų žmonių, pernelyg pasitikinčių savo juslėmis; „sausuma vaikščiojančiųjų ir žvėrių išvaizdą turinčiųjų giminė yra kilusi iš tų, kurie visai nesidomėjo filosofija"; na, o žuvys, įskaitant ir austres, yra kilusios „iš kvailiausių ir nemokyčiausių, ir... neverčiausių" žmonių[4].

Akivaizdu, kad ši teorija gali būti pritaikyta žmonių visuomenei ir jos istorijai. Be to, ji paaiškina Hesiodo pesimistinį vystymosi dėsnį, istorinio irimo dėsnį[5]. Jei galima tikėti Aristotelio liudijimu (pateiktu ankstesniame skyriuje), tai Formų arba Idėjų teorija pirmiausiai buvo sukurta kaip atsakas į metodologinę reikmę, reikmę surasti gryną arba racionalų pažinimo būdą, kuris neįmanomas tekančių juslinių daiktų srityje. Dabar matome, kad ši teorija tuo neapsiriboja. Ji ne tik patenkina šias metodologines reikmes, bet

kartu yra ir *kismo teorija*. Ji aiškina bendrą juslinių daiktų tėkmės kryptį ir šitaip parodo istorinę išsigimimo tendenciją, būdingą žmogui ir žmonių visuomenei. (Bet ne tik tai; 6 skyriuje matysime, kad Formų teorija nulemia ir Platono politinių idealų kryptingumą ir net jų įgyvendinimo priemones.) Jei, kaip aš manau, ir Platono, ir Herakleito filosofijos kilo iš socialinės patirties, ypač iš klasių kovos patyrimo ir iš slegiančio jausmo, kad jiems mielas socialinis pasaulis byra į šukes, tai mes galime suprasti, kodėl Formų teorija tapo tokia svarbi Platono filosofijoje tada, kai jis suprato, kad ja remiantis galima paaiškinti išsigimimo tendenciją. Jis turėjo būti ja patenkintas, nes tai buvo mistiškiausios mįslės įminimas. Herakleitas nedrįso remdamasis etiniais motyvais tiesiogiai pasmerkti šios politinės raidos tendencijos, tuo tarpu Platonui jo Formų teorija buvo pesimistinio, Hesiodo stiliaus, apsisprendimo teorinis pagrindas.

Bet Platono kaip sociologo didybė glūdi ne jo bendrojo pobūdžio atsietuose spekuliatyviniuose svarstymuose apie visuomenės irimo dėsnį. Veikiau ji glūdi jo turininguose ir konkrečiuose pastebėjimuose ir stulbinančiai tikslioje jo sociologinėje intuicijoje. Jis pamatė dalykus, kurių iki jo niekas nepastebėjo ir kurie buvo iš naujo atrasti mūsų epochoje. Kaip pavyzdį paminėsiu jo sukurtą visuomenės priešistorės, gentinio patriarchato, teoriją ir apskritai jo bandymą išskirti tipiškas visuomeninio gyvenimo raidos epochas. Kitas pavyzdys yra Platono sociologinis ir ekonominis istoricizmas, jo atidumas politinio gyvenimo ir istorinės raidos *ekonominiam pagrindui;* šią teoriją atgaivino Marxas, pavadinęs ją „istoriniu materializmu“. Trečias pavyzdys yra nepaprastai įdomus Platono nužymėtas politinių revoliucijų dėsnis, pagal kurį visų revoliucijų prielaida yra viešpataujančios klasės (arba „elito“) susiskaldymas; šis dėsnis grindžia politinės kaitos sustabdymo ir visuomeninės pusiausvyros palaikymo priemonių analizę, o neseniai šį dėsnį iš naujo atrado totalitarizmo teoretikai, ypač Pareto.

Dabar pereinu prie išsamesnio šių teorijų, ypač trečiosios, revoliucijos ir pusiausvyros teorijos, aptarimo.

II

Dialogai, kuriuose Platonas aptaria šiuos klausimus chronologine tvarka, yra šie: *Valstybė*, gerokai vėlesnis dialogas, kurio pavadinimas *Politikas*, ir *Įstatymai*, vėlyviausias ir didžiausias jo kūrinys. Nepaisant tam tikrų nežymių skirtumų, daug kas šiuose dialoguose sutampa; kai kur juose kartojamasi, o

kai kur jie vienas kitą papildo. Pavyzdžiui, *Įstatymuose*[6] pasakojama apie žmonių visuomenės nuosmukį ir žlugimą, apie graikų visuomenės priešistorę, tuoj pat pereinant į graikų visuomenės istoriją. Atitinkamose *Valstybės* pastraipose abstrakčiau, bet sistemiškai pasakojama apie valstybinės valdžios atsiradimą. *Politike* dar abstrakčiau logiškai klasifikuojami valdymo tipai, o apie istorinius įvykius užsimenama tik vietomis. Panašiai ir *Įstatymuose* labai aiškiai formuluojamas šių tyrinėjimų istoricistinis aspektas. „Koks yra valstybės provaizdis arba pradmuo?“ – klausia Platonas šiame dialoge, šį klausimą susiedamas su kitu: „Ar ne geriausia ieškant atsakymo į šį klausimą... pasižiūrėti, kaip augo valstybės, kaip jos keitėsi arba gėrio, arba blogio link?“ Tačiau vienintelį žymesnį šių sociologinių doktrinų skirtumą, atrodo, bus nulėmę grynai spekuliatyviniai sunkumai, su kuriais susidūrė Platonas. Taręs, kad valstybės raidos pradinis taškas yra tobula, o todėl negendanti būklė, jis sunkiai gali paaiškinti pirmąjį pokytį, Žmogaus Nuopuolį, kuris viską išjudina[7]. Kitame skyriuje sužinosime, kaip Platonas bandė išspręsti šią problemą; bet iš pradžių aš pateiksiu bendrą jo socialinės raidos teorijos apžvalgą.

Valstybėje teigiama, kad pradinė arba paprasčiausia visuomenės forma, o kartu ir tokia forma, kuri labiausiai atitinka valstybės Formą arba Idėją, „geriausia valstybė“, yra išmintingiausių ir panašiausių į dievus žmonių karalystė. Šitoks idealus miestas-valstybė yra toks tobulas, kad net sunku suprasti, kaip jis apskritai gali keistis. Ir vis dėlto jis keičiasi, o kartu su kaita prasideda herakleitiškasis vaidas, kiekvieno judėjimo varomoji jėga. Pagal Platoną, vidinis vaidas, klasių karas, kurį maitina egoizmas ir ypač materialinis ar ekonominis egoizmas, yra pagrindinė „socialinės dinamikos“ jėga. Marxo formulė „Visų iki šiol egzistavusių visuomenių istorija yra klasių kovos istorija“[8] Platono istoricizmui tinka beveik taip pat kaip ir Marxo istoricizmui. Keturias būdingiausias epochas arba „politinio išsigimimo istorijos riboženklius“, o kartu ir „svarbiausias... egzistuojančių valstybių rūšis“[9] Platonas aprašo štai kaip: po tobulos valstybės pirmiausia atsiranda „timarchija“ arba „timokratija“, garbės ir šlovės siekiančių kilmingųjų valdžia; paskui atsiranda oligarchija, turtingųjų šeimų valdžia; „toliau eina pastarajai priešinga demokratija“, laisvės viešpatija, kur vyrauja neteisėtumas; ir paskiausiai atsiranda „tironija <...> ketvirta ir sunkiausia valstybės liga“[10].

Paskutinis sakinys rodo, kad Platonas istoriją, kuri, jo požiūriu, yra visuomenės irimo istorija, traktuoja kaip ligos istoriją: istorija yra pacientas, o, kaip matysime vėliau, politikas turi būti gydytojas (ir *vice versa*) – ligos išvarytojas, gelbėtojas. Kaip tipiškos ligos eigos aprašymas ne visada tinka

kiekvienam individualiam pacientui, taip ir Platono visuomenės irimo istorinė teorija nepretenduoja būti pritaikyta kiekvieno individualaus miesto raidai. Bet ja siekiama nusakyti ir raidos, dėl kurios pirmiausia atsiranda pagrindinės konstitucinio irimo formos, pradinę eigą, ir tipišką visuomenės kismo eigą[11]. Akivaizdu, kad Platonas siekė sukurti istorijos periodų sistemą, pagal kurią istoriją valdo evoliucijos dėsniai; kitaip tariant, jis siekė sukurti istoricistinę visuomenės teoriją. Šį bandymą atnaujino Rousseau, o padarė madingą Comte'as ir Millis, Hegelis ir Marxas. Bet turėdami galvoje anuo metu prieinamus istorinius faktus, negalime nepripažinti, kad Platono pasiūlyta istorinių epochų periodizavimo sistema nė kiek ne blogesnė už bet kurio naujųjų laikų istoricisto sistemą. (Svarbiausias skirtumas – istorijos eigos krypties vertinimas. Aristokratas Platonas pasmerkė savo atskleistą istorijos raidą, o šie naujųjų laikų autoriai sveikino ją, nes tikėjo istorinės pažangos dėsniu.)

Prieš pradėdamas išsamiai aptarti Platono tobuląją valstybę, aš trumpai apžvelgsiu, kaip jis nagrinėjo ekonominių motyvų ir klasių kovos vaidmenį pereinant nuo vienos yrančios valstybės formos prie kitos. Pirmoji forma, į kurią išsigimsta tobula valstybė, timokratija, garbės trokštančių kilmingųjų valdžia, pasak Platono, beveik visais aspektais panaši į pačią tobulą valstybę. Svarbu pažymėti, kad šią geriausią ir seniausią iš visų egzistuojančių valstybių Platonas atvirai tapatino su dorėniška Spartos ir Kretos valstybine santvarka, ir kad šios dvi gentinės aristokratinės santvarkos iš tikrųjų atstovauja seniausioms Graikijos politinio gyvenimo formoms. Tai, ką Platonas puikiai papasakojo apie Spartos ir Kretos valstybinę santvarką, dažniausiai pateikiama ten, kur jis aprašinėja geriausią arba tobulą valstybę, į kurią tokia panaši timokratija. (Sukurdamas Spartos ir tobulos valstybės panašumo doktriną, Platonas tapo vienu iš geriausių propagandistų, įtvirtinusių tai, ką aš pavadinčiau „Didžiuoju Spartos mitu" – senu ir įtakingu mitu apie Spartos valstybinės santvarkos ir gyvenimo būdo pranašumą.)

Svarbiausias skirtumas tarp geriausios arba idealios valstybės ir timokratijos yra tas, kad timokratijoje esama nestabilumo elemento; kadaise vieninga patriarchalinė viešpataujanti klasė dabar yra susiskaldžiusi ir kaip tik šis susiskaldymas stumia žengti kitą žingsnį, išsigimti į oligarchiją. Susiskaldymą sukelia garbės troškimas. „Pirmiausia, – sako Platonas, pasakodamas apie jauną timokratą, – jis girdi motiną skundžiantis, kad jos vyras nesąs valdžioje..."[12] Šitaip tas jaunuolis pradeda trokšti garbės ir nori išsiskirti. Bet lemtingą reikšmę tolesniam kismui turi konkurencinės ir kaupiamosios socialinės tendencijos. „Ar nereikėtų paaiškinti, kokiu būdu iš timarchijos pereinama į

oligarchiją? – klausia Platonas. – <...> Bet juk ir aklam aišku, kaip vyksta šis perėjimas <...> Turtų susitelkimas paskirų žmonių rankose žudo timokratiją. Pirmiausia jie ieško, kaip juos panaudoti, ir keičia įstatymus, mažai jų paisydami; taip elgiasi ir jie patys, ir jų žmonos <...>; o paskui <...> žiūrėdami, kuo kuris pranašesnis, ir varžydamiesi vienas su kitu, jie visus piliečius padaro panašius į save." Šitaip kyla pirmasis klasinis konfliktas: tarp dorybės ir pinigų arba tarp senovinio feodalinio paprastumo ir naujoviško turto godulio. Perėjimas į oligarchiją pasibaigia, kai turtingieji priima įstatymą, kuris „Tiems, kurie neturi nustatyto turto, neleidžia dalyvauti valdžioje. Tokia santvarka įvedama arba ginklu, arba įbauginus piliečius..."

Atsiradus oligarchijai, prieinama galimo pilietinio karo tarp oligarchų ir vargingesnių klasių būklė: „Panašiai kaip liguistam kūnui užtenka mažiausio išorinio sukrėtimo, kad apsirgtų, o kartais jame atsiranda sutrikimų ir be išorinių priežasčių, taip ir panašioje būklėje esanti valstybė dėl mažiausios dingsties suserga ir kariauja pati su savimi; be to, kai kurie jos piliečiai pasikviečia į pagalbą kurią nors oligarchinę valstybę, o kiti – demokratinę, tačiau kartais vidaus karas kyla ir be išorinio įsikišimo"[13]. Šis pilietinis karas atveda prie demokratijos: „Demokratija, mano nuomone, įsigali tada, kai vargšai, nugalėję savo priešus, vienus iš jų išžudo, kitus ištremia, o visus kitus sulygina pilietinių teisių ir valstybės valdymo atžvilgiu – valstybinės pareigos demokratijoje dažniausiai skirstomos burtų keliu".

Platonas apibūdina demokratiją ryškiai, bet šis apibūdinimas yra labai priešiška ir neteisinga Atėnų politinio gyvenimo ir demokratinių įsitikinimų, kuriuos puikiai išreiškė Periklis, apytikriai prieš trejus metus iki Platono gimimo, parodija. (Periklio programa aptariama vėliau, 10 skyriuje[14].) Platono pateiktas demokratijos apibūdinimas yra puikus politinės propagandos pavyzdys, ir nesunku įsivaizduoti, kiek žalos jis padarė, jeigu turėsime galvoje, kad, pavyzdžiui, net toks žmogus kaip J. Adamas, iškilus mokslininkas ir *Valstybės* leidėjas, neįstengė atsispirti savo gimtąjį miestą smerkiančio Platono retorikai. „Platono pateiktas demokratinio žmogaus atsiradimo aprašymas, – teigia Adamas[15], – yra vienas iškiliausių ir puikiausių tekstų visoje literatūroje, tiek senovinėje, tiek moderniojoje". O kai tas pats rašytojas toliau priduria: „demokratinio žmogaus kaip žmonių visuomenės chameleono paveikslas *nutapytas visiems laikams*", tampa aišku, kad Platonui pavyko nuteikti prieš demokratiją bent jau šį mąstytoją, ir galima tik spėlioti, kiek žalos tie bjaurūs aprašymai padarė ne tokiems iškiliems nekritiškiems protams...

Dažnai atrodo, kad kai Platono stilius, tariant Adamo žodžiais, „tampa didingų minčių, vaizdų ir žodžių tvanu“[16], jam prireikia skraistės, uždengiančios į draiskalus ir skudurus panašią argumentaciją, ar net, kaip šiuo atveju, visišką racionalių argumentų nebuvimą. Vietoje argumentų Platonas plūstasi, laisvę tapatina su neteisėtumu, išsilaisvinimą – su palaidumu, o lygybę prieš įstatymą – su betvarke. Demokratai vadinami ištvirkėliais, šykštuoliais, akiplėšomis, įstatymų laužytojais, begėdžiais, žiauriais plėšrūnais, savo įgeidžių vergais, gyvenančiais tik savo malonumų ir nešvarių geidulių tenkinimui. („Jie prisikemša savo pilvus, lyg galvijai“, – šitaip tai apibūdino Herakleitas.) Platonas demokratus kaltina taip: „<...> jie nugalės mūšyje su taupiuoju pradu ir, pavadinę gėdą kvailyste, išvys ją, nuplėšę jai garbę, o nuosaikumą pavadins ištižimu ir, apdrabstę purvais, išmes lauk“[17] ir t. t. „Be to, dar visokios kitos smulkmenos, – sako Platonas, kai jo gražbylystės srautas pradeda slūgti: – mokytojas bijosi mokinių ir pataikauja jiems... o seniai, prisitaikydami prie jaunųjų, nuolat pokštauja ir tauškia niekus, mėgdžioja jaunuolius, kad neatrodytų niūrūs ir valdingi“. (Platonas, Akademijos galva, šiuos žodžius įdeda į Sokrato lūpas, užmiršdamas, kad Sokratas niekada nebuvo mokytoju ir kad net senatvėje jis niekada nebuvo nei surūgęs, nei valdingas. Bendraudamas su jaunuoliais, jis būdavo linkęs ne „nusileisti iš aukštybių“, o juos, pavyzdžiui, jaunąjį Platoną, laikyti partneriais ir bičiuliais. Galima spėti, kad pats Platonas buvo mažiau linkęs „nusileisti iš aukštybių“ ir svarstyti įvairius klausimus su savo mokiniais. „Bet didžiausia laisvė, kurią tokioje valstybėje turi liaudis, – tęsia Platonas, – tai, kad pirktieji vyrai ir pirktosios moterys nė kiek ne mažiau yra laisvi negu jų pirkėjai <...> O kai visa tai sudedi į krūvą, tai svarbiausias dalykas <...> yra tai, kad piliečių siela pasidaro be galo jautri netgi dėl smulkmenų; bet kokia prievarta kelia jų pasipiktinimą kaip neleistinas dalykas. Galų gale, kaip žinai, jie ims nepaisyti net įstatymų – nei rašytų, nei nerašytų, – kad tik niekas neturėtų jiems valdžios.“ Čia galų gale Platonas sumoka duoklę savo gimtajam miestui, nors ir nenoromis. Vienu didžiausių Atėnų demokratijos privalumų visiems laikams bus tai, kad šiame mieste su vergais buvo elgiamasi humaniškai ir kad, nepaisant antihumaniškos filosofų, tokių kaip pats Platonas ir Aristotelis, propagandos, Atėnai buvo visai netoli nuo vergijos panaikinimo[18].

Daug vertingesnis, nors irgi įkvėptas neapykantos, yra Platono nupieštas tironijos, ir ypač perėjimo į ją, paveikslas. Platonas pabrėžia, kad pasakoja apie tokius dalykus, kuriuos matė pats[19]. Be abejonės, tai užuomina apie patyrimą, kurį Platonas įgijo Dionisijo Vyresniojo, Sirakūzų tirono, dvare.

Platonas sako, kad perėjimas nuo demokratijos prie tironijos būna lengviausias, kai atsiranda liaudies vadas, žinantis, kaip pasinaudoti klasiniais prieštaravimais tarp skurdžių ir turtingųjų, atsirandančiais demokratinėje valstybėje, ir sugebantis surinkti asmens sargybinių būrį arba savo armiją. Žmonės, iš pradžių jį garbinę kaip kovotoją už laisvę, netrukus pavergiami, o paskui turi už jį kautis, nes „jis pirmiausia įtraukia piliečius į karus, kad liaudžiai būtų reikalingas vadas“[20]. Įsigalėjus tironijai, atsiranda pati niekingiausia valstybė.

Labai panašų įvairių valdymo formų aprašymą galima rasti *Politike*, kur Platonas aptaria „tironų ir karalių, oligarchijų, aristokratijų ir demokratijų atsiradimą“[21]. Mes vėl matome, kad įvairios egzistuojančios valdymo formos aiškinamos kaip tikrojo valstybės modelio ar Formos, tobulos valstybės, visų pamėgdžiojimų mato, prastos kopijos, ir teigiama, kad tobula valstybė egzistavusi senovėje Dzeuso tėvo Krono laikais. Bet, kitaip negu *Valstybėje,* čia Platonas išskiria šešis sugedusių valstybių tipus, tik šis skirtumas nėra svarbus, ypač jei prisiminsime, jog *Valstybėje* Platonas sako[22], kad, be keturių valstybių tipų, esama tarpinių formų. *Politike* šeši valstybių tipai atsiranda dėl to, kad iš pradžių išskiriamos trys valdymo formos – vieno žmogaus valdžia, mažumos valdžia ir daugumos valdžia; kiekvienas iš šių tipų suskirstomas dar į du tipus, vienas iš kurių yra palyginti geras, o kitas palyginti blogas, nelygu tai, ar tiksliai, ar netiksliai jie atitinka „vienintelį tikrą originalą“, pamėgdžiodami ir išsaugodami senovinius įstatymus[23]. Šitaip išskiriamos trys konservatyvios arba teisėtos ir trys visai sugedusios arba neteisėtos valstybės formos. Monarchija, aristokratija ir konservatyvioji demokratijos forma yra teisėtos tobulos valstybės kopijos, kurių išdėstymo tvarka priklauso nuo jų ir originalo atitikimo laipsnio. Bet demokratija išsigimsta į neteisėtą formą ir degraduoja toliau, pereidama į oligarchiją, neteisėtą mažumos valdymą, o paskui į neteisėtą vieno asmens valdymą, tironiją, kuri, kaip Platonas sako *Valstybėje*, yra blogiausia valdymo forma.

Kad tironija, pati blogiausia valstybės forma, nebūtinai turi būti raidos pabaiga, galima suprasti iš tos *Įstatymų* pastraipos, kuri iš dalies pakartoja, o iš dalies papildo *Politike* esantį pasakojimą[24]. „Duokite man valstybę, valdomą jauno tirono, – sako Platonas, – kuriam pavyko gyventi vienu metu su didžiu įstatymų leidėju ir dėl laimingo atsitiktinumo susitikti su juo. Ką geresnio galėtų padaryti dievas miestui, kurį nori padaryti laimingą?“ Šitaip gali būti pertvarkyta tironija, pati blogiausia valstybės forma. (Ši mintis atitinka anksčiau cituotą pastabą iš *Įstatymų*, kad kiekvienas pasikeitimas yra blogis, „išskyrus blogo dalyko pasikeitimą“. Beveik neabejotina, kad, pa-

sakodamas apie didį įstatymų leidėją ir jauną tironą, Platonas galvojo apie save ir savo eksperimentus su jaunais tironais, ypač savo pastangas reformuoti Dionisijo Jaunesniojo tironiją Sirakūzuose. Apie šiuos nepavykusius eksperimentus bus kalbama vėliau.)

Vienas svarbiausių Platono išskleistos politinio vystymosi analizės tikslų – nustatyti bet kokių istorinių permainų varomąją jėgą. *Įstatymuose* istorinės apžvalgos atvirai imamasi siekiant kaip tik tokio tikslo: „Ar per tą laiką neatsirado tūkstančiai miestų... ir ar kiekviename iš jų nebuvo įsigalėję visų rūšių valdymo formos?.. Jei įmanoma, pamėginkime surasti šių dažnų permainų priežastį. Tikiuosi, kad šitaip galime atskleisti ir santvarkų gimimo, ir jų pasikeitimų paslaptį“[25]. Aiškindamasis šiuos dalykus, Platonas atranda sociologinį dėsnį, pagal kurį vidinė nesantaika, ekonominių klasinių interesų antagonizmo kurstoma klasių kova yra visų politinių revoliucijų varomoji jėga. Bet Platonas dar patikslina šio pamatinio dėsnio formuluotę. Jis pabrėžia, jog tik vidinis valdančiosios klasės irimas gali ją taip susilpninti, kad jos viešpatavimas gali būti palaužtas. „Na, tai pamėginkime paaiškinti, kokiu būdu iš aristokratijos atsiranda timokratija. Galbūt viskas labai paprasta, ir pasikeitimai valstybėje vyksta dėl tos jos dalies, kuri turi savo rankose valdžią, kai jos viduje kyla nesutarimų ir vaidų“, – taip Platonas sako *Valstybėje*[26]. O *Įstatymuose* jis sako (galimas daiktas, turėdamas galvoje šią pastraipą *Valstybėje*) štai ką: „Kas gali sugriauti karaliaus valdžią ar kokią nors kitą valdymo formą, jei ne patys valdovai? Ar neužmiršome, ką pasakėme anksčiau, kai aną dieną svarstėme šį dalyką?“ Šis sociologinis dėsnis, taip pat ir teiginys, kad ekonominiai interesai yra svarbiausios irimo priežastys, yra Platono istorijos filosofijos raktas. Negana to, tai sąlygų, reikalingų pasiekti politinei pusiausvyrai, t. y. sustabdyti politinėms permainoms, analizės raktas. Platonas taria, kad šios sąlygos egzistavo geriausioje arba tobuliausioje senovės laikų valstybėje.

III

Platono tobulos arba geriausios valstybės koncepcija paprastai interpretuojama kaip utopinė progresistinė programa. Nepaisant *Valstybėje*, *Timajuje* ir *Kritijuje* nuolat pasikartojančių Platono tvirtinimų, kad kalbama apie tolimą praeitį, ir panašių pastraipų *Įstatymuose*, kur atsiskleidžia Platono istoriniai tikslai, dažnai sakoma, kad Platonas norėjo užmaskuotu pavidalu nupiešti ateities paveikslą. Bet aš manau, kad Platonas turėjo galvoje tai, ką tiesiai

pasakė, ir kad daugelis jo geriausios valstybės bruožų, ypač išryškintų *Valstybės* antrojoje, trečiojoje ir ketvirtojoje knygoje, paties Platono traktuojami (kaip ir pasakojimai apie senovės visuomenę *Politike* ir *Įstatymuose*) kaip istoriniai ar, galimas daiktas, priešistoriniai[27]. Galbūt to negalima pasakyti apie visus jo geriausios valstybės bruožus. Pavyzdžiui, kalbėdamas apie filosofų karaliavimą (aprašytą penktojoje, šeštojoje ir septintojoje *Valstybės* knygose), Platonas pats sako, kad jis įmanomas tik „Dangaus mieste", belaikiame Formų ar Idėjų pasaulyje. Šie sąmoningai neistoriški jo koncepcijos elementai bus aptariami vėliau, kai nagrinėsime Platono etinius ir politinius idealus. Žinoma, galima būti tikriems, kad, aprašinėdamas pradines arba senovines santvarkas, Platonas nesiekė duoti tikslaus istorinio jų vaizdo; jis tikrai žinojo, kad tam neturi pakankamai duomenų. Tačiau esu įsitikinęs, kad jis labai uoliai stengėsi atkurti kuo tikslesnį senovinių gentinio gyvenimo formų vaizdą. Abejoti tuo neturime jokio pagrindo, ypač turėdami galvoje tai, kad jo pastangos daugeliu požiūriu buvo labai sėkmingos. Vargu ar galėtų būti kitaip, nes tą paveikslą Platonas nupiešė, orientuodamasis į idealizuotą senovinių Kretos ir Spartos aristokratijų santvarką. Turėdamas tikslią sociologinę intuiciją, jis matė, kad šios formos buvo ne tik pasenusios, bet ir suakmenėjusios, sustingusios; kad jos buvo dar senesnės formos liekanos. Ir jis priėjo išvadą, kad toji dar senesnė forma turėjo būti dar patvaresnė, dar patikimiau sustingdyta. Tą labai seną ir todėl labai gerą ir labai patvarią valstybę jis bandė rekonstruoti taip, kad parodytų, kodėl joje nebūta susiskaldymo, kaip joje buvo išvengiama klasių kovos ir kaip ekonominių interesų įtaka šioje valstybėje buvo minimalizuota ir gerai kontroliuojama. Štai tokie svarbiausi Platono geriausios valstybės rekonstrukcijos tikslai.

Kaipgi Platonas sprendžia galimybės išvengti klasių kovos problemą? Jei jis būtų buvęs progresistas, galimas daiktas, jam būtų šovusi į galvą beklasės, egalitarinės visuomenės idėja; juk, kaip rodo, pavyzdžiui, paties Platono pateikiama Atėnų demokratijos parodija, Atėnuose būta stiprių egalitarinių tendencijų. Bet jis norėjo ne sugalvoti būsimos valstybės modelį, o rekonstruoti buvusios valstybės santvarką – Spartos valstybės pirmtaką, valstybę, kurios pagrindas tikrai nebuvo beklasė visuomenė. Tai buvo vergovinė valstybė, kuri – pagal Platono geriausios valstybės idealą – buvo pagrįsta griežčiausiais klasiniais skirtumais. Tai kartų principu grindžiama valstybė. Problema – kaip išvengti klasių karo – išsprendžiama ne panaikinant klases, o viešpataujančiai klasei suteikiant nepajudinamą pranašumą. Kaip ir Spartoje, tik viešpataujančios klasės atstovams leidžiama nešiotis ginklą, tik viešpataujanti

klasė turi politines ar kitokias teises, tik ji gauna išsilavinimą, t. y. specializuotą mokymą, kurio dėka formuojami įgūdžiai prižiūrėti savo žmones-avis arba žmones-galvijus. (Tiesą sakant, absoliutus viešpataujančios klasės pranašumas Platoną šiek tiek trikdė; jis būgštauja, kad tos klasės nariai „<...> taip augina šunis kaimenėms saugoti, kad šie dėl nepaklusnumo arba iš bado, arba dėl blogo įpročio daro avims bloga ir yra panašūs ne į šunis, o į vilkus“[28]. Šią problemą kiek vėliau nagrinėsime šiame skyriuje.) Kol viešpataujanti klasė vieninga, jos viešpatavimui priešintis negali niekas, o todėl neįmanomas klasių karas.

Savo geriausioje valstybėje Platonas išskiria tris klases: valdovus, ginkluotus jų padėjėjus ir darbininkų klasę. Tačiau iš tikrųjų esama tik dviejų kastų: karinės kastos – ginkluotų ir išauklėtų valdovų – bei neginkluotų ir neišauklėtų valdinių, žmonių-avių kastos; juk valdovai yra ne atskira kasta, o tik seni ir išmintingi kariai, iškilę iš padėjėjų. Tą faktą, kad savo valdančiąją kastą Platonas suskirsto į dvi – valdovų ir padėjėjų – klases, bet kartu panašiai nesuskirsto darbininkų klasės, visų pirma lemia išskirtinis Platono dėmesys valdovams. Darbininkai, pirkliai ir t. t. jo išvis nedomina, nes jie yra tik žmonės-galvijai, kurių vienintelė funkcija – patenkinti viešpataujančios klasės medžiagines reikmes. Platonas toks radikalus, kad net draudžia savo valdovams leisti įstatymus šios klasės žmonėms ir rūpintis smulkiomis jų problemomis[29]. Štai kodėl mūsų turima informacija apie žemesniąsias klases yra tokia ribota. Tačiau šį bei tą Platonas apie jas pasako. „Tai žmonės, kurie dvasiniu atžvilgiu nelabai verti būti bendrijoje, bet jie turi daug fizinės jėgos ir gali dirbti sunkius darbus.“ Kadangi ši bjauri pastaba kartais paguodžiamai komentuojama taip, kad, girdi, Platonas į savo miestą neįsileidžia vergų, turiu pažymėti, kad toks požiūris yra klaidingas. Teisybė, kad kitoje vietoje Platonas tiesiogiai aptaria vergų padėtį savo geriausioje valstybėje, teisybė ir tai, kad jis sako, jog žodžio „vergas“ geriau būtų vengti, ir kad darbininkus reikėtų vadinti „pagalbininkais“ ar net „tarnautojais“. Bet šitaip daroma propagandiniais sumetimais. Platonas niekur net neužsimena, kad vergovės institucija turi būti panaikinta ar sušvelninta. Priešingai, Platonas tik niekina „minkštaširdžius“ Atėnų demokratus, rėmusius abolicionistų sąjūdį. Jis visiškai aiškiai apie tai pasako, pavyzdžiui, pasakodamas apie timokratiją, antrą pagal gerumą valstybę, einančią tuojau po geriausios valstybės. Štai ką jis sako apie timokratinį žmogų: „Toks žmogus vergams yra labai kietas, nors jų neniekina taip labai, kaip niekintų gerai išlavintas žmogus“. Tačiau kadangi tik geriausiame mieste gaunamas išsilavinimas yra geresnis už timokratinį,

mums tenka daryti išvadą, kad Platono geriausiajame mieste esama vergų ir kad su jais žiauriai nesielgiama, bet jie gerokai niekinami. Nuoširdžiai juos niekindamas Platonas apie juos plačiai nekalba. Šią išvadą visiškai patvirtina tas faktas, kad *Valstybės* pastraipa, kurioje kritikuojama tokia praktika, kai graikai pavergia graikus, baigiasi tiesioginiu barbarų pavergimo palaikymu, ir „mūsų piliečiams", t. y. geriausiojo miesto piliečiams, rekomenduojama elgtis „su barbarais – taip, kaip dabar graikai elgiasi su graikais". Be to, šią išvadą patvirtina *Įstatymų* turinys ir šiame dialoge išreikštas pats nežmoniškiausias požiūris į vergus.

Kadangi tik viešpataujanti klasė turi politinę valdžią, kurią, be kita ko, ji naudoja pažaboti žmonėms-galvijams, kad jie netaptų pavojingi, tai valstybės išsaugojimo problema sutampa su vidinio viešpataujančios klasės vieningumo išsaugojimo problema. Kaip gali būti išsaugota valdovų vienybė? Pirmiausia auklėjant ir taikant kitokias psichologinio poveikio priemones, bet svarbiausia – pašalinant ekonominius interesus, galinčius sukelti nesantaiką. Šitoks ekonominis santūrumas pasiekiamas ir kontroliuojamas įvedant komunizmą, t. y. panaikinant privatinę nuosavybę, ypač teisę turėti brangiųjų metalų. (Turėti brangiųjų metalų buvo draudžiama Spartoje.) Komunizmas įvedamas tik viešpataujančioje klasėje, kurios vieningumą ir reikia apsaugoti; vaidai tarp valdinių neverti dėmesio. Kadangi visa nuosavybė yra bendra, moterys ir vaikai taip pat turi būti bendri. Joks viešpataujančios klasės narys neturi žinoti, kas yra jo vaikai ar tėvai. Šeima turi būti panaikinta ar, veikiau, išplėsta, kad apimtų visą karių klasę. Priešingu atveju šeimyniniai saitai gali tapti potencialiu nesantaikos šaltiniu; todėl reikia, kad „<...> visi kiekvieną jų laikytų sau gimininga, visus, kurie gimė maždaug tose pačiose amžiaus ribose, vadintų seserimis ir broliais, visus, kurie gimė anksčiau – tėvais ir seneliais, tuos, kurie gimė vėliau, – vaikais ir vaikaičiais"[30]. (Šis siūlymas nebuvo nei toks naujas, nei toks revoliucingas, kaip gali pasirodyti; reikia tik prisiminti Spartoje priimtus šeimos gyvenimo apribojimus, pavyzdžiui, privataus valgymo draudimą, kurį Platonas dažnai vadina „bendro maitinimosi" institucija.) Tačiau net bendros moterų ir vaikų nuosavybės nepakanka tam, kad viešpataujanti klasė būtų apsaugota nuo ekonominių pavojų. Būtina vengti ne tik skurdo, bet ir pertekliaus. Ir viena, ir kita kelia pavojų vienybei: skurdas pavojingas todėl, kad stumia žmones imtis desperatiškų priemonių patenkinti savo reikmėms; perteklius – todėl, kad daugiausia permainų atsiranda dėl gėrybių gausos ir turto, skatinančio pavojingus eksperimentus. Tik komunis-

tinė sistema, kur nesama nei didelio nepritekliaus, nei didelio turtingumo, ekonominius interesus gali minimizuoti ir užtikrinti viešpataujančios klasės vienybę.

Taigi Platono geriausiojo miesto viešpataujančios kastos komunistinę santvarką galima kildinti iš jo pamatinio sociologinio kismo dėsnio. Komunizmas yra būtina politinio stabilumo sąlyga, o stabilumas yra pamatinė tokio miesto egzistavimo sąlyga. Tačiau tai nors ir būtina, bet nepakankama sąlyga. Kad viešpataujanti klasė iš tikrųjų galėtų jaustis vieninga, kad ji jaustųsi kaip viena gentis, t. y. kaip viena didelė šeima, išorinis spaudimas yra toks pat būtinas, kaip ir saitai tarp tos klasės narių. Šitokį spaudimą galima užsitikrinti išrausiant ir platinant prarają tarp valdovų ir valdinių. Juo stipresnis jutimas, kad valdiniai yra kitokios, o sykiu – žemesnės rasės, juo stipresnis bus valdovų vieningumo jausmas. Šitaip prieiname pamatinį principą, skelbiantį – tiesa, po tam tikrų svyravimų, – kad klasės neturi maišytis: „Taigi tų trijų luomų kišimasis į svetimus reikalus, – sako Platonas, – ir perėjimas iš vieno luomo į kitą labai žalingas valstybei – šitai galėtume pavadinti didžiausiu nusikaltimu“[31]. Bet toks griežtas klasių atskyrimas turi būti pateisintas, o šitoks pateisinimas gali būti pagrįstas tik remiantis prielaida, kad valdovai yra pranašesni už valdinius. Todėl Platonas bando pateisinti savąjį klasių atskyrimą trejopo valdovų pranašumo prieš valdinius – rasinio, išsilavinimo ir vertybių skalės – prielaida. Platono moraliniai vertinimai, žinoma, sutampantys su jo geriausios valstybės valdovų moraliniais vertinimais, bus aptariami 6, 7 ir 8 skyriuose. Todėl dabar apsiribosiu tik kai kuriomis jo mintimis apie viešpataujančios klasės kilmę, veisimą ir auklėjimą. (Prieš pereidamas prie šių klausimų, norėčiau išreikšti įsitikinimą, kad asmeninis pranašumas, kad ir koks jis būtų – rasinis, intelektualinis, moralinis ar išsilavinimo, niekada negali pagrįsti pretenzijų į politines prerogatyvas, net jei toks pranašumas galėtų būti įrodytas. Dauguma civilizuotų šalių žmonių šiandien yra įsitikinę, kad rasinis pranašumas yra mitas; bet net jeigu šis pranašumas ir būtų įrodytas, jis neturėtų paskatinti pripažinti kokias nors ypatingas politines teises, nors ir galėtų skatinti pranašesnius asmenis prisiimti ypatingą moralinę atsakomybę. Panašių dalykų reikia reikalauti iš tų žmonių, kurie yra pranašesni intelektualiniu, moraliniu ir išsilavinimo požiūriu; aš visada manau, kad priešingos kai kurių intelektualų ir moralistų pretenzijos parodo tik tai, koks prastas jų išsilavinimas, jei jis jiems nepadėjo suvokti savo ribų ir savo fariziejiškumo.)

I V

Norėdami suprasti Platono požiūrį į viešpataujančios klasės kilmę, veisimą ir auklėjimą, turime neišleisti iš akių dviejų svarbiausių mūsų analizės momentų. Pirma, privalome turėti galvoje, kad Platonas rekonstruoja praeities miestą, nors šis miestas susijęs su dabartimi tokiu būdu, kad tam tikri jo bruožai dar pastebimi egzistuojančiose valstybėse, pavyzdžiui, Spartoje; antra, kad jis rekonstruoja savąjį miestą, atsižvelgdamas į jo stabilumo sąlygas, ir kad tokio stabilumo garantijų jis ieško tik viešpataujančioje klasėje, tiksliau pasakius – jos vienybėje ir galybėje.

Kai dėl viešpataujančios klasės kilmės, reikia priminti, kad *Politike* Platonas kalba apie epochą, net ankstesnę už jo geriausiąją valstybę, kai „pats dievas ganė žmones, valdė juos, lygiai kaip žmogus... vis dar valdo gyvulius. Moterų ir vaikų nuosavybės... nebūta“[32]. Šioje pastraipoje Platonas turi galvoje ne tik paprasčiausią gerą piemenį; atsižvelgiant į tai, ką jis pasakoja *Įstatymuose*, šiuos žodžius galima interpretuoti beveik paraidžiui. Juk mums sakoma, kad šitokia senovinė visuomenė, ankstesnė net už pirmąjį ir geriausiąjį miestą, buvo patriarcho valdoma kalnų piemenų klajoklių bendruomenė. „Valstybė atsirado, – sako Platonas apie laikotarpį iki pirmojo sėslaus įsikūrimo, – ...kaip seniausio asmens valdžia, o jis valdžią paveldėjo iš savo tėvo ar motinos; visi kiti sekė jam iš paskos, lyg paukščiai sudarydami vieną būrį, valdomą patriarcho ir karaliaus, kurio karaliavimas pats teisingiausias iš visų karališkos valdžios formų“. Toliau sakoma, kad šitos klajoklių gentys sėsliai įsikūrė Peloponeso miestuose, ypač Spartoje, ir buvo vadinamos „dorėnais“. Kaip tai atsitiko, lieka ne visai aišku, bet Platono dvejonės tampa aiškios, kai užsimenama, kad šis „sėslus apsigyvenimas“ iš tikrųjų buvo prievartinis pajungimas. Kiek mums žinoma, Platonas pasakoja tikrą dorėnų apsigyvenimo Peloponese istoriją. Todėl galime pagrįstai manyti, kad Platonas savo papasakotą istoriją suvokė kaip rimtą priešistorinių įvykių aprašymą, taigi ne tik kaip dorėnų valdovų rasės kilmės, bet ir kaip jų valdinių-galvijų, t. y. čiabuvių gyventojų, kilmės aprašymą. Panašioje pastraipoje dialoge *Valstybė* Platonas pateikia mitologinį, tačiau labai tikslų paties užkariavimo aprašymą, pasakodamas apie „gimusiųjų iš žemės“, geriausiojo miesto viešpataujančios klasės, kilmę. (Gimusiųjų iš žemės mitas kitu požiūriu bus aptariamas 8 skyriuje.) Jų pergalingas žygis į miestą, anksčiau įkurtą pirklių ir darbininkų, aprašomas šitaip: „O mes apginkluokime tuos iš žemės gimusius žmones ir veskime juos į priekį, valdovams vadovaujant. Tegul jie atėję pasirenka mies-

te geriausią vietą stovyklai, iš kur jiems būtų patogiausia laikyti gyventojus paklusnius, jei kas nenorėtų paklusti įstatymams, ir atremti išorės priešą, jei šis pultų lyg vilkas kaimenę." Šis trumpas, tačiau triumfo patosu paženklintas pasakojimas apie tai, kaip karinga užkariautojų orda (kuri *Politike* tapatinama su kalnų klajokliais piemenimis, gyvenusiais prieš atsirandant sėsliam gyvenimo būdui) pavergia sėslius gyventojus, turėtinas galvoje, kai interpretuosime Platono nuolat pabrėžiamą mintį, kad geri valdovai – dievai, pusdieviai ar sargybiniai – yra patriarchaliniai žmonių piemenys ir kad tikrasis politikos menas, valdymo menas, yra tam tikras piemenavimo menas, t. y. žmonių-galvijų tvarkymo ir tramdymo menas. Kaip tik šiame kontekste turime interpretuoti platoniškąją sargybinių veisimo ir auklėjimo sampratą, pagal kurią „sargybiniai turi būti tarsi sarginiai šunys, o valdovai – tarsi piemenys".

Platono geriausios valstybės sargybinių, vadinasi, ir viešpataujančios klasės, veisimas ir lavinimas, kaip ir ginklo nešiojimasis, yra klasės simbolis, o todėl ir klasės prerogatyva[33]. Be to, veisimas ir lavinimas nėra tušti simboliai, bet, panašiai kaip ginklai, klasinio valdymo instrumentai, būtini tam, kad būtų išsaugotas šios klasės viešpatavimo stabilumas. Platonas juos traktuoja vien tik šiuo požiūriu, t. y. kaip galingus politinius ginklus, kaip naudingas žmonių-galvijų ganymo bei viešpataujančios klasės vienybės išsaugojimo priemones.

Kad šis tikslas būtų pasiektas, svarbu, kad viešpataujanti klasė jaustųsi pranašesnių viešpačių rase. „<...> sargybinių luomas turi būti grynas"[34], – sako Platonas (pagrįsdamas kūdikių žudymą) ir šiame kontekste pateikia rasistinį argumentą, kad, girdi, mes labai rūpinamės gyvulių veisimu, o nepaisome mūsų rasės veisimo reikmių. Nuo to laiko šis argumentas buvo kartojamas dažnai. (Kūdikių žudymas nebuvo Atėnų institucija; matydamas, kad kūdikiai buvo žudomi Spartoje eugenikos sumetimais, Platonas priėjo išvadą, kad ši institucija turi būti senovinė, o todėl gera.) Jis reikalauja, kad viešpačių rasės veisimui būtų taikomi tie patys principai, kuriuos patyręs veisėjas taiko šunims, arkliams ar paukščiams. „O jei šito nežiūrėsi, tai ar labai pablogės šunų ir paukščių veislė?" – klausia Platonas ir prieina išvadą, kad „ir žmonių giminėje yra taip pat". Rasiniai bruožai, kurių reikalaujama iš valdovo ar iš sargybinio, tiesą sakant, yra tokie pat kaip ir aviganio šuns. „Taigi <...> kariai turi būti geriau parengti. Jie turi būti budrūs kaip šunys..." – reikalauja Platonas ir klausia: „Ar tu manai, kad šiuo atžvilgiu yra skirtumas tarp geros veislės šuniuko ir jaunuolio iš geros šeimos?" Entuziastingai žavėdamasis šunimis, Platonas juos taip išaukština, kad net įžiūri juose „tikrą filoso-

fišką prigimtį", nes sako: „Argi siekimas pažinti ir išminties siekimas nėra tas pat?"

Platoną labiausiai trikdantis keblumas yra nulemtas to fakto, kad valdovai ir sargybiniai turi pasižymėti aršiu ir tuo pat metu švelniu būdu. Akivaizdu, jog jie turi būti veisiami taip, kad būtų aršūs, nes „<...> įniršis yra nesutramdomas ir nenugalimas ir ... kiekviena įniršio apimta siela yra bebaimė ir nepasiduodanti". Bet „<...> ar būdami tokio būdo, jie nebus žiaurūs ir vieni kitiems, ir kitiems piliečiams?"[35] Tikrai, „Baisiausias ir šlykščiausias dalykas – tai jeigu piemenys taip augina šunis kaimenėms saugoti, kad šie dėl nepaklusnumo arba iš bado, arba dėl blogo įpročio daro avims bloga ir yra panašūs ne į šunis, o į vilkus". Ši problema svarbi politinės pusiausvyros ar veikiau valstybės stabilumo požiūriu, nes Platonas nepasitikėjo įvairių klasių jėgų pusiausvyra, kuri būtų nestabili. Viešpačių klasės, jos savavališkos galybės ir jos žiaurumo kontrolė, paremta priešingos valdinių klasės jėgos, Platonui visai nepriimtina, nes viešpačių klasės pranašumas turi likti nepažeistas. Todėl vienintelė leistina viešpačių klasės kontrolė gali būti tik savikontrolė. Viešpataujanti klasė turi laikytis ekonominės abstinencijos, t. y. susilaikyti nuo nevaržomos ekonominės valdinių eksploatacijos, o kartu ji turi sugebėti susilaikyti nuo per didelio žiaurumo, bendraudama su valdiniais. Bet tai galima pasiekti tik jei jos prigimtinis aršumas atsveriamas jos švelnumo. Platonas tai laiko nemenka problema, nes „įniršis ir švelnumas yra vienas kitam priešingi". Sokrato lūpomis Platonas prisipažįsta, kad jis yra suglumęs, kol vėl neprisimena šuns. „Pamatęs nepažįstamą žmogų, šuo urzgia, nors prieš tai nebūtų patyręs iš jo nieko bloga, o pamatęs pažįstamą, vizgina uodegą, nors niekados nebūtų patyręs iš jo nieko gera", – sako jis. Šitaip įrodoma, kad „nepriekaištingas valstybės sargybinis turės būti iš prigimties siekiantis išminties, siekiantis pažinti, be to, aršus, vikrus ir stiprus". Šitaip Platonas kelia tikslą veisti viešpačių rasę ir parodo, kad tai įmanoma padaryti. O pats tikslas išvedamas iš sąlygų, kurių reikia palaikyti valstybės pastovumui, analizės.

Platono auklėjamasis tikslas yra lygiai toks pat. Jį lemia grynai politinis siekis stabilizuoti valstybę sulydant valdovų charakteryje aršųjį ir švelnųjį elementą. Du dalykai, kurių buvo mokomi graikų aukštesniųjų klasių vaikai, buvo gimnastika ir muzika (pastaroji, plačiausia šio žodžio prasme, aprėpė visas literatūrines studijas); Platonas juos susieja su dviem charakterio elementais, aršumu ir švelnumu. „Ar nesi pastebėjęs, – klausia Platonas[36], – kokio būdo būna tie, kurie visą gyvenimą skiria gimnastikai ir visai nesidomi

dailiaisiais menais, arba priešingai? <...> Taip, tie, kurie užsiima gimnastika, tampa grubesni negu dera, o tie, kurie domisi tik dailiaisiais menais, pasidaro per daug švelnūs... Mes teigiame, kad sargybiniai turi turėti abi šias įgimtas ypatybes... Matyt, kaip tik dėl šių dviejų žmogaus prigimties pusių koks nors, aš sakyčiau, dievas dovanojo žmonėms du menus – dailiuosius menus ir gimnastiką; bet dovanojo juos ne dėl kūno ir sielos (šitai nebent tik tarp kitko), o dėl žmoguje glūdinčių narsumo ir filosofinio pradų, kad tai įsitempdami, tai atsileisdami jiedu sudarytų deramą harmoniją". „Tai tokie yra mūsų mokymo ir auklėjimo būdai", – užbaigia savo analizę Platonas.

Nors švelnųjį sielos pradą Platonas tapatina su jos polinkiu į filosofiją ir nors paskutiniosiose *Valstybės* dalyse filosofijai skiriamas vyraujantis vaidmuo, jis visai nelinkęs teikti pirmenybę švelniajam sielos pradui, arba muzikiniam, t. y. literatūriniam, išsilavinimui. Jo nešališkumas dviejų pradų pusiausvyros atžvilgiu ypač krenta į akis tada, kai jis ragina griežčiausiai apriboti literatūrinį lavinimą, palyginus su ta apimtimi, kuri Platono laikais buvo priimta Atėnuose. Žinoma, tai tik vienas bendro Platono nusiteikimo Spartos papročiams teikti pirmenybę prieš Atėnų papročius aspektas. (Kreta, kitas Platono provaizdis, prieš muziką buvo nusiteikusi net labiau negu Sparta[37].) Platoniškojo literatūrinio išsilavinimo politiniai principai pagrįsti paprastu lyginimu. Platonas matė, kad Sparta su savo žmonėmis-galvijais elgėsi pernelyg žiauriai, o tai, jo manymu, yra silpnumo jausmo simptomas ar net pasireiškimas[38], o todėl ir prasidedančio valdovų klasės išsigimimo simptomas. Kita vertus, Atėnai su vergais elgėsi pernelyg liberaliai ir minkštai. Todėl Platonas nusprendė, kad Sparta šiek tiek per daug susižavėjo gimnastika, o Atėnai, žinoma, aiškiai per daug – muzika. Šis paprastas skaičiavimas padėjo jam lengvai nustatyti tai, koks, jo manymu, turėtų būti tų dviejų pradų tikras matas, arba tikroji pusiausvyra geriausios valstybės auklėjimo srityje, ir suformuluoti auklėjimo politikos principus. Atėniečių atžvilgiu šitokia pusiausvyra reiškė ne ką kita, kaip reikalavimą panaikinti bet kokį literatūrinį lavinimą[39] orientuojantis į Spartą, kur bet koks literatūrinis reiškimasis buvo griežtai kontroliuojamas. Griežta cenzūra turi kontroliuoti ne tik poeziją, bet ir muziką įprastine šio žodžio prasme, ir tiek poezijos, tiek muzikos tikslas turi būti valstybės stabilumo stiprinimas; jos privalo padėti jaunuoliui geriau įsisąmoninti klasinę discipliną[40] ir šitaip ištikimiau tarnauti klasės interesams. Platonas net užmiršta, kad muzika turi švelninti jaunuolio įpročius, nes reikalauja įvesti tokias muzikos formas, kurios ugdo narsumą, t. y. aršumą. (Turint galvoje tai, kad Platonas buvo atėnietis, jo argumentai, skirti pačiai

muzikai, man atrodo beveik neįtikėtini dėl jų prietaringo nepakantumo, ypač juos lyginant su šviesesniu jo amžininkų požiūriu[41]. Tačiau netgi šiuo metu daugelis muzikantų palaiko jo pusę, galimas daiktas, todėl, kad jiems patinka aukšta Platono nuomonė apie muziką, t. y. apie jos politinę reikšmę. Tą patį galima pasakyti apie edukologus ir juo labiau apie filosofus, nes Platonas reikalauja, kad būtent jie valdytų valstybę. Šį reikalavimą svarstysime 8 skyriuje.)

Šis politinis principas, reguliuojantis sielos auklėjimą, būtent valstybės stabilumo išsaugojimas, reguliuoja ir fizinį lavinimą, kurio tikslas paprasčiausiai toks pat kaip ir Spartoje. Atėnų pilietis buvo auklėjamas visapusiškai, tuo tarpu Platonas reikalauja, kad viešpataujanti klasė būtų auklėjama kaip profesionalių kareivių, pasirengusių kovoti su vidiniais ir išoriniais valstybės priešais, klasė. Platonas dukart pabrėžia, kad abiejų lyčių vaikus „reikia imti į karą – žinoma, kaip žiūrovus, raitus, o kur saugu, leisti jiems pasižiūrėti ir iš arčiau; tegul paragauja kraujo tarsi šuniukai“[42]. Vienas mūsų dienų autorius, dabartinę totalitarinio auklėjimo sistemą pavadinęs „intensyvia ir nuolatine mobilizacijos forma“, labai gerai apibūdino visą Platono auklėjimo sistemą.

Tokie yra Platono geriausios ar pačios seniausios valstybės – miesto, su savo žmonėmis-galvijais besielgiančio lygiai taip pat, kaip išmintingas piemuo elgiasi su savo avimis – ne per daug žiauriai, bet su priderama panieka, – metmenys. Kaip Spartos visuomeninių institucijų ir jų stabilumo bei nestabilumo sąlygų analizė ir kaip bandymas rekonstruoti griežtesnes ir senovines gentinio gyvenimo formas, šis Platono nupieštas paveikslas yra tikrai puikus. (Šiame skyriuje nagrinėjamas tik jo aprašomasis aspektas. Etinius aspektus aptarsime vėliau.) Esu įsitikinęs, kad daugelis Platono minčių, paprastai traktuojamų tik kaip mitologinės ir utopinės spekuliacijos, gali būti interpretuojamos kaip tik taip, t. y. kaip sociologinis aprašymas ir sociologinė analizė. Pavyzdžiui, jei prisiminsime jo mitą apie pergalingą karingų ordų, pavergiančių sėslius gyventojus, žygį, būsime priversti tarti, kad aprašomosios sociologijos požiūriu šis mitas labai tikslus. Tiesą sakant, jį net galima interpretuoti kaip įdomios (nors, galimas daiktas, pernelyg bendros) šiuolaikinės valstybės atsiradimo teorijos, pagal kurią centralizuota ir organizuota valstybinė valdžia paprastai atsiranda kaip tokio užkariavimo padarinys, pirmąjį variantą[43]. Galimas daiktas, kad panašių aprašymų Platono raštuose daugiau, nei mums dabar atrodo.

V

Apibendrinkime. Siekdamas suprasti ir paaiškinti savo patirtą kintantį socialinį pasaulį, Platonas sukūrė labai išsamią sisteminę istoricistinę sociologiją. Egzistuojančias valstybes jis traktavo kaip yrančias nekintamos Formos arba Idėjos kopijas. Jis bandė rekonstruoti šią valstybės Formą arba Idėją ar bent jau nusakyti tokią visuomenę, kuri yra į ją panašiausia. Be senovinės tradicijos, kaip medžiagą rekonstrukcijai Platonas panaudojo Spartos ir Kretos socialinių institucijų analizės rezultatus. Šių valstybių visuomeninio gyvenimo formos buvo pačios seniausios Graikijoje, ir Platonas jose įžvelgė sustingusias dar senesnių gentinių visuomenių gyvenimo formas. Tačiau siekdamas tinkamai pasinaudoti šia medžiaga, jis turėjo surasti principą, kuriuo remiantis gerus, pradinius, senovinius egzistuojančių institucijų bruožus būtų galima atskirti nuo šių institucijų irimo simptomų. Šis principas – tai Platono politinių revoliucijų dėsnis, pagal kurį bet kokio visuomenės kismo pirminė priežastis yra viešpataujančios klasės skaldymasis ir jos atsidavimas ekonominiams reikalams. Todėl Platono geriausioji valstybė turėjo būti rekonstruota taip, kad iš jos būtų pašalintos visos skaldymosi bei irimo užuomazgos ir elementai, ir pašalinti kuo radikaliausiai. Tai reiškia, kad geriausioji valstybė turėjo būti sukurta iš Spartos valstybės elementų, neišleidžiant iš akių tų sąlygų, kurių reikia išsaugoti nepažeistai viešpataujančios klasės vienybei; ją užtikrina šios klasės susilaikymas nuo ekonomikos, jos veisimas ir auklėjimas.

Egzistuojančias visuomenes traktuodamas kaip iškreiptas idealios valstybės kopijas, kiek per bendrą Hesiodo požiūrį į žmonijos istoriją Platonas pagrindė teoriškai ir atskleidė jo praktinio pritaikymo galimybes. Jis sukūrė stulbinančiai realistišką istoricistinę teoriją, pagal kurią socialinių permainų priežastis glūdi herakleitiškajame vaide ir klasių nesantaikoje, kuri, jo įsitikinimu, yra ir varomoji, ir griaunamoji istorijos jėga. Šiais istoricistiniais principais Platonas pasinaudojo, aiškindamas graikų miestų-valstybių nuosmukį ir žlugimą ir ypač kritikuodamas demokratiją, kurią jis laikė išglebusia ir išsigimusia. Pridurkime, kad vėliau, *Įstatymuose*[44], šiais principais jis pasinaudojo aiškindamas ir Persijos imperijos nuosmukio bei žlugimo priežastis, šitaip duodamas pradžią ilgai dramatiškų pasakojimų apie imperijų ir civilizacijų nuosmukį ir žlugimą serijai. (Oswaldo Spenglerio žymusis *Europos saulėlydis,* galimas daiktas, yra blogiausias, bet ne paskutinis pasakojimas iš šios serijos[45].) Manau, kad visa tai galima traktuoti kaip mėginimą,

beje, patį įspūdingiausią mėginimą, paaiškinti ir suprasti gentinės visuomenės žlugimą, patirtą paties Platono; šis patyrimas yra panašus į tą patyrimą, kuris paskatino Herakleitą sukurti pirmąją kismo filosofiją.

Bet mūsiškė Platono aprašomosios sociologijos analizė dar nebaigta. Jo pasakojimai apie nuosmukį ir žlugimą, o kartu ir beveik visi vėlesni pasakojimai, atskleidžia mažų mažiausiai du svarbius momentus, kurių mes išsamiai neaptarėme. Tokias žlungančias visuomenes Platonas suvokė kaip savotišką organizmą, o patį nuosmukį – kaip procesą, panašų į senėjimą. Todėl jis buvo įsitikinęs, jog toks nuosmukis yra visai pelnytas ta prasme, kad moralinis puvimas, sielos nuopuolis ir suirimas neatskiriamas nuo socialinio kūno puvimo. Visa tai lemia Platono pirmojo pokyčio teoriją – pasakojimą apie Skaičių ir apie Žmogaus Nuopuolį. Šią teoriją ir jos ryšį su Formų ar Idėjų doktrina aptarsime kitame skyriuje.

Penktas skyrius

PRIGIMTIS IR SUTARTIS

Platonas nebuvo pirmasis filosofas, socialinius fenomenus nagrinėjęs mokslinio tyrinėjimo dvasia. Visuomenės mokslo pradmenų reikia ieškoti dar Protagoro, pirmojo iš didžiųjų mąstytojų, save vadinusių „sofistais“, kartoje. Šie pradmenys susiję su poreikiu nubrėžti perskyrą tarp dviejų skirtingų žmogaus aplinkos elementų – jo gamtinės aplinkos ir jo socialinės aplinkos. Tai tokia perskyra, kurią sunku nubrėžti ir suvokti; tai rodo faktas, kad net šiuo metu ši perskyra mūsų protuose nėra aiškiai nubrėžta. Šia perskyra buvo abejojama dar nuo Protagoro laikų. Atrodo, kad dauguma mūsų labai linkusi mūsiškės socialinės aplinkos ypatumus suvokti taip, tarsi jie būtų „natūralūs“.

Vienas svarbiausių senovinės gentinės arba „uždaros“ visuomenės magiškosios sąmonės bruožų yra tas, kad ši sąmonė linkusi tikėti, jog gyvenimas skleidžiasi nekintančių tabu, įstatymų ir papročių užburtame rate[1]; visi tie draudimai laikomi tokiais pat neišvengiamais kaip saulės patekėjimas, metų laikų kaita arba panašūs akivaizdūs pasikartojimai, pastebimi gamtoje. Ir tik sužlugus šiai magiškai „uždarai visuomenei“, galėjo atsirasti „gamtos“ ir „visuomenės“ skirtumo teorinė įžvalga.

I

Man atrodo, kad prieš nagrinėjant visą šį vyksmą, reikia aiškiai suvokti svarbią perskyrą. Tai perskyra tarp (a) *gamtinių dėsnių*, arba gamtos dėsnių, tokių kaip dėsniai, išreiškiantys saulės, mėnulio ir planetų judėjimą, metų laikų kaitą ir t. t., traukos dėsnis arba, tarkime, termodinamikos dėsnis, ir, kita vertus, (b) *normatyvinių įstatymų*, normų, draudimų, įsakymų, t. y. taisyklių, draudžiančių tam tikrus elgsenos būdus ar reikalaujančių jų; tai, pavyzdžiui, Dešimt Dievo įsakymų, teisinės normos, reguliuojančios parlamento narių rinkimų procedūrą, arba įstatymai, sudarantys Atėnų konstituciją.

Kadangi šiuos dalykus aptarti dažnai trukdo polinkis neįžiūrėti šios perskyros, apie ją reikėtų pasakyti dar keletą žodžių. Dėsnis (a) prasme – gamtinis dėsnis – nusako griežtą, nekintantį pasikartojimą, kuris arba iš tikrųjų pastebimas gamtoje (šiuo atveju dėsnis yra teisingas teiginys), arba gamtoje nepastebimas (šiuo atveju jis klaidingas). Jei nežinome, ar gamtos dėsnis yra teisingas, ar klaidingas, ir jei norime atkreipti dėmesį į tą netikrumą, dažnai jį vadiname hipoteze. Gamtos dėsnis nekinta; nesama jo išimčių. Juk jei susiduriame su kuo nors, kas jam prieštarauja, nesakome, kad tai yra išimtis ar dėsnio pasikeitimas, bet veikiau sakome, kad mūsų hipotezė nepasitvirtino, nes pasirodė, kad tarto griežto pasikartojimo nesama arba, kitaip tariant, kad tartas gamtos dėsnis buvo ne tikras gamtos dėsnis, o klaidingas teiginys. Kadangi gamtos dėsniai nesikeičia, jų negalima nei pažeisti, nei dirbtinai sukurti. Jie skleidžiasi už žmogaus kontrolės ribų, nors mes galime jais pasinaudoti techniniais tikslais, o jų neišmanymas ar nepaisymas gali mums pridaryti bėdų.

Visiškai kitokie yra (b) tipo dėsniai, t. y. normatyviniai dėsniai, įstatymai. Normatyvinis dėsnis, ar tai būtų teisinis aktas, ar moralinis priesakas, gali būti įvestas žmogaus. Tai reiškia, kad jį galima pakeisti. Jį galima traktuoti kaip gerą arba blogą, teisingą arba neteisingą, priimtiną arba nepriimtiną. Tačiau tik metaforiškai jis gali būti vadinamas „išreiškiančiu tiesą“ arba „klaidingu“, nes jis nenusako fakto, o tik nubrėžia mūsų elgesio kryptis. Jei toks dėsnis-įstatymas prasmingas ir reikšmingas, jį galima pažeisti; o jei jo negalima pažeisti, tada jis yra nereikalingas ir bereikšmis. Priesakas „Neišleisk daugiau pinigų, nei turi“ yra normatyvinis dėsnis; jis gali būti reikšmingas kaip moralinė ar teisinė norma ir yra juo reikšmingesnis, juo dažniau sulaužomas. Priesakas „Neišimk iš savo piniginės daugiau pinigų, negu jų ten yra“, imamas pažodžiui, gali būti traktuojamas irgi kaip normatyvinis dėsnis,

bet niekas tokios normos rimtai netraktuos kaip svarbaus moralės ar teisės sistemos elemento, nes šis priesakas negali būti sulaužytas. Jei esama reikšmingo normatyvinio dėsnio, tai jis visada nulemtas kontrolės iš žmogaus pusės – žmogaus veiksmų ir sprendimų. Paprastai jis nulemtas sprendimo įvesti sankcijas – bausti arba perspėti tuos, kurie laužo [normatyvinį] dėsnį.

Kaip ir dauguma mąstytojų ir ypač daug visuomenės mokslininkų, aš esu įsitikinęs, kad perskyra tarp dėsnių (a) prasme, t. y. teiginių, nusakančių pasikartojimus gamtoje, ir dėsnių (b) prasme, t. y. draudimo ar priesako tipo normų, yra pamatinė, ir kad šių dviejų tipų dėsniai neturi nieko bendro, išskyrus pavadinimą. Bet toks požiūris jokiu būdu nėra priimtinas visiems; priešingai, daugelis mąstytojų yra įsitikinę, kad esama normų – draudimų ar priesakų, – kurios yra „natūralios“, nes yra nustatytos pagal gamtinius dėsnius (a) prasme. Pavyzdžiui, sakoma, kad tam tikros teisinės normos atitinka žmogaus prigimtį, o todėl ir psichologinius gamtinius dėsnius (a) prasme, tuo tarpu kitos teisinės normos gali prieštarauti žmogaus prigimčiai, be to, priduriama, kad tos normos, kurios – kaip galima įrodyti – atitinka žmogaus prigimtį, tikrai nelabai skiriasi nuo gamtinių dėsnių (a) prasme. Kiti sako, kad gamtiniai dėsniai (a) prasme tikrai labai panašūs į normatyvinius dėsnius, nes juos nustatė visatos Kūrėjo valia ar sprendimas; toks požiūris, be abejonės, neturi nieko bendro su pradine normatyvinio žodžio „dėsnis“ vartosena, kai „dėsnis“ buvo traktuojamas kaip (a) tipo dėsnis. Bet prieš juos svarstant, iš pradžių būtina nubrėžti perskyrą tarp dėsnių (a) prasme ir dėsnių (b) prasme ir nepainioti problemos dėl prastos terminologijos. Todėl terminą „gamtiniai dėsniai“ mes taikysime tik (a) tipo dėsniams ir jo netaikysime visoms toms normoms, kurios, kaip tariama, yra „natūralios“ viena ar kita prasme. Šios painiavos nesunku išvengti, nes nesunku kalbėti apie „natūralias teises ir pareigas“ arba apie „natūralias normas“, jei tik norime pabrėžti „natūralų“ (b) tipo dėsnių pobūdį.

I I

Aš manau, kad, norint suprasti Platono sociologiją, reikia pasvarstyti, kaip galėjo atsirasti perskyra tarp gamtinių ir normatyvinių dėsnių. Iš pradžių aptarsiu tai, kas, galimas daiktas, buvo šios perskyros atsiradimo pradinis taškas ir paskutinė stadija, o vėliau aptarsiu tai, kas, galimas daiktas, buvo trys tarpinės stadijos, turinčios tam tikrą reikšmę Platono teorijoje. Pradinis taškas gali būti apibūdintas kaip *naivusis monizmas*. Galima sakyti, kad toks požiūris yra būdingas „uždarai visuomenei“. Paskutinė stadija, kurią aš va-

dinu *kritiniu dualizmu* (arba kritiniu konvencionalizmu), būdinga „atvirai visuomenei". Tas faktas, kad iki šiol daugelis [autorių] nesiryžta žengti šio paskutinio žingsnio, gali būti laikomas rodikliu, liudijančiu, kad mes vis dar esame pereinamojoje nuo uždaros prie atviros visuomenės stadijoje. (Su visais šiais teiginiais palyginkite 10 skyrių.)

Pradinis taškas, kurį aš pavadinau naiviuoju monizmu, yra tokia stadija, kurioje perskyra tarp gamtinių ir normatyvinių dėsnių dar nenustatyta. Šioje stadijoje skausmingas patyrimas yra tas būdas, kuriuo žmogus mokosi prisitaikyti prie aplinkos. Skirtumas tarp kitų žmonių taikomų sankcijų pažeidus normatyvinius tabu ir skausmingo gamtinės aplinkos patyrimo dar nepastebimas. Šioje stadijoje galime išskirti dar dvi galimybes. Viena gali būti pavadinta *naiviuoju natūralizmu*. Tiek gamtiniai, tiek konvenciniai pasikartojimai šioje stadijoje priimami kaip tai, ko niekaip neįmanoma pakeisti. Bet aš manau, kad ši stadija yra tik abstrakti galimybė, kuri, galimas daiktas, niekad neegzistavo grynu pavidalu. Daug svarbesnė toji stadija, kurią galima pavadinti *naiviuoju konvencionalizmu*. Tai stadija, kai ir gamtiniai, ir normatyviniai pasikartojimai patiriami kaip antropomorfinių dievų ar demonų sprendimų išraiška ir kaip priklausantys nuo šių sprendimų. Štai metų laikų kaita, saulės, mėnulio ir planetų judėjimo ypatumai gali būti suvokiami kaip tai, kas paklūsta „dėsniams", „įsakymams" ar „sprendimams", kurie „valdo dangų ir žemę" ir kurie nustatyti bei „paskelbti dievo kūrėjo laikų pradžioje"[2]. Suprantama, jog šitaip mąstant galima tikėti, kad netgi gamtiniai dėsniai tam tikromis išskirtinėmis aplinkybėmis gali būti modifikuojami, kad magiškais veiksmais žmogus gali kartais juos paveikti ir kad gamtiniai pasikartojimai įvedami sankcijomis, tarsi jie būtų normatyviniai. Šį momentą gerai iliustruoja Herakleito posakis: „Saulė neperžengs saiko – antraip ją atras Erinijos, Teisybės padėjėjos".

Magiškojo tribalizmo žlugimas glaudžiai susijęs su tuo, kad buvo suvokta, jog įvairių genčių tabu yra skirtingi, jog jie įvesti ir taikomi žmonių ir jog juos galima sulaužyti nepatiriant skausmingų padarinių, jei tik įmanoma išvengti bendragenčių taikomų sankcijų. Tai dar geriau suvokiama, kai pastebima, kad įstatymus kuria ir keičia žmonės – įstatymų leidėjai. Turiu galvoje ne tik tokius įstatymų leidėjus kaip Solonas, bet ir tuos įstatymus, kuriuos priėmė ir vykdė paprasti demokratinių miestų piliečiai. Šitoks patyrimas gali lemti tai, kad žmogaus įvesti normatyviniai dėsniai sąmoningai atskiriami nuo gamtinių pasikartojimų, kurie nuo žmogaus nepriklauso. Būklę, kai šis skirtumas suvokiamas aiškiai, galima pavadinti *kritiniu dualizmu* arba kriti-

niu *konvencionalizmu*. Graikų filosofijos raidoje ši faktų ir normų perskyra išreiškiama prigimties ir sutarties priešprieša[3].

Nepaisant to, kad šios perskyros įžvalga atsirado labai seniai ir ją išreiškė dar sofistas Protagoras, šiek tiek už Sokratą vyresnis jo amžininkas, ji vis dar suprantama taip menkai, kad ją reikia paaiškinti išsamiau. Pirma, nedera manyti, kad kritiniame dualizme glūdi istorinės normų kilmės teorija. Kritinis dualizmas neturi nieko bendro su visiškai neįtikinamu istoriniu tvirtinimu, kad normas žmogus pirmiausia sukūrė ir įvedė *sąmoningai*, o ne rado kaip paprasčiausią duotį (kai tik jame atsirado sugebėjimas apskritai rasti kažką panašaus). Todėl kritinis dualizmas neturi nieko bendro su tvirtinimu, kad normas kuria žmogus, o ne Dievas, be to, kritinis dualizmas nemenkina normatyvinių dėsnių svarbos. Ir jau visiškai nieko bendro kritinis dualizmas neturi su tvirtinimu, kad normos, kadangi yra sutartinės, t. y. sukurtos žmogaus, yra „tiesiog laisvai pasirenkamos". Kritinio dualizmo šalininkai tvirtina tik tai, kad normos ir normatyviniai dėsniai *gali* būti sukurti ir keičiami žmogaus, tiksliau pasakius, sprendimu arba susitarimu jų laikytis arba juos keisti, o tai reiškia, kad žmogus yra moraliai atsakingas už juos. Galimas daiktas, jis neatsakingas už tas normas, kurias jau randa egzistuojančias visuomenėje, kai tik pradeda apie jas mąstyti, bet atsakingas už tas normas, kurias sutinka pripažinti tada, kai supranta, kad gali jas pakeisti. Normos yra sukurtos žmogaus ta prasme, kad dėl jų mes turime smerkti tik save, o ne ką nors kitą – gamtą arba Dievą. Tai mūsų reikalas jas tobulinti kiek įmanoma, jei tik pamatome, kad jos nėra nepriekaištingos. Tai reiškia, jog, normas laikydamas sutartinėmis, aš nemanau, kad jos yra laisvai pasirenkamos ar kad vienas normatyvinių dėsnių rinkinys yra toks pat geras kaip ir kitas. Teigdamas, kad tam tikros įstatymų sistemos gali būti patobulintos, kad vieni įstatymai gali būti geresni už kitus, aš veikiau noriu pabrėžti tai, kad egzistuojančius normatyvinius dėsnius (ar visuomenės institucijas) mes galime lyginti su tam tikromis pavyzdinėmis normomis, kurias – kaip mes nusprendėme – verta įgyvendinti. Bet netgi šios pavyzdinės normos sukurtos mūsų pačių ta prasme, kad mūsų apsisprendimas jas pripažinti yra mūsų pačių apsisprendimas ir tik mes patys esame atsakingi už šį apsisprendimą. Pavyzdinių normų negalima rasti gamtoje. Gamta susideda iš faktų ir iš pasikartojimų ir pati savaime nėra nei morali, nei nemorali. Tai mes primetame pavyzdines normas gamtai; ir būtent mes patys į gamtinį pasaulį perkeliame moralę[4], nors kartu esame šio pasaulio dalis. Mes esame gamtos produktai, bet gamta, mus sukurdama, kartu mums dovanojo galią keisti pasaulį, numatyti ir planuoti

ateitį ir priimti toliaregiškus sprendimus, už kuriuos esame moraliai atsakingi. Tačiau atsakomybė ir sprendimai į pasaulį ateina tik kartu su mumis.

I I I

Kad suprastume šią mintį, svarbu suprasti ir tai, kad šių sprendimų niekada neįmanoma išvesti iš faktų (ar iš teiginių apie faktus), nors tie sprendimai siejasi su faktais. Pavyzdžiui, sprendimas pasipriešinti vergovei nepriklauso nuo to fakto, kad visi žmonės gimsta laisvi ir lygūs ir kad nė vienas žmogus negimsta sukaustytas grandinėmis. Juk jei net visi mes gimstame laisvi, kai kurie žmonės veikiausiai bandys kitiems žmonėms uždėti grandines ir, galimas daiktas, bus įsitikinę, kad privalo tai padaryti. Ir atvirkščiai, net jei žmonės gimsta jau sukaustyti grandinėmis, daugelis mūsų gali reikalauti, kad tos grandinės būtų nuimtos. Arba – jei šią mintį suformuluosime tiksliau – jeigu pamatysime, kad faktą galima pakeisti (pavyzdžiui, faktą, kad daug žmonių kenčia nuo ligų), tai visada galime į tą faktą žiūrėti labai nevienodai: pavyzdžiui, galime nuspręsti pamėginti jį pakeisti; arba galime priešintis tokiam mėginimui; arba galime nuspręsti išvis nieko nedaryti.

Tai reiškia, kad visi moraliniai sprendimai siejasi su vienu ar kitu faktu, ypač su tam tikru visuomenės gyvenimo faktu, ir visi (kintami) visuomenės gyvenimo faktai gali paskatinti priimti daug skirtingų sprendimų. Savo ruožtu tai reiškia, kad tie sprendimai negali būti išvedami iš šių konkrečių faktų ar iš šių faktų aprašymo.

Bet jų negalima išvesti ir iš kitai klasei priklausančių faktų. Turiu galvoje tuos gamtinius pasikartojimus, kuriuos aprašome gamtos dėsniais. Visiškai teisinga, kad mūsų sprendimai turi būti derinami su gamtiniais dėsniais (įskaitant ir fiziologijos bei psichologijos dėsnius), jei tik norime, kad jie būtų veiksmingi. Juk jei jie prieštaraus tokiems dėsniams, jų paprasčiausiai bus neįmanoma įgyvendinti. Pavyzdžiui, sprendimas, kad visi turi daugiau dirbti ir mažiau valgyti, kai peržengiama tam tikra riba, negali būti įgyvendintas dėl fiziologinių priežasčių, t. y. todėl, kad peržengus tam tikrą ribą jis būtų nebesuderinamas su tam tikrais gamtiniais fiziologijos dėsniais. Panašiai ir sprendimas, kad visi turi mažiau dirbti ir daugiau valgyti, peržengus tam tikrą ribą, irgi negali būti įgyvendintas dėl įvairių priežasčių, įskaitant gamtinius ekonomikos dėsnius. (Kaip matysime vėliau, šio skyriaus IV poskyryje, visuomenės moksluose irgi esama gamtinių dėsnių; mes juos vadinsime „sociologiniais dėsniais“.)

Taigi tam tikrų sprendimų tenka atsisakyti, nes jų neįmanoma įgyvendinti todėl, kad jie prieštarauja tam tikriems gamtiniams dėsniams (arba „nekintamiems faktams"). Bet, žinoma, tai nereiškia, kad koks nors sprendimas gali būti išvestas iš tokių „nekintamų faktų". Situacija veikiau yra štai kokia. Susidurdami su kokiu nors kintamu arba nekintamu faktu, galime priimti įvairių sprendimų: pavyzdžiui, sprendimą pakeisti faktą arba sprendimą apsaugoti jį nuo tų žmonių, kurie nori jį pakeisti; sprendimą nesikišti ir t. t. Bet jei tas faktas yra nepakeičiamas – todėl, kad jo pakeisti neįmanoma dėl egzistuojančių gamtos dėsnių ar kad dėl kitų priežasčių jį pakeisti pernelyg sunku tiems, kurie norėtų jį pakeisti, – tada bet koks sprendimas jį pakeisti bus paprasčiausiai neįgyvendinamas. Tiesą sakant, bet koks sprendimas, susijęs su tokiu faktu, bus beprasmis ir bereikšmis.

Taigi kritinio dualizmo šalininkas pabrėžia negalimybę sprendimus ar normas redukuoti į faktus; todėl kritinis dualizmas gali būti apibūdintas kaip *faktų ir sprendimų dualizmas.*

Tačiau toks dualizmas, atrodo, yra pažeidžiamas. Sprendimai jau patys savaime *yra* faktai – štai kaip galima pasakyti. Jei nuspręsime taikyti tam tikrą normą, tai tokio sprendimo priėmimas jau savaime yra psichologinis ar sociologinis faktas, ir būtų absurdiška sakyti, kad nesama nieko bendro tarp tokių faktų ir kitų faktų. Kadangi negalima abejoti, kad mūsų sprendimai dėl normų, t. y. mūsų taikomų normų, aiškiai priklauso nuo tam tikrų psichologinių faktų, pavyzdžiui, nuo mūsų auklėjimo įtakos, atrodo absurdiška teigti faktų ir sprendimų dualizmą, arba tarti, kad sprendimų negalima išvesti iš faktų. Į šį prieštaravimą galima atsakyti, nurodant, kad apie „sprendimą" galima kalbėti dvejopa prasme. Galima kalbėti apie tam tikrą sprendimą, kuriam paklūstama, kuris svarstomas, kuris pasiektas ar kuris priimtas; arba priešingai, galima kalbėti apie sprendimo aktą ir jį vadinti „sprendimu". Tik antruoju atveju sprendimą galima vadinti faktu. Analogiškai galima traktuoti ir daug kitų teiginių. Pavyzdžiui, vienu atveju galima kalbėti apie nutarimą, pateiktą svarstyti kokiai nors tarybai, o kitu atveju – apie nutarimo priėmimo taryboje aktą, kuris gali būti pavadintas tarybos nutarimu. Panašiai galima kalbėti apie mums pateiktą pasiūlymą ar patarimą, o kitu atveju – apie kokio nors pasiūlymo ar patarimo aktą, kuris irgi gali būti vadinamas „pasiūlymu" ar „patarimu". Toks dviprasmiškumas gerai žinomas aprašomųjų teiginių srityje. Pavyzdžiui, imkime teiginį: „Napoleonas mirė šv.Elenos saloje". Svarbu šį teiginį skirti nuo jo aprašomo fakto, kurį galima pavadinti pirminiu faktu, būtent, faktu, kad Napoleonas mirė šv. Elenos saloje. Ir štai istorikas, tarki-

me, ponas A., rašydamas Napoleono biografiją, gali iškelti minėtą teiginį, kurį iškeldamas, jis aprašo tai, ką galima pavadinti pirminiu faktu. Betgi esama ir antrinio fakto, kuris skiriasi nuo pirminio, būtent fakto, kad jis iškėlė savąjį teiginį; o štai kitas istorikas, tarkime, ponas B., rašydamas pono A. biografiją, antrąjį faktą gali aprašyti tardamas: „Ponas A. tvirtino, kad Napoleonas mirė šv. Elenos saloje". Šitaip aprašytas antrinis faktas pats yra aprašymas. Bet jis yra aprašymas tokia šio žodžio prasme, kurią reikia skirti nuo tos šio žodžio prasmės, kurią turėdami galvoje teiginį „Napoleonas mirė šv. Elenos saloje" vadiname aprašymu. Aprašymo pateikimas ar teiginio iškėlimas yra sociologinis ar psichologinis faktas. *Bet iškeltas teiginys turi būti skiriamas nuo jo iškėlimo fakto.* Jis net negali būti išvestas iš šio fakto, nes tai reikštų, kad teiginį „Napoleonas mirė šv. Elenos saloje" galima pagrįstai išvesti iš teiginio „Ponas A. tvirtina, kad Napoleonas mirė šv. Elenos saloje", o to daryti aiškiai negalima.

Tą pat galima pasakyti ir apie sprendimus. Sprendimo, normos ar kriterijaus priėmimas yra faktas. Bet toji norma ar tas kriterijus, kuris buvo priimtas, savaime nėra faktas. Kad dauguma žmonių pripažįsta normą „Nevok", yra sociologinis faktas. Tačiau pati norma „Nevok" nėra faktas ir niekada negali būti išvesta iš faktus aprašančių teiginių. Tai bus aiškiau, jei prisiminsime, kad visada įmanomi įvairūs ir net priešingi sprendimai, susiję su tam tikru faktu. Pavyzdžiui, turėdami galvoje sociologinį faktą, kad dauguma žmonių pripažįsta normą „Nevok", vis dar galime spręsti, ar pripažinti šią normą, ar priešintis jos pripažinimui; vis dar galime remti tuos, kurie pripažino šią normą, arba jiems priešintis ir juos įtikinėti pripažinti kitą normą. Taigi *teiginio, teigiančio kokią nors normą, sprendimą ar, tarkime, politinį pasiūlymą, negalima išvesti iš faktą teigiančio teiginio;* kitaip tariant, normų, sprendimų arba *pasiūlymų* negalima išvesti iš faktų[5].

Tvirtinimas, kad normos yra dirbtinės (dirbtinės ne ta prasme, kad buvo sukurtos sąmoningai, o ta, kad žmonės gali apie jas spręsti ir jas keisti, taigi ta prasme, kad mes esame visiškai už jas atsakingi) dažnai suprantamas neteisingai. Beveik visus nesusipratimus galima kildinti iš vieno pamatinio nesusipratimo, būtent, iš įsitikinimo, kad „sutartis" implikuoja „rinkimosi laisvę"; kad jei esame laisvi pasirinkti bet kokią norimą normų sistemą, tada viena sistema yra tokia pat gera kaip ir kita. Žinoma, negalima nesutikti, kad normų konvencionalumo ar dirbtinumo koncepcija suponuoja tam tikrą rinkimosi laisvę, t. y. kad gali egzistuoti skirtingos normų sistemos, ir sunku iš jų pasirinkti kurią nors vieną (šį faktą pagrįstai pabrėžė Protagoras). Bet dirb-

tinumas jokiu būdu nesuponuoja visiškos rinkimosi laisvės. Pavyzdžiui, matematiniai skaičių spiečiai, simfonijos, pjesės yra dirbtiniai objektai, tačiau tai nereiškia, kad vienas skaičių spiečius, viena simfonija ar pjesė yra tokia pat gera kaip ir kita. Žmogus sukūrė naujus – kalbos, muzikos, poezijos, mokslo – pasaulius, bet pats svarbiausias iš jų yra moralinių reikalavimų – lygybės, laisvės ir pagalbos silpniesiems – pasaulis[6]. Moralės sritį lygindamas su muzikos ar matematikos sritimi, aš visai nenoriu pasakyti, kad tie panašumai yra labai dideli. Žinoma, esama didžiulio skirtumo tarp moralinių sprendimų ir sprendimų meno srityje. Nuo daugelio moralinių sprendimų priklauso kitų žmonių gyvybė ir mirtis. Sprendimai meno srityje ne tokie aktualūs ir svarbūs. Todėl labai klaidinga manyti, kad žmogaus apsisprendimas už ar prieš vergovę yra toks pat svarbus kaip jo apsisprendimas už ar prieš tam tikrus muzikos ir literatūros kūrinius, ar kad moraliniai sprendimai yra tik skonio reikalas. Moraliniai sprendimai nėra tik sprendimai dėl to, kaip padaryti pasaulį gražesnį, ar dėl panašių prabangos dalykų; jie daug svarbesni. (Apie tai bus kalbama ir 9 skyriuje.) Šitaip lygindamas tik norėjau parodyti, kad koncepcija, pagal kurią moraliniai sprendimai priklauso nuo mūsų, neimplikuoja minties, kad jie yra visiškai laisvai pasirenkami.

Kad ir kaip keista, normų dirbtinumo koncepciją bando nuginčyti tie, kurie joje įžvelgia antpuolį prieš religiją. Žinoma, jos šalininkai nepripažįsta tam tikrų religijos formų, būtent: aklos autoritarinės religijos, magijos ir tabu. Bet aš nemanau, kad ji prieštarauja religijai, pagrįstai asmenine atsakomybe ir sąžinės laisve. Žinoma, visų pirma turiu galvoje krikščionybę, bent jau tokią, kokia pripažįstama demokratinėse šalyse, t. y. tą krikščionybę, kuri, neigdama visus tabu, skelbia „Jūs girdėjote, kad buvo pasakyta... Bet aš sakau jums..." ir sąžinės balsą kiekvienąkart priešina tik formaliam paklusnumui ir įstatymo laikymuisi.

Nesiryžčiau tvirtinti, kad šitaip suprastas etinių dėsnių dirbtinumas nesuderinamas su religiniu įsitikinimu, jog mums juos davė Dievas. Istoriniu požiūriu bet kokios etikos pradžia neabejotinai yra religija, bet dabar istorinių klausimų aš nenagrinėju. Aš nekeliu klausimo, kas buvo pirmasis įstatymų leidėjas. Tvirtinu tik tai, kad mes, ir būtent mes patys esame atsakingi, priimdami ar atmesdami tam tikrus siūlomus moralinius įstatymus; būtent mes patys tikrus pranašus turime skirti nuo netikrų pranašų. Buvo tariama, kad visos normos yra duotos Dievo. Jeigu jūs „krikščioniškąją" lygybės, pakantumo, sąžinės laisvės etiką priimate tik todėl, kad ji, kaip tariama, pagrįsta dieviškuoju autoritetu, jūsų pagrindas labai silpnas; juk labai dažnai buvo

sakoma, kad Dievas reikalauja nelygybės ir kad nedera būti pakančiam netikėliams. Tačiau jeigu jūs pripažįstate krikščioniškąją etiką ne todėl, kad taip buvo įsakyta, bet todėl, kad esate įsitikinęs, jog ji leidžia priimti teisingus sprendimus, tada tas, kuris priėmė sprendimą, esate jūs pats. Mano įsitikinimas, kad sprendimus priimame mes patys ir patys esame atsakingi, neturi būti suprantamas taip, kad, girdi, mums negali ir neturi padėti tikėjimas, kad mūsų negali įkvėpti tradicija ar didieji žmonės. Be to, aš netvirtinu, kad moralinių sprendimų priėmimas yra „natūralus“, t. y. fizikinio-cheminio tipo procesas. Antai Protagoras, pirmas kritinio dualizmo šalininkas, sakė, kad gamtoje nesama normų, kad normas kuria žmogus ir tai yra pats svarbiausias žmogaus laimėjimas. Todėl jis buvo įsitikinęs, kad, pasak Burneto, „būtent institucijos ir susitarimai iškėlė žmogų virš gyvūnų“[7]. Bet nors Protagoras buvo įsitikinęs, kad žmogus kuria normas ir kad kaip tik žmogus yra visų daiktų matas, kartu jis tikėjo, kad žmogus gali kurti normas tik padedamas antgamtinių jėgų. Žmogus, sakė jis, normas uždeda ant pirmapradės, arba natūralios visuomeninės būklės, bet ne be Dzeuso pagalbos. Kaip tik paliepus Dzeusui Hermis dovanoja žmogui teisingumo ir garbės supratimą ir šią dovaną paskirsto visiems lygiai. Tai, kad pirmasis aiškus kritinio dualizmo išdėstymas neapsieina be mūsiškio atsakomybės jausmo religinės interpretacijos, rodo, kad tarp kritinio dualizmo ir religinio nusiteikimo nesama didelio prieštaravimo. Man atrodo, kad panašiai į šiuos dalykus žiūrėjo ir Sokratas (žr. 10 skyrių), jautęs, kad sąžinė ir religiniai įsitikinimai jį verčia abejoti kiekvienu autoritetu, ir ieškojęs tokių normų, kurių teisingumu jis galėtų visiškai pasitikėti. Etikos autonomijos doktrina nepriklauso nuo religijos problemos, bet susijusi su bet kuria individo sąžinę gerbiančia religija, o gal tai religijai tiesiog būtina.

I V

Tiek apie faktų ir sprendimų dualizmą arba etikos autonomijos doktriną, pirmą kartą iškeltą Protagoro ir Sokrato[8]. Mano įsitikinimu, be jos negalima racionaliai paaiškinti mūsų socialinės aplinkos. Bet žinoma, tai nereiškia, kad visi „visuomenės dėsniai“, t. y. mūsų visuomeninio gyvenimo pasikartojimai, yra normatyviniai ir nulemti paties žmogaus. Priešingai, esama ir svarbių gamtinių visuomeninio gyvenimo dėsnių. Atrodo, kad jiems tinka *sociologinių dėsnių* terminas. Kaip tik tas faktas, kad visuomeniniame gyvenime susiduriame su abiejų rūšių dėsniais, gamtiniais ir normatyviniais, lemia jų aiškios perskyros svarbą.

Kalbėdamas apie visuomenės gyvenimo sociologinius arba normatyvinius dėsnius, turiu galvoje ne tiek tariamus evoliucijos dėsnius, kurie taip domino platoniškojo tipo istoricistus, nors jeigu tokie istorinio vystymosi reguliarumai iš tikrųjų egzistuoja, tai juos, be abejonės, reikia priskirti prie sociologinių dėsnių. Turiu galvoje ir ne „žmogaus prigimties" dėsnius, t. y. psichologinius ir socialinius-psichologinius žmogaus elgsenos pasikartojimus. Veikiau aš turiu galvoje tuos dėsnius, kuriuos nustato šiuolaikinės ekonominės teorijos, pavyzdžiui, tarptautinės prekybos dėsnį arba prekybos ciklų teoriją. Tokie ir kiti svarbūs sociologiniai dėsniai susiję su *visuomenės institucijų* funkcionavimu. (Žr. 3 ir 9 skyrius.) Šitokie dėsniai mūsų socialiniame gyvenime atlieka vaidmenį, atitinkantį tą vaidmenį, kurį mechanikoje atlieka, tarkime, sverto principas. Juk jei norime pasiekti šiek tiek daugiau, negu mums leidžia mūsų raumenų jėga, mums reikia institucijų – kaip ir svertų. Kaip ir mašinos, institucijos didina mūsų sugebėjimą daryti gėrį ir blogį. Kaip ir mašinas, jas turi protingai prižiūrėti tie, kas supranta jų veikimo būdą bei, svarbiausia, žino, kam jos reikalingos, nes juk neįmanoma sukurti tokios institucijos, kuri veiktų visiškai automatiškai. Be to, joms sukurti reikalingas tam tikras visuomeninio gyvenimo pasikartojimų, nustatančių ribas tam, kas gali būti pasiekiama institucijomis, žinojimas[9]. (Šie apribojimai šiek tiek panašūs į, pavyzdžiui, energijos tvermės dėsnį, lemiantį tai, kad neįmanoma sukurti amžinojo variklio.) Bet iš esmės institucijos visada kuriamos pagal tam tikras normas, nustatomas protingai atsižvelgiant į tam tikrą tikslą. Ypač tai galima pasakyti apie sąmoningai kuriamas institucijas. Tačiau netgi tos institucijos – o jos sudaro absoliučią daugumą, – kurios atsiranda kaip neplanuoti žmonių veiklos padariniai (žr. 14 skyrių), yra vienokių ar kitokių tikslingų veiksmų rezultatas, o jų veikimas labiausiai priklauso nuo atožvalgos į normas. (Net mechaniniai varikliai, tiesą sakant, padaryti ne tik iš geležies, bet iš geležies ir normų junginio, t. y. perdirbant fizinius daiktus, bet kartu laikantis tam tikrų normuojančių taisyklių, būtent, plano arba projekto.) Institucijose glaudžiai susipina normatyviniai ir sociologiniai, t. y. gamtiniai, dėsniai, o tai reiškia, kad institucijų veikimo neįmanoma suprasti, nesugebant skirti tų dviejų tipų dėsnių. (Šiomis pastabomis siekiama ne tiek pateikti sprendimus, kiek iškelti tam tikras problemas. Štai minėta institucijų ir mašinų analogija neturi būti suvokiama kaip teorija, pagal kurią institucijos *yra* mašinos – tam tikra esencialistine prasme. Žinoma, kad institucijos nėra mašinos. Ir nors aš tvirtinu, kad iškeldami klausimą, ar institucija tikrai skirta kuriam nors tikslui ir kuriems tikslams ji gali būti skirta, mes galime gauti naudingų ir įdomių rezul-

tatų, tai nereiškia, kad kiekviena institucija yra skirta tam tikram tikslui – taip sakant, jos esmingajam tikslui.)

V

Kaip sakyta, esama daug tarpinių pozicijų tarp magiškojo monizmo ir kritinio dualizmo, nustatančio aiškią perskyrą tarp normų ir gamtinių dėsnių. Dauguma šių tarpinių pozicijų kyla iš klaidingo įsitikinimo, kad jei kokia norma yra sutartinė ar dirbtinė, ji būtinai turi būti laisvai pasirenkama. Norėdami suprasti Platono poziciją, kurioje esama visų minėtų nuostatų elementų, turime apžvelgti tris, pačias svarbiausias, tarpines pozicijas. Tai 1) biologinis natūralizmas, 2) etinis arba teisinis pozityvizmas ir 3) psichologinis arba spiritualistinis natūralizmas. Įdomu, kad kiekviena iš šių pozicijų buvo naudojamasi ginant visiškai priešingas etines pažiūras, pavyzdžiui, sudievinant galinguosius ir ginant silpnųjų teises.

1. Biologinis natūralizmas ar, tiksliau pasakius, etinio natūralizmo biologinė forma, yra teorija, kuria remiantis teigiama, jog, nepaisant to, kad moralės dėsniai ir valstybės įstatymai yra laisvai pasirenkami, esama tam tikrų amžinų nekintančių prigimties dėsnių, iš kurių galime išvesti [laisvai pasirenkamas] normas. Biologinio natūralizmo šalininkai kaip susitarimų rinkimosi laisvės pavyzdį gali nurodyti įpročius, susijusius su maitinimusi, tarkime, tai, kiek kartų per dieną valgoma arba koks maistas valgomas. Bet kartu jie sako, kad šioje srityje neabejotinai esama tam tikrų gamtinių dėsnių. Pavyzdžiui, žmogus numirs, jei valgys per mažai arba per daug. Todėl gali pasirodyti, kad kaip esama tikrovės, besislepiančios už regimybės, taip ir už mūsų laisvai pasirenkamų sprendimų esama tam tikrų nekintančių gamtinių dėsnių ir ypač biologijos dėsnių.

Biologiniu natūralizmu buvo naudojamasi ne tik ginant egalitarizmą, bet ir pagrindžiant antiegalitarinę stipriojo valdžios doktriną. Poetas Pindaras buvo vienas iš pirmųjų autorių, skelbusių šį natūralizmą ir juo grindusių teoriją, pagal kurią turi valdyti stiprieji. Jis tvirtino, kad esama gamtinio dėsnio, pagal kurį stipresnysis su silpnesniuoju elgiasi taip, kaip jam patinka[10]. Todėl įstatymai, ginantys silpnuosius, yra ne tik laisvai pasirenkami, bet ir dirbtinai iškreipia teisingą gamtinį dėsnį, lemiantį tai, kad stipresnis yra laisvas, o silpnesnis turi būti jo vergas. Šitokį požiūrį išsamiai aptarė Platonas, kritikavęs jį *Gorgijuje,* dialoge, kuriam vis dar labai daug įtakos turėjo Sokratas. *Valstybėje* šią koncepciją dėsto Trasimachas, ir ji tapatinama su

etiniu individualizmu (žr. tolesnį skyrių). *Įstatymuose* Platonas jau ne taip priešiškai nusiteikęs Pindaro koncepcijos atžvilgiu, bet vis dar jai priešina išminčiaus valdžią, kuri, pasak jo, pagrįsta geresniu principu ir daug geriau atitinka prigimtį (žr. citatą, pateikiamą šiame skyriuje toliau).

Sofistas Antifonas pirmasis pasiūlė humanitarinę arba egalitarinę biologinio natūralizmo versiją. Be to, jis pirmas prigimtį prilygino tiesai, o sutartį – nuomonei (arba „apgaulingai nuomonei"[11]). Antifonas yra radikalus natūralistas. Jis įsitikinęs, kad dauguma normų yra ne laisvai pasirenkamos, o tiesiogiai prieštaraujančios prigimčiai. Normos, sako jis, primestos iš šalies, tuo tarpu prigimties taisyklės yra neišvengiamos. Neprotinga ir net pavojinga laužyti žmogaus nustatytas normas, jei tai pastebi tie, kurie tas normas įvedė; bet jose nesama jokio vidinio būtinumo ir nė vienas, jas laužydamas, neturi gėdytis; gėda ir bausmė tėra tik sankcijos, savavališkai primestos iš šalies. Šitokia konvencinės moralės kritika Antifonas grindžia utilitarinę etiką. „Daugelis iš čia aptartų veiksmų prieštarauja prigimčiai, nes sukelia daugiau kančių ten, kur jų turi būti mažiau, ir mažiau pasitenkinimo ten, kur jo turi būti daugiau; taip pat jie žalingi ten, kur nėra jokios būtinybės"[12]. Tuo pat metu Antifonas mokė, kad reikalinga savikontrolė. Savo egalitarizmą jis apibūdina štai kaip: „Mes, aukštakilmiai, gerbiame ir garbiname ne taip kaip žemakilmiai, panašūs į barbarus. Juk prigimties dovanomis mes visi esame lygūs, ar būtume graikai, ar barbarai... Visi mes įkvepiame orą burna ir šnervėmis."

Panašų egalitarizmą skelbė sofistas Hipijas, į kurio lūpas Platonas įdeda tokį kreipimąsi: „Vyrai, čia susirinkę! Manau, kad visi esame giminaičiai, draugai ir bendrapiliečiai – jei ne pagal susitarimą, tai pagal prigimtį. Juk pagal prigimtį panašumas yra giminystės išraiška; bet įstatymas, žmonijos tironas, verčia mus daryti daug ką, kas priešinga prigimčiai"[13]. Šių žodžių dvasia buvo susijusi su Atėnuose atsiradusiu sąjūdžiu prieš vergovę (apie jį kalbėjau 4 skyriuje). Šią dvasią Euripidas nusakė taip: „Tik vardas vergui daro gėdą, o šiaip jis gali būt garbingas ir tikrai prilygti laisvėj gimusiajam". Kitur jis sako štai kaip: „Lygybė yra žmogaus prigimtinis įstatymas". O Alkidamas, Gorgijo mokinys ir Platono amžininkas, rašė: „Dievas sukūrė visus žmones laisvus; nė vienas žmogus nėra vergas iš prigimties". Panašiai kalba ir Likofronas, kitas Gorgijo mokinys: „Kilmingos gimties didybė tik įsivaizduojama, o jos pranašumai pagrįsti tik susitarimu".

Kaip reakcija prieš šį didįjį humanistinį sąjūdį – „Didžiosios kartos" sąjūdį, kaip jį vadinsiu vėliau (10 skyriuje) – buvo sukurta žmogaus biologinės ir moralinės nelygybės teorija, kurios autoriai Platonas ir jo mokinys Aristo-

telis. Pagal šią teoriją, graikai ir barbarai nelygūs iš prigimties; skirtumas tarp jų toks pat, kaip skirtumas tarp laisvųjų iš prigimties ir vergų iš prigimties. Prigimtinė žmonių nelygybė yra viena iš priežasčių, lemiančių tai, kad jie gyvena kartu, nes jų sugebėjimai vienas kitą papildo. Visuomeninis gyvenimas prasideda dėl nelygybės ir gali išlikti tik esant šitokiam pagrindui. Šias doktrinas aš dar aptarsiu išsamiau. O dabar apie jas kalbama tam, kad matytume, kaip gali būti naudojamasi biologiniu natūralizmu, siekiant pagrįsti pačias skirtingiausias etines doktrinas. Jei neužmiršome mūsų ankstesnių teiginių, kad normų negalima pagrįsti faktais, toks rezultatas nėra netikėtas.

Tačiau šių svarstymų veikiausiai nepakanka sugriauti tokiai populiariai biologinio natūralizmo teorijai, todėl pateiksiu dar du, beveik tiesioginius, kritinius argumentus. Pirma, reikia pripažinti, kad tam tikros elgesio formos gali būti laikomos „gamtiškesnėmis“ už kitas formas; pavyzdžiui, vaikščiojimas neapsirengus ir tik žalio maisto valgymas. Kai kurie žmonės mano, kad tai jau savaime pateisina tokių elgesio formų pasirinkimą. Tačiau tokiu atveju bus visai nenatūralu domėtis menu, mokslu ar net argumentais natūralizmo naudai. Jei pasirenkamas gyvenimo būdas, atitinkantis „prigimtį“, ir laikomas aukščiausiu kriterijumi, galiausiai prieinama prie padarinių, kuriuos gali priimti tik nedaugelis; „natūralistinė“ orientacija veda ne prie natūralesnės civilizacijos, o prie sužvėrėjimo[14]. Antrasis kritinis argumentas dar svarbesnis. Biologinio natūralizmo šalininkai taria, kad jie gali išvesti normas iš gamtinių dėsnių, lemiančių sveikatingumą ir t. t., – jei tik jie nėra naiviai įsitikinę, kad mes apskritai turime atsisakyti bet kokių normų ir paprasčiausiai gyventi pagal „prigimties dėsnius“. Jie nepastebi to fakto, kad ir šiuo atveju pasirenkama, sąmoningai apsisprendžiama, kad, galimas daiktas, kiti žmonės brangina tam tikrus dalykus labiau negu sveikatą (pavyzdžiui, daugelis tų žmonių, kurie sąmoningai rizikavo savo gyvybe medicinos mokslo labui). Todėl biologinio natūralizmo šalininkai klysta manydami, kad tokiais atvejais nepriimamas sprendimas ar kad normos išvedamos iš biologinių dėsnių.

2. Etinį pozityvizmą su etinio natūralizmo biologine forma sieja įsitikinimas, kad mes turime pabandyti normas redukuoti į faktus. Bet šiuo kartu faktai suvokiami kaip sociologiniai faktai, t. y. kaip tikrovėje egzistuojančios normos. Pozityvizmo šalininkai mano, kad nesama kitokių normų, išskyrus jau nustatytus (arba „priimtus“), o todėl pozityviai egzistuojančius įstatymus. Kiti kriterijai traktuojami kaip nerealūs vaizduotės kūriniai. Egzistuojantys įstatymai yra vieninteliai galimi gėrio kriterijai: gera tai, kas yra. (Kas stiprus, tas ir teisus.) Pagal kai kurias šios teorijos atmainas, tikėti, kad individas gali

spręsti apie visuomeninio gyvenimo normas, yra visiškas nesusipratimas; veikiau priešingai, būtent visuomenė duoda kodą, pagal kurį turi būti sprendžiama apie individo elgesį.

Istoriniai faktai rodo, kad etinis (moralinis arba teisinis) pozityvizmas dažniausiai buvo konservatyvus ar netgi autoritarinis ir dažnai remdavosi Dievo autoritetu. Man atrodo, kad etinio pozityvizmo šalininkų argumentai kildinami iš tariamo normų laisvo rinkimosi. Tvirtinama, kad mes privalome tikėti egzistuojančiomis normomis, kadangi nesama geresnių normų, kuriomis galėtume remtis. Jei taip, tai galima paklausti: o kaipgi žiūrėti į normą „Mes turime tikėti ir t. t.“? Jei ji yra tik egzistuojanti norma, tada ji nieko neverta kaip argumentas šių normų naudai; bet jei ji yra kreipimasis į mūsų sugebėjimą suprasti, tada ji suponuoja, kad galų gale normas mes galime kurti patys. O jei mums sakoma, kad mes privalome priimti normas dėl jų autoritarinio pobūdžio, nes nesugebame apie jas spręsti, tada mes negalime spręsti ir apie tai, ar pagrįstos jų autoritarinės pretenzijos, nes, galimas daiktas, joms paklusdami, mes nusilenkiame melagingam pranašui. O jei tariama, kad melagingų pranašų nesama, nes šiaip ar taip visi įstatymai yra laisvai pasirenkami, o svarbiausia apskritai turėti kokius nors įstatymus, tada galime pasiklausti, kodėl gi taip svarbu apskritai turėti įstatymus; juk jei nesama aukštesnių kriterijų, kodėl negalime apsispręsti gyventi visai be jokių įstatymų? (Galbūt šios pastabos parodys priežastis, dėl kurių aš esu įsitikinęs, kad autoritariniai ir konservatyvūs principai paprastai išreiškia etinį nihilizmą, t. y. kraštutinį etinį skepticizmą, rodantį nepasitikėjimą žmogumi ir jo galimybėmis.)

Prigimtinių teisių teoriją istorijoje dažniausiai gynė egalitarizmo ir humanizmo šalininkai, o pozityvistinė mokykla paprastai priklausė priešingai stovyklai. Tačiau tai tik atsitiktinumas. Kaip buvo parodyta, etiniu natūralizmu galima naudotis siekiant visai skirtingų tikslų. (Ne taip seniai juo buvo naudojamasi taip, kad viskas susipainiojo, nes tariamos „prigimtinės“ teisės ir pareigos buvo paskelbtos „gamtiniais dėsniais“.) Ir atvirkščiai, esama ir humanistinių bei progresyviųjų pozityvistų. Juk jei visos normos yra laisvai pasirenkamos, kodėl gi nebūti pakančiam? Toks yra tipiškas bandymas humanistines idėjas pagrįsti pozityvistiniais argumentais.

3. Psichologinis arba spiritualistinis natūralizmas yra savotiškas dviejų minėtų koncepcijų derinys, ir jį geriausia paaiškinti pateikiant argumentus prieš šių koncepcijų vienpusiškumą. Argumentuokime šitaip: etinio pozityvizmo šalininkas yra teisus, pabrėždamas, kad visos normos yra sutartinės,

t. y. žmogaus ir žmonių visuomenės kūrinys; bet jis nepastebi to fakto, kad kaip tik todėl jos yra psichologinės ar dvasinės žmogaus prigimties ir žmonių visuomenės prigimties išraiška. Biologinio natūralizmo šalininkas yra teisus, tardamas, kad esama tam tikrų natūralių tikslų, iš kurių galima kildinti natūralias normas; bet jis nepastebi to fakto, kad mūsų natūralieji tikslai nebūtinai yra tokie tikslai, kaip sveikata, malonumas, maistas, pastogė arba dauginimasis. Žmogaus prigimtis yra tokia, kad žmogus, ar bent jau kai kurie žmonės, nenori gyventi vien duona, kad jis siekia aukštesnių tikslų, dvasinių tikslų. Taigi tikruosius natūralius žmogaus tikslus galime kildinti iš tikrosios jo prigimties, kuri yra dvasinė ir socialinė. Savo ruožtu natūralias gyvenimo formas galime kildinti iš jo natūralių tikslų.

Mano galva, šią įtikinamą koncepciją pirmasis suformulavo Platonas, patyręs Sokrato sielos doktrinos, t. y. Sokrato minties, kad siela svarbesnė už kūną, įtaką[15]. Emociniu požiūriu ši koncepcija, be abejonės, daug patrauklesnė negu kitos dvi koncepcijos. Tačiau kaip ir jos, ji gali būti susieta su bet kokiu etiniu sprendimu – su humanistiniu nusiteikimu, bet ir su jėgos šlovinimu. Juk mes, pavyzdžiui, galime nuspręsti, kad visiems žmonėms būdinga ši dvasinė žmogaus prigimtis; arba, kaip Herakleitas, galime tvirtinti, kad „dauguma persisotinę kaip galvijai", todėl yra žemesnės prigimties; kad tik nedaugelis išrinktųjų verti dvasinės žmonių bendruomenės. Todėl spiritualistiniu natūralizmu dažnai naudotasi (ypač Platono) pagrįsti natūralioms „kilmingųjų", „išrinktųjų", „išmintingųjų" arba „vadų iš prigimties" prerogatyvoms. (Platono koncepcija aptariama tolesniuose skyriuose.) Kita vertus, juo naudotasi pagrindžiant krikščioniškąją ir kitokias[16] humanistinės etikos formas; pavyzdžiui, juo naudojosi Paine'as ir Kantas, keldami reikalavimus pripažinti kiekvieno individo „prigimtines teises". Akivaizdu, kad spiritualistiniu natūralizmu gali būti naudojamasi pagrindžiant bet kokią „pozityvią", t. y. egzistuojančią normą. Juk visada galima sakyti, kad šios normos negaliotų, jei neišreikštų tam tikrų žmogaus prigimties bruožų. Štai kodėl sprendžiant praktines problemas spiritualistinis natūralizmas gali susivienyti su pozityvizmu, nepaisant tradicinio jų priešingumo. Tiesą sakant, ši natūralizmo forma yra tokia neapibrėžta ir miglota, kad ja galima naudotis pagrindžiant bet ką. Nesama nieko, kas gali nutikti žmogui, ko nebūtų galima pavadinti „natūraliu" dalyku; juk jeigu tai neglūdėtų jo prigimtyje, kaip tai galėtų jam nutikti?

Apibendrindami šią trumpą apžvalgą, tikriausiai galime išskirti dvi pagrindines tendencijas, trukdančias pritaikyti kritinį dualizmą. Pirmoji – tai bendroji monizmo tendencija[17], t. y. polinkis normas redukuoti į faktus. Antroji

glūdi giliau ir, galimas daiktas, ji yra pirmosios tendencijos pagrindas. Ją lemia mūsų baimė prisipažinti, kad už mūsų etinius sprendimus esame atsakingi tik mes patys ir šios atsakomybės negalima užkrauti kam nors kitam, nei Dievui, nei gamtai, nei visuomenei, nei istorijai. Visos minėtos etinės teorijos bando surasti kokį nors subjektą arba veikiau kokį nors argumentą, kuriuo remdamosi nuimtų nuo mūsų atsakomybės naštą[18]. Bet nusikratyti šios atsakomybės neįmanoma. Kad ir kokį autoritetą pripažintume, jį pripažįstame mes patys. Jei nepastebime šio paprasto dalyko, tik apgaudinėjame save.

VI

Dabar imkimės išsamesnės Platono natūralizmo ir jo ryšio su Platono istoricizmu analizės. Žinoma, terminą „prigimtis" Platonas ne visada vartoja ta pačia prasme. Mano įsitikinimu, svarbiausia prasmė, kurią Platonas suteikia šiam terminui, praktiškai tapati tai prasmei, kurią jis suteikia terminui „esmė". Šį termino „prigimtis" vartojimo būdą išsaugojo net mūsų dienų esencialistai; pavyzdžiui, jie vis dar kalba apie matematikos prigimtį, indukcinės išvados prigimtį, „laimės ir kančios prigimtį" ir panašiai[19]. Platono vartojamas kaip tik tokia prasme, terminas „prigimtis" reiškia beveik tą patį kaip ir terminas „Forma" arba „Idėja", nes daikto Forma ar Idėja, kaip sakyta anksčiau, kartu yra jo esmė. Svarbiausias skirtumas tarp prigimčių, Formų ar Idėjų, atrodo, yra štai koks. Kaip matėme, juslinio daikto Forma ar Idėja glūdi ne pačiame daikte, o egzistuoja atskirai nuo jo; ji yra juslinio daikto protėvis, jo pirmasis gimdytojas. Bet ši Forma arba šis tėvas jusliniams daiktams perduoda kažką, kas paveldėta iš jų giminės, būtent, iš jų esmės. Taigi ši „prigimtis" yra įgimta ar pirminė daikto kokybė, o todėl ir jo vidinė esmė; tai pirminė daikto galia arba pirminis jo polinkis, nulemiantis tas jo savybes, kurios yra daikto panašumo į jo Formą ar Idėją ar jo dalyvavimo Formoje – Idėjoje pagrindas.

Tai reiškia: „natūralu" yra tai, kas daikte yra viduja, pirmapradiška arba dieviška, tuo tarpu „dirbtina" yra tai, kas vėliau pakeista žmogaus, kas jo pridėta arba primesta išorinės prievartos. Platonas dažnai pabrėžia, kad visi žmogaus „meno" kūriniai geriausiu atveju yra tik „natūralių" juslinių daiktų kopijos. Tačiau kadangi jusliniai daiktai savo ruožtu yra tik dieviškųjų Formų ar Idėjų kopijos, „meno" kūriniai yra kopijų kopijos, jie dvigubai nutolę nuo tikrovės, o todėl ne tokie geri, ne tokie realūs ir ne tokie teisingi kaip (natūralūs) tekantys daiktai[20]. Taigi akivaizdu, kad Platonas sutaria su Antifonu[21]

bent jau dėl vieno dalyko, būtent tardamas, kad prigimties ir sutarties priešprieša atitinka tiesos ir netiesos, tikrovės ir regimybės, pirminių ar pradinių ir antrinių ar dirbtinių daiktų, racionalaus pažinimo objektų ir iliuzinės nuomonės objektų priešpriešą. Taigi, pagal Platoną, ši priešprieša atitinka „dieviškojo meistriškumo vaisių" arba „dieviškojo meno kūrinių" ir „to, ką iš jų padaro žmogus, t. y. žmogiškojo meno kūrinių" priešpriešą[22]. Todėl visus tuos daiktus, kurių vidinę vertę nori pabrėžti, Platonas taria esant natūralius ir priešina juos dirbtiniams daiktams. Štai *Įstatymuose* jis primygtinai pabrėžia, kad siela laikytina pirmine visų medžiaginių daiktų atžvilgiu, o todėl turi būti tariama, kad ji egzistuoja pagal prigimtį: „Beveik niekas... nežino, kas yra siela, kokios jos galios ir ypač iš kur ji atsiranda. Žmonės nežino, kad ji yra vienas pirmųjų daiktų ir pirmesnė už visus kūnus... Žodžiu „prigimtis" norima pasakyti apie daiktus, sukurtus pirmiausia; bet jei yra taip, kad kaip tik siela pirmesnė už visus daiktus (o veikiausiai ne ugnis ar oras), ...tada galima sakyti, kad siela visų pirma egzistuoja pagal prigimtį, tikriausia šio žodžio prasme"[23]. (Šitaip Platonas dar sykį patvirtina savo senąją teoriją, pagal kurią siela gimininingesnė Formoms ar Idėjoms negu kūnas, t. y. teoriją, kuri kartu yra jo nemirtingumo doktrinos pagrindas.)

Bet Platonas ne tik sako, kad siela yra pirmesnė už kitus daiktus, o todėl egzistuoja „pagal prigimtį"; kai terminas „prigimtis" taikomas žmogui, Platonas jį dažnai vartoja, turėdamas galvoje dvasines galias, sugebėjimus ar prigimtinius talentus, ir mes galime sakyti, kad žmogaus „prigimtis" yra beveik tas pat, kas ir jo „siela". Tai dieviškasis principas, kurio dėka žmogus dalyvauja Formoje ar Idėjoje, dieviškajame žmonių giminės pirmajame gimdytojuje. O terminas „giminė" savo ruožtu dažnai vartojamas labai panašia prasme. Kadangi „giminė" vieninga todėl, kad kilusi iš to paties pirmojo gimdytojo, ją turi vienyti ir bendra prigimtis. Todėl terminai „prigimtis" ir „giminė" Platono dažnai vartojami kaip sinonimai, pavyzdžiui, kai jis kalba apie „filosofų giminę" ir apie tuos žmones, kurie turi „filosofinę prigimtį". O tai reiškia, kad šie terminai labai artimi terminams „esmė" ir „siela".

Platono „prigimties" teorija atveria galimybę kitaip interpretuoti jo istoricistinę metodologiją. Kadangi bendriausiuoju mokslo uždaviniu, matyt, galima laikyti tikrosios jo objektų prigimties tyrinėjimą, tai visuomenės ar politikos mokslo uždaviniu galima laikyti žmonių visuomenės ir valstybės prigimties tyrinėjimą. Bet daikto prigimtis, pagal Platoną, yra tai, kas lemia jo atsiradimą; ar bent jau tai, kas nulemta jo atsiradimą sąlygojančio pradmens. Tai reiškia, kad bet kokio mokslo metodas turi būti daiktų pradmenų

(jų „priežasčių“) tyrinėjimas. Jei šis principas taikomas visuomenės ir politikos mokslui, jis veda prie reikalavimo tyrinėti visuomenės ir valstybės pradmenis ir jų atsiradimą. Todėl istorija nėra tyrinėjama dėl jos pačios, bet traktuojama kaip *pavyzdinis* visuomenės mokslų metodas. O *tai ir yra istoricistinė metodologija.*

Kokia gi yra žmonių visuomenės ir valstybės prigimtis? Orientuojantis į istoricistinius metodus, šis pamatinis sociologijos klausimas turi būti performuluotas štai kaip: iš ko atsirado visuomenė ir valstybė? Atsakymas, kurį Platonas duoda ir *Valstybėje*, ir *Įstatymuose*[24], atitinka tą nuostatą, kuri buvo pavadinta spiritualistiniu natūralizmu. Visuomenė atsirado iš susitarimo, iš *visuomenės sutarties*. Bet tai ne viskas: šioji sutartis veikiau yra prigimtinė sutartis, t. y. sutartis, pagrįsta žmogaus prigimtimi, tiksliau pasakius, visuomenine žmogaus prigimtimi.

Šios visuomeninės žmogaus prigimties pradmuo yra *žmogaus netobulumas*. Prieštaraudamas Sokratui[25], Platonas moko, kad žmogus negali tenkintis pats savimi dėl žmogaus prigimčiai būdingų ribotumų. Nors Platonas primygtinai pabrėžia, kad esama labai skirtingų žmogaus tobulumo laipsnių, galiausiai pasirodo, kad netgi nedaugelis palyginti tobulų žmonių vis dar priklauso nuo kitų (kurie ne tokie tobuli) bent jau tuo, kad tie kiti už juos atlieka purviną rankų darbą[26]. Štai kodėl net „retos ir nepaprastos“ natūros, visiškai priartėjusios prie tobulybės, priklauso nuo visuomenės ir nuo valstybės. Jos gali pasiekti tobulybę tik valstybės dėka ir valstybėje; tobula valstybė turi joms duoti tinkamą „socialinę aplinką“, be kurios jos neišvengiamai suges ir išsigims. Todėl valstybė turi stovėti aukščiau negu individas, nes tik valstybė gali būti sau pakankama („autarkinė“), tobula ir sugebanti pagerinti neišvengiamą individo netobulumą.

Taigi visuomenė ir individas abipusiškai priklausomi. Vieno egzistavimą lemia kitas. Visuomenės egzistavimą lemia žmogaus prigimtis, ir ypač tos prigimties autarkijos stoka; o individo egzistavimą lemia visuomenė, nes jis nėra sau pakankamas. Tačiau šiame abipusės priklausomybės santykyje įvairiais būdais reiškiasi valstybės pranašumas prieš individą; pavyzdžiui, jis reiškiasi tuo faktu, kad tobulos valstybės irimo ir skaldymosi sėkla sudygsta ne valstybėje, o veikiau ją sudarančiuose individuose; ji įsišaknijusi žmogaus sielos ir žmogaus prigimties netobulume; tiksliau pasakius, valstybės pranašumą prieš individą lemia tas faktas, kad žmonių giminė linkusi išsigimti. Prie šio klausimo, t. y. prie politinio irimo priežasties, ir prie jo priklausomybės nuo žmogaus prigimties išsigimimo aš dar grįšiu, o iš pradžių norėčiau

šiek tiek pakomentuoti kai kuriuos Platono sociologijos bruožus, ypač platoniškąją visuomenės sutarties teorijos versiją ir jo požiūrį į valstybę kaip į antindividą, t. y. platoniškąją biologinės ir organinės valstybės teorijos versiją.

Neaišku, kas pirmasis sukūrė teoriją, pagal kurią įstatymai atsiranda kartu su visuomenės sutartimi. Gal tai buvo Protagoras, o gal Likofronas (kurio teoriją aptarsime kitame skyriuje). Šiaip ar taip, ši idėja glaudžiai susijusi su Protagoro konvencionalizmu. Tas faktas, kad Platonas kai kurias konvencionalistines idėjas – ir netgi savo visuomenės sutarties teoriją – sąmoningai sujungė su savuoju natūralizmu, jau pats savaime rodo, kad konvencionalizmas savo pradine forma nesuponuoja visiškos įstatymų rinkimosi laisvės, ir Platono pastabos apie Protagorą patvirtina šią mintį[27]. Kokiu mastu Platonas sąmoningai suvokė tai, kad jo natūralizmo versijoje esama konvencionalistinių elementų, galima matyti iš vienos *Įstatymų* pastraipos, kurioje Platonas pateikia įvairių principų, kuriais gali būti grindžiama politinė valdžia, sąrašą; jis mini Pindaro biologinį natūralizmą (žr. ankstesniame tekste), t. y. „principą, kad stipresnis turi valdyti, o silpnesnis būti valdomas“, kurį jis apibūdina kaip principą, „atitinkantį prigimtį, kaip kartą pasakė Tebų dainius Pindaras“. Šiam principui Platonas priešina kitą principą, kuris atrodo jam pranašesnis, nes konvencionalizmą derina su natūralizmu: „Bet dar esama... visų aukščiausio principo, kad turi vadovauti ir valdyti išmintingas, o tamsuolis turi sekti jam iš paskos; ir tai, o Pindarai, išmintingiausias iš visų dainių, tikrai ne priešinga prigimčiai; ne, tai atitinka prigimtį, nes šis principas reikalauja ne išorinės prievartos, o tikro prigimtinio įstatymo, kuris pagrįstas abipusiu susitarimu, pranašumo“[28].

Valstybėje randame konvencionalistinės sutarties teorijos elementų, panašiai sujungtų su natūralizmo (ir utilitarizmo) elementais. „<...> valstybė atsiranda tada, – sakoma šiame dialoge, – kai kiekvienas iš mūsų jaučiasi negalįs pats vienas viskuo apsirūpinti, nes reikia dar daugelio dalykų. Ar tu manai esant kokią kitą valstybės susidarymo priežastį? <...> kadangi visiems daug ko trūksta, žmonės susiburia į draugę, kad bendrai gyventų ir vieni kitiems padėtų <...> Ar nereikia, kad kiekvienas iš jų dirbtų savo darbą visos bendrijos labui – vienas žemdirbys augintų maistą keturiems ir sunaudotų keturis kartus daugiau laiko ir darbo ir dalytųsi su kitais tuo, ką jis išaugino?“[29] Šitaip gyventojai susiburia, kad kiekvienas galėtų puoselėti savąjį interesą, o tai ir yra visuomenės sutarties teorijos elementas. Bet už viso to glūdi tas faktas, kad žmonės nėra sau pakankami, žmogaus prigimties faktas; o tai yra jau natūralizmo elementas. Ir šis elementas vystomas toliau: „Ir man pačiam

kilo tokia mintis, kai tu pasakei, kad iš pradžių žmonės gimsta nelabai panašūs vienas į kitą – kiekvieno prigimtis ir sugebėjimai dirbti vieną ar kitą darbą yra skirtingi. Ar ne taip? <...> Tai ką? Kas geriau dirba – ar tas, kuris moka daug darbų, ar tas, kuris tik vieną? <...> Išeina, kad galima padaryti daugiau, geriau ir lengviau, kai kiekvienas dirba kokį nors vieną darbą, kuris atitinka jo sugebėjimus, be to, dirba laiku, neužsiimdamas kitais darbais."

Šitaip įvedamas ekonominis darbo pasidalijimo principas (mums primindamas Platono istoricizmo ir materialistinio istorijos supratimo panašumą). Bet dabar šis principas pagrindžiamas biologinio natūralizmo teze, būtent mintimi apie prigimtinę žmonių nelygybę. Iš pradžių ši idėja įvedama nepastebimai ir atrodo visiškai nekaltai. Bet kitame skyriuje matysime, kad jos padariniai yra labai reikšmingi; iš tikrųjų, vienintelis tikrai svarbus darbo pasidalijimo būdas Platonui pasirodo esąs darbo pasidalijimas tarp valdovų ir valdinių, kaip tariama, pagrįstas prigimtine šeimininkų ir vergų, išmintingųjų ir tamsuolių nelygybe.

Matėme, kad Platono koncepcijoje esama daug konvencionalizmo ir biologinio natūralizmo elementų. Šis dalykas nestebina, nes apskritai ši koncepcija sutampa su spiritualistinio natūralizmo pozicija, o pastaroji dėl savo miglotumo visai netrukdo susidaryti tokiems mišiniams. Atrodo, kad šita spiritualistinė natūralizmo versija geriausiai išreikšta *Įstatymuose*. „Sakoma, kad didingiausi ir gražiausi daiktai sukurti gamtos... o prastesni – meno", – sako Platonas. Tokiai minčiai jis pritaria, bet paskui kritikuoja materialistus, tvirtinančius, kad „ugnis ir vanduo, žemė ir oras, visa egzistuoja gamtos dėka... ir kad visi įstatymai yra negamtiniai, dirbtiniai ir kilę iš prietarų, kurie nėra teisingi". Prieštaraudamas tokiam požiūriui, Platonas pirmiausiai parodo, kad ne kūnai, ne stichijos, o kaip tik siela iš tikrųjų „egzistuoja gamtos dėka"[30] (šią pastraipą citavau anksčiau). Remdamasis šia mintimi, Platonas prieina išvadą, kad tvarka ir įstatymas irgi turi būti kilę iš gamtos, nes jie išauga iš sielos: „Jei siela pirmesnė už kūną, tada daiktai, priklausantys nuo sielos (t. y. dvasiniai dalykai. – *Aut.*), irgi yra pirmesni už daiktus, priklausančius nuo kūno... O siela tvarko ir kreipia visus daiktus." Ši mintis teoriškai pagrindžia doktriną, pagal kurią „įstatymai ir protingi kūriniai egzistuoja gamtos, o ne ko nors žemesnio už gamtą dėka, nes juos sukūrė protas ir teisinga mintis". Šitaip visai aiškiai išreiškiamas spiritualistinis natūralizmas, sujungtas su konservatyviojo tipo pozityvistiniais įsitikinimais: „Tai bus didžiausia pagalba išmintingam įstatymų leidimui, nes kai tik įstatymai bus užrašomi, jie nebesikeis".

Iš viso to galima matyti, kad argumentai, kildinami iš Platono spiritualistinio natūralizmo, visai negali padėti atsakyti į galintį iškilti klausimą dėl „teisingo“ arba „prigimtinio“ bet kurio konkretaus įstatymo pobūdžio. Spiritualistinis natūralizmas yra pernelyg miglotas, kad jį būtų galima pritaikyti kokiai nors praktinei problemai spręsti. Iš jo negausi nieko gero, išskyrus keletą bendro pobūdžio argumentų konservatizmo naudai. Praktikoje viskas paliekama didžio įstatymų leidėjo (dieviškojo filosofo, kurio portretas, ypač *Įstatymuose*, neabejotinai yra autoportretas; žr. taip pat 8 skyrių) išminčiai. Tačiau, ne taip kaip iš spiritualistinio natūralizmo, iš Platono visuomenės ir individo abipusės priklausomybės teorijos kyla konkretesni padariniai. Tą pat galima pasakyti ir apie jo antiegalitarinį natūralizmą.

VII

Anksčiau buvo parodyta, kad ideali valstybė, būdama sau pakankama, Platonui yra tobulas individas, o atskiras pilietis atitinkamai yra netobula valstybės kopija. Toks požiūris į valstybę kaip į milžinišką organizmą arba Leviataną pirmą kartą Vakaruose įtvirtino vadinamąją organinę arba biologinę valstybės teoriją. Šią teoriją pagrindžiantis principas bus kritikuojamas vėliau[31]. Dabar norėčiau atkreipti dėmesį į tą faktą, kad Platonas nėra šios teorijos šalininkas ir, tiesą sakant, tiesiogiai jos neišskleidžia. Bet netiesiogiai ši teorija jau numanoma. Iš tikrųjų pamatinė valstybės ir žmogaus kaip individo analogija yra viena svarbiausių *Valstybės* temų. Šia proga verta pažymėti, kad tąja analogija daugiau naudojamasi nagrinėjant ne valstybę, o individą. Galbūt galima manyti, kad Platonas (galimas daiktas, dėl Alkmeono įtakos) išskleidžia ne tiek biologinę valstybės teoriją, kiek politinę žmogaus kaip individo teoriją[32]. Mano galva, toks požiūris visiškai atitinka Platono doktriną, pagal kurią individas ne toks reikšmingas kaip valstybė ir yra tik savotiška netobula valstybės kopija. Ten, kur Platonas naudojasi šia pamatine analogija, ji traktuojama kaip tik taip, t. y. kaip individo aiškinimo ir tyrimo metodas. Sakoma, kad miestas didesnis už individą, todėl miestą lengviau nagrinėti. Todėl Platonas siūlo tokį tyrimo būdą: „Taigi, jei norite, pirmiau panagrinėkime, kas yra teisingumas valstybėse, o paskui lygiai taip pat ištirsime jį ir paskirame žmoguje, tai yra pasistengsime mažesniajame surasti panašumą į didesnįjį. <...> Yra vilties, kad tokiomis sąlygomis lengviau pastebėsime tai, ko ieškome.“

Iš to, kaip Platonas įveda šią pamatinę analogiją, galime matyti, kad jis (ir, galimas daiktas, jo skaitytojai) šią analogiją laiko savaime suprantamu dalyku. Tai gali būti vieningos, harmoningos, „organiškos" valstybės nostalgijos simptomas, t. y. senoviškesnio tipo visuomenės ilgesys (žr. 10 skyrių). Miestas-valstybė, sako Platonas, turi likti mažas ir plėstis tik tol, kol jo plėtimasis nepradeda kelti grėsmės jo vieningumui. Savo prigimtimi visas miestas turi būti vienas, o ne daugelio miestų suma[33]. Šitaip Platonas pabrėžia savojo miesto „vienumą" arba individualumą. Bet kartu jis pabrėžia žmogaus kaip individo „daugeriopumą". Nagrinėdamas individualią sielą, tris jos dalis – protą, energiją ir gyvulinius instinktus, atitinkančias tris jo valstybėje esančias klases – prižiūrėtojus, karius ir darbininkus (kurie vis dar „persisotinę kaip galvijai", kaip kalbėjo Herakleitas), Platonas net priešina tas dalis vieną kitai, tarsi tai būtų „skirtingi ir besivaidijantys asmenys"[34]. „Taigi mums sakoma, – aiškina Grote'as, – kad nors iš paviršiaus žmogus yra Vienis, iš tikrųjų jis yra Daugis <...> o tobula visuomenė iš paviršiaus yra Daugis, o iš tikrųjų Vienis". Akivaizdu, kad šitokia schema atitinka idealią valstybę, kurios netobula kopija yra individas. Toks valstybės, o gal ir pasaulio vieningumo ir visumiškumo akcentavimas gali būti pavadintas „holizmu". Esu įsitikinęs, kad Platono holizmas glaudžiai susijęs su ankstesniuose skyriuose minėtu gentiniu kolektyvizmu. Platonas ilgėjosi prarastos gentinio gyvenimo vienybės. Kintantis pasaulis, patekęs į socialinės revoliucijos sūkurį, jam atrodė nerealus. Tik tvari visuma, ištisinis kolektyvas – o ne dūlūs individai – yra tikroviškas. Todėl individas „natūraliai" turi paklusti visumai, kuri yra jau ne individų sankaupa, o aukštesnio rango „natūralus" junginys.

Platono veikaluose galima rasti daug puikių sociologinių šio „natūralaus", t. y. gentinio ir kolektyvinio visuomeninio gyvenimo portretų. „Tu, mano mielas, vėl užmiršai, – rašo Platonas *Valstybėje*, – kad įstatymui rūpi ne kurio nors vieno luomo gerovė; jis siekia ir stengiasi, kad visa valstybė taptų laiminga; todėl įtikindamas arba prievarta jis suburia piliečius ir priverčia juos dalytis vienus su kitais ta nauda, kurią kiekvienas iš jų gali duoti bendruomenei; jis išugdo valstybei žymių žmonių ne todėl, kad kiekvienas iš jų galėtų nukreipti savo veiklą kur panorėjęs, bet todėl, kad pats panaudotų juos valstybei stiprinti"[35]. Kad šiame holizme esama emocinio estetizmo, grožio ilgesio, galima matyti, pavyzdžiui, iš pastabos *Įstatymuose*: „Kiekvienas geras amatininkas dalį daro dėl visumos, o ne visumą dėl dalies". Toje pačioje pastraipoje randame tikrai klasikinį politinio holizmo apibrėžimą: „Esi sukurtas visumos labui, o visuma nėra sukurta tavo labui". Skirtingi individai ir

individų grupės su savo natūraliomis skirtybėmis šioje visumoje turi vykdyti ypatingas ir visai nelygiavertes pareigas.

Visa tai rodo, kad Platono teorija yra organinės valstybės teorijos atmaina, net turint galvoje tai, kad kartais joje nekalbama apie valstybę kaip organizmą. Bet kadangi Platonas vis dėlto valstybę traktuoja būtent kaip organizmą, nėra abejonės, kad jį galima laikyti šios teorijos šalininku ar veikiau vienu jos pradininkų. Platoniškąją šios teorijos versiją galima apibūdinti kaip personalistinį arba psichologinį variantą, nes valstybę jis lygina ne su vienokiu ar kitokiu organizmu apskritai, o su žmogumi – individu, dar konkrečiau, su žmogaus siela. Antai valstybės liga, jos vienovės skaldymasis, jo požiūriu, atitinka žmogaus sielos, žmogaus prigimties ligą. Tiesą sakant, valstybės liga ne tik susijusi su žmogaus prigimties, ypač su viešpataujančios klasės, sugedimu, bet šio sugedimo tiesiogiai sukeliama. Kiekviena tipiška valstybės išsigimimo stadija yra atitinkamo žmogaus sielos, žmogaus prigimties, žmonių giminės išsigimimo padarinys. O kadangi tariama, kad šio moralinio išsigimimo priežastis yra rasinis išsigimimas, galima sakyti, kad galiausiai Platono natūralizmo biologinis elementas yra jo istoricizmo pamato kertinis akmuo. Juk pirmosios, tobulos valstybės žlugimo istorija yra ne kas kita, kaip žmonių giminės biologinio išsigimimo istorija.

VIII

Ankstesniame skyriuje buvo minėta, kad kismo bei irimo pradžia Platono istoricistinei visuomenės teorijai yra vienas didžiausių keblumų. Tariama, kad pirmojoje, natūraliojoje, tobuloje valstybėje-mieste nesama irimo užuomazgų, nes „miestas, kuriame glūdi irimo užuomazga, dėl to ir nėra tobulas“[36]. Įveikti šį keblumą Platonas mėgina suversdamas kaltę visuotiniam istoriniam, biologiniam ir, galimas daiktas, net kosmologiniam evoliuciniam išsigimimo dėsniui, o ne ypatingai pirmojo, tobulo, miesto santvarkai: „Visa, kas atsirado, turi žūti“[37]. Bet ši bendra teorija neduoda visiškai patenkinamo sprendimo, nes nepaaiškina, kodėl net visai tobula valstybė negali išvengti žūties dėsnio. Ir tikrai, Platonas užsimena, kad istorinio irimo būtų galima išvengti[38], jei pirmosios, natūraliosios, valstybės valdovai būtų patyrę filosofai. Bet jie tokie nėra. Jie neišmano matematikos ir dialektikos (o jis reikalauja, kad jo dangiškojo miesto valdovai tai išmanytų); be to, kad būtų išvengta išsigimimo, valdovai turi įvaldyti didžiąsias eugenikos, „grynos prižiūrėtojų rasės išsaugojimo“ mokslo paslaptis ir vengti, kad kilnieji meta-

lai, tekantys jų gyslomis, nesusimaišytų su prastais metalais, tekančiais darbininkų gyslomis. Bet šias didžiąsias paslaptis perprasti sunku. Matematikos, akustikos ir astronomijos srityse (iliuzinę) nuomonę, priklausomą nuo patyrimo ir neleidžiančią pasiekti tikslumo, todėl visada žemą, Platonas griežtai atskiria nuo gryno protinio pažinimo, tikslaus ir laisvo nuo juslinio patyrimo. Šią perskyrą jis taiko ir eugenikai. Vien tik empirinė veisimo pusė negali būti tiksli, t. y. ji negali padėti išsaugoti tobulo rasės grynumo. Šis dalykas ir paaiškina, kodėl žlugo senovinis miestas, kuris yra toks geras, t. y. toks panašus į Formą ar Idėją, kad „Sunku išklibinti taip sutvarkytą valstybę, kaip jūsiškė". „Bet kadangi visa, kas atsirado, turi žūti, – tęsia Platonas, – tai ir šitokia santvarka neišliks amžinai – ir ji turės iširti". O toliau jis dėsto savąją veisimo, Skaičiaus ir Žmogaus nuopuolio teoriją.

Kad būtų galima išvengti nevaisingumo ir išsigimimo, visi augalai ir gyvūnai, aiškina Platonas, turi būti veisiami atsižvelgiant į tam tikrus laiko tarpsnius. Tam tikras šių tarpsnių, susijusių su giminės gyvenimo trukme, pažinimas bus prieinamas geriausios valstybės valdovams, ir tą pažinimą jie panaudos viešpačių rasės veisimui. Tačiau tai bus ne racionalus, o tik empirinis pažinimas, tai bus *„pojūčiais pagrįstas samprotavimas"* (žr. tolesnę citatą). Bet mes tik ką matėme, kad juslinė pagava ir juslinis patyrimas niekada negali būti tikslus ir patikimas, nes jo objektai yra ne grynosios Formos ar Idėjos, o tekančių daiktų pasaulis; o kadangi prižiūrėtojai neturi geresnio pažinimo, veislės grynumas negali būti išsaugotas ir šitaip turi įsismelkti rasinio išsigimimo užuomazgų. Štai kaip Platonas aiškina šį dalyką: „Nors ir išmintingi tie, kuriuos jūs išauklėjote valstybės valdovais, bet ir jie nė kiek ne geriau už kitus žmones sugebės pojūčiais pagrįstu samprotavimu nustatyti jūsų giminei (t. y. gyvūnams priešinamai žmonių giminei. – *Aut.*) vaisingumo ir nevaisingumo periodus ir kartais gimdys vaikus netikusiu laiku". Neturėdami gryno racionalaus metodo[39], sargybiniai „nelaiku suporuos jaunikius su nuotakomis, gims negabūs ir iš prigimties nelaimingi vaikai". O toliau Platonas mįslingai užsimena, kad dabar jau esama būdo šito išvengti įvaldant gryną racionalų matematinį mokslą, kuris – Platono Skaičiaus (skaičiaus, nusakančio žmonių giminės Tikrąjį Tarpsnį) dėka – leidžia valdyti didžiosios eugenikos dėsnį. Bet kadangi senųjų laikų prižiūrėtojai nebuvo susipažinę su Pitagoro skaičių mistika, o todėl neturėjo rakto įvaldyti šį aukštąjį veisimo mokslą, savaime tobula natūrali valstybė negali išvengti žūties. Iš dalies atskleidęs savo mistinio Skaičiaus paslaptį, Platonas tęsia: „Visas šis skaičius yra geometrinis, ir jis lemia geresnę ar blogesnę gimimų kokybę. Jeigu jūsų

sargybiniai, nežinodami šio dėsnio, nelaiku suporuos jaunikius su nuotakomis[40], gims negabūs ir iš prigimties nelaimingi vaikai. Ankstesnieji sargybiniai geriausius iš jų paskirs savo įpėdiniais, bet šie, būdami neverti, perėmę savo tėvų pareigas, nesirūpins mumis, nors ir būdami sargybiniai", t. y. jie nesirūpins muzikiniu bei gimnastiniu auklėjimu ir – tai Platonas ypač pabrėžia – veisimo priežiūra. „Todėl jaunoji karta bus mažiau išsilavinusi. Iš jos išeis ne kokie valdovai ir sargybiniai, nesugebantys skirti ir išsaugoti Hesiodo kartų – juk ir jūsų valstybėje jos bus tos pačios: auksinė, sidabrinė, varinė ir geležinė; susimaišius geležiai su sidabru, o variui su auksu, atsiras neatitikimų ir nukrypimų, o kur tik jie atsiranda, iškart sukelia vaidus ir neapykantą. Tai tokia nesantaikos kilmė, kad ir kur ji atsirastų."

Štai kokia Platono papasakota istorija apie Skaičių ir Žmogaus nuopuolį. Ji ir yra jo istoricistinės sociologijos, o ypač jo pamatinio socialinių revoliucijų dėsnio, aptarto ankstesniame skyriuje, pagrindas[41]. Kaip tik rasinis išsigimimas paaiškina viešpataujančios klasės susiskaldymo priežastį, o kartu ir istorinio vystymosi priežastį. Vidinis žmogaus prigimties susiskaldymas, sielos skilimas, veda prie viešpataujančios klasės skilimo. Taigi, kaip ir Herakleitas, Platonas karą, klasių karą, laiko bet kokio kismo ir žmogaus istorijos tėvu ir varikliu, o žmogaus istoriją – ne kuo kitu, kaip visuomenės žlugimo istorija. Dabar matome, kad Platono idealistinis istoricizmas galiausiai grindžiamas ne dvasine, o biologine realybe; jis grindžiamas savotiška žmonių giminės metabiologija[42]. Platonas buvo ne tik natūralistas, sukūręs biologinę valstybės teoriją; kartu jis buvo pirmasis mąstytojas, sukūręs biologinę ir rasistinę socialinės dinamikos, politinės istorijos teoriją. „Taigi Platono Skaičius yra tas karkasas, į kurį įsprausta Platono „istorijos filosofija", – sako Adamas[43].

Manyčiau, kad šią Platono aprašomosios sociologijos apžvalgą visai tiktų užbaigti apibendrinimu ir įvertinimu.

Platonui pavyko stulbinančiai tiksliai, nors, žinoma, kiek idealizuotai, rekonstruoti senovės graikų gentinę ir kolektyvistinę visuomenę, panašią į Spartos valstybę. Tokios visuomenės stabilumui keliančių grėsmę jėgų, ypač ekonominių jėgų, analizė jam leidžia numatyti tiek bendrąją politiką, reikalingą tam, kad tokia visuomenė būtų užšaldyta, tiek atitinkamas visuomenės institucijas. Negana to, Platonas racionaliai rekonstruoja ir ekonominę bei politinę graikų miestų-valstybių raidą.

Visas šias jo pastangas ir laimėjimus skatino neapykanta tai visuomenei, kurioje jis gyveno, ir romantiška senovinių gentinio gyvenimo formų meilė.

Kaip tik tokia nuostata leido jam suformuluoti nepermaldaujamą istorinio vystymosi dėsnį, būtent visuotinio išsigimimo bei irimo dėsnį. Ir kaip tik toji pati nuostata lėmė kitais požiūriais puikios jo analizės iracionalius, fantastiškus ir romantiškus elementus. Kita vertus, kaip tik jo asmeninė aistra ir šališkumas paaštrino jo regėjimą ir lėmė analizės sėkmę. Savo istoricistinę teoriją jis išvedė iš fantastinės filosofinės doktrinos, pagal kurią kintantis regimasis pasaulis yra yranti nekintančio neregimojo pasaulio kopija. Tačiau mėginant, nors ir taip išradingai, istorinį pesimizmą sujungti su ontologiniu optimizmu, kyla keblumų. Šie keblumai privertė jį remtis biologiniu natūralizmu, kuris (kartu su „psichologizmu“[44], t. y. teorija, pagal kurią visuomenė priklauso nuo jos narių „žmogiškosios prigimties“), veda į misticizmą ir prietarus ir kurio viršūnė – pseudoracionali matematinė veisimo teorija. Šie kablumai net kelia grėsmę įspūdingam jo teorinės konstrukcijos vientisumui.

I X

Žvelgdami į šią konstrukciją, pamėginkime glaustai aptarti jos pirminį projektą[45]. Šiame projekte, sukurtame didžio architekto, atsiskleidžia pamatinis metafizinis Platono mąstymo dualizmas. Logikos srityje šis dualizmas pasireiškia kaip prieštaravimas tarp visuotinybės ir atskirybės. Matematinio protavimo srityje jis pasireiškia kaip prieštaravimas tarp Vienio ir Daugio. Epistemologijos srityje tai prieštaravimas tarp racionalaus pažinimo, pagrįsto grynuoju mąstymu, ir nuomonės, pagrįstos daliniu patyrimu. Ontologijos srityje tai prieštaravimas tarp vienos, pirmapradės, nekintančios ir teisingos tikrovės ir daugelio kintančių, iliuzinių regimybių; tarp grynosios būties ir tapsmo, tiksliau pasakius, kismo. Kosmologijos srityje tai prieštaravimas tarp to, kas kuria, ir to, kas sukuriama ir pasmerkiama žūčiai. Etikoje tai prieštaravimas tarp gėrio, t. y. to, kas saugo, ir blogio, t. y. to, kas gadina. Politikoje tai prieštaravimas tarp vientiso kolektyvo, valstybės, galinčios pasiekti tobulumą ir autarkiją, ir didžiosios žmonių masės – daugelio individų, pavienių žmonių, kurie turi likti netobuli ir priklausomi ir kurių individualumas turi būti nuslopintas valstybės vieningumo labui (žr. kitą skyrių). Esu įsitikinęs, kad visa toji dualistinė filosofija išaugo iš karšto troškimo paaiškinti prieštaravimą tarp idealios visuomenės vizijos ir nepakenčiamos faktinės situacijos visuomeninio gyvenimo srityje – prieštaravimą tarp stabilios visuomenės ir visuomenės, apimtos revoliucinio proceso.

Šeštas skyrius

TOTALITARINIS TEISINGUMAS

Išnagrinėjus Platono sociologiją, nesunku parodyti jo politinę programą. Jo pamatinius reikalavimus galima išreikšti dviem formulėmis. Pirmoji atitinka jo idealistinę kismo ir rimties teoriją, antroji – jo natūralizmą. Idealistinė formulė tokia: *Sustabdykime visas politines permainas!* Kismas yra blogis, rimtis – dieviška[1]. Bet kokios permainos gali būti sustabdytos, jei valstybė sukurta kaip tiksli jos originalo, t. y. miesto Formos arba Idėjos kopija. Jeigu keliamas klausimas, kaip tai padaryti, galime atsakyti natūralistine formule – *Atgal į gamtą!* Atgal į pradinę mūsų protėvių valstybę, į senovinę valstybę, sukurtą orientuojantis į žmogaus prigimtį, o todėl stabilią; atgal į gentinį patriarchatą, viešpatavusį laikuose iki Nuopuolio, atgal prie natūralaus nedaugelio išminčių klasinio viešpatavimo tamsuomenės daugumos atžvilgiu.

Esu įsitikinęs, kad visi Platono politinės programos elementai gali būti išvesti kaip tik iš šių reikalavimų. Savo ruožtu šie reikalavimai grindžiami istoricizmu; juos reikia susieti su Platono sociologinėmis doktrinomis, aiškinančiomis klasinio viešpatavimo stabilumo sąlygas. Turiu galvoje štai kokius svarbiausius Platono politinės programos elementus:

A. Griežtą visuomenės suskirstymą į klases; t. y. viešpataujanti klasė, sudaryta iš piemenų ir sarginių šunų, turi būti griežtai atskirta nuo žmonių-galvijų.

B. Valstybės likimo tapatinimą su viešpataujančios klasės likimu; išskirtinį dėmesį šiai klasei ir jos vienybei; ir veiksnius, palaikančius šią vienybę – griežtas šios klasės veisimo ir auklėjimo taisykles ir griežtą jos narių interesų priežiūrą bei suvisuomeninimą.

Iš šių svarbiausių elementų gali būti išvesti kiti [elementai], pavyzdžiui, tokie:

7 -657

C. Viešpataujanti klasė monopolistiškai tvarko tokius reikalus, kaip kario šaunumas ir kariniai įgūdžiai, kontroliuoja teisę nešiotis ginklą ir gauti bet kokios rūšies išsilavinimą, bet jai neleidžiama dalyvauti ekonominėje veikloje ir ypač draudžiama užsidirbti pinigų.

D. Bet kokia viešpataujančios klasės intelektualinė veikla turi būti kontroliuojama; nuolat turi būti vedama propaganda, kuria siekiama formuoti ir suvienodinti viešpataujančios klasės narių protus. Auklėjimo, įstatymų leidybos ir religijos srityse turi būti neleidžiama jokių naujovių; jos turi būti slopinamos.

E. Valstybė turi būti nepriklausoma. Ji turi siekti ekonominės autarkijos, nes priešingu atveju valdovai priklausys nuo pirklių arba patys taps pirkliais. Pirmoji alternatyva sužlugdys jų valdžią, antroji – jų vienybę ir valstybės stabilumą.

Mano galva, šią programą galima visai pamatuotai vadinti totalitarine. Kita vertus, ji, be abejonės, pagrįsta istoricistine sociologija.

Bet ar tai viskas? Ar Platono programoje nesama kitų bruožų, kitų elementų, kurie nėra nei totalitariniai, nei pagrįsti istoricizmu? O kaipgi su Platonui būdingu aistringu Gėrio ir Grožio troškimu arba su jam būdinga Išminties ir Tiesos meile? Kaipgi vertinsime jo reikalavimą, kad valstybę turi valdyti išminčiai, filosofai? Ką pasakysime apie jo viltį savo valstybės piliečius padaryti dorus ir laimingus? O ką pasakysime apie jo reikalavimą, kad valstybės pagrindas būtų Teisingumas? Net autoriai, kritikuojantys Platoną, įsitikinę, kad jo politinė doktrina, nepaisant tam tikrų panašumų, aiškiai skiriasi nuo šiuolaikinio totalitarizmo būtent šiais jo tikslais – piliečių laimės ir teisingumo viešpatavimo siekimu. Pavyzdžiui, Crossmanas, kurio kritišką nusistatymą galima matyti iš pastabos, kad „Platono filosofija yra pats aistringiausias ir pats didžiausias istorijai žinomas antpuolis prieš liberaliąsias idėjas“[2], atrodo, vis dar tiki, kad Platonas siekė „sukurti tobulą valstybę, kurioje kiekvienas pilietis būtų tikrai laimingas“. Kitas pavyzdys – Joadas, kuris išsamiai aptarinėja Platono programos ir fašizmo programos panašumus, bet kartu tvirtina, kad tarp šių programų esama pamatinių skirtumų, nes Platono geriausioje valstybėje „paprastas žmogus... pasiekia tokią laimę, kuri atitinka jo prigimtį“, o be to, ši valstybė grindžiama „absoliutaus gėrio ir absoliutaus teisingumo“ idėjomis.

Nepaisydamas tokių argumentų, esu įsitikinęs, kad Platono politinė programa, nebūdama nė kiek moraliai pranašesnė už totalitarizmą, iš esmės su juo sutampa. Esu įsitikinęs, kad prieštaravimai tokiam požiūriui pagrįsti senu

ir giliai įsišaknijusiu prietaru, lemiančiu tai, kad Platonas garbinamas ir idealizuojamas. Crossmanas padarė labai daug, atkreipdamas dėmesį į šį prietarą ir jį griaudamas. Štai jis tvirtina: „Iki pasaulinio karo... Platonas... buvo retai smerkiamas viešai kaip reakcionierius, ryžtingai nusiteikęs prieš bet kurį liberalistinių įsitikinimų principą. Priešingai, jis buvo iškeliamas į nepasiekiamas aukštybes, ... atitraukiamas nuo praktinio gyvenimo, kaip mąstytojas, svajojantis apie transcendentinį Dievo Miestą."[3] Tačiau toks Crossmano taip aiškiai parodomas pamaldus požiūris į Platoną nėra svetimas ir jam pačiam. Įdomu, kad toks požiūris galėjo išlikti taip ilgai, nepaisant to fakto, kad Grote'as ir Gomperzas gerokai anksčiau atskleidė kai kurių *Valstybėje* ir *Įstatymuose* dėstomų doktrinų reakcingumą. Tačiau netgi jie nepastebėjo visų šiose doktrinose glūdinčių implikacijų; jie net neabejojo, kad iš esmės Platonas buvo humanistas. O jų priešiškos kritikos buvo nepaisoma arba ji buvo traktuojama kaip nenoras suprasti Platoną ir vertinti jį taip, kaip jį vertino krikščionys – kaip „krikščionį iki Kristaus", arba taip, kaip jį vertino revoliucionieriai – kaip revoliucionierių. Šitoks visiškas pasitikėjimas Platonu, be jokios abejonės, vis dar vyrauja, ir, pavyzdžiui, Fieldas jaučia būtinybę perspėti savo skaitytojus, kad „mes visiškai nesuprasime Platono, jei laikysime jį revoliuciniu mąstytoju". Žinoma, tai labai teisinga mintis, ir ji būtų visai beprasmiška, jei polinkis Platoną traktuoti kaip revoliucinį ar bent jau kaip pažangų mąstytoją nebūtų taip plačiai paplitęs. Tačiau ir pačiam Fieldui būdingas toks pat pasitikėjimas Platonu; juk vėliau sakydamas, kad Platonas „griežtai priešinosi naujoms pragaištingoms [savo epochos] tendencijoms", jis, be abejonės, pernelyg nuolankiai pritaria platoniškajai šių naujų tendencijų pragaištingumo interpretacijai. Laisvės priešai visada smerkdavo jos gynėjus už jų tikslų pragaištingumą. Ir beveik visada jiems pavykdavo įtikinti naivuolius bei geranorius.

Didžiojo idealisto idealizavimas persmelkia ne tik Platono raštų interpretacijas, bet ir vertimus. Drastiškos Platono pastabos, neatitinkančios vertėjo supratimo apie tai, kaip turi kalbėti humanistas, dažnai arba sušvelninamos, arba suprantamos neteisingai. Šią tendenciją žymi jau vadinamosios Platono *Valstybės* pavadinimo vertimas į anglų kalbą (*Republic.* – respublika – *Vert.*). Išgirdus šį pavadinimą, pirmiausia mums ateina į galvą mintis, kad šio veikalo autorius turi būti liberalas, o gal net revoliucionierius. Bet pavadinimas *Republic* yra paprasčiausias angliškas lotyniško graikų kalbos žodžio vertinio variantas, o pats graikiškas žodis visai neturi lotyniško ir angliško vertinio konotacijų, ir į anglų kalbą tiksliausiai jį būtų galima versti žodžiais „santvar-

ka", „miestas-valstybė" arba „valstybė"*. Tradicinis vertinys *Republic*, be abejonės, padėjo susiklostyti įsitikinimui, kad Platonas negalėjo būti reakcionierius.

Turėdamas galvoje visa tai, ką Platonas sako apie Gėrį ir Teisingumą, taip pat apie kitas minėtas Idėjas, aš tvirtinu, kad jo politinės pažiūros buvo grynai totalitaristinės ir antihumanistinės. Kad įrodyčiau šį teiginį, šiame ir kituose trijuose skyriuose nebenagrinėsiu istoricizmo ir sutelksiu dėmesį į vieną problemą – minėtų etinių idėjų kritinę analizę ir šių idėjų vietos Platono politinėse pažiūrose nustatymą. Šiame skyriuje gvildensiu Teisingumo idėją; tolesniuose trijuose skyriuose bus nagrinėjama doktrina, pagal kurią valdyti valstybę turi išmintingiausieji ir geriausieji; be to, bus nagrinėjamos Tiesos, Išminties, Gėrio ir Grožio idėjos.

I

Ką iš tikrųjų turime galvoje, kalbėdami apie „Teisingumą"? Nemanau, kad šitokie verbaliniai klausimai yra ypač svarbūs ar kad įmanoma gauti apibrėžtą atsakymą, nes tokie terminai visada vartojami įvairiausiomis prasmėmis. Tačiau manau, kad dauguma mūsų, ypač tie, kurie apskritai nusiteikę humanistiškai, turi galvoje štai ką: (a) lygų pilietinių pareigų, t. y. visuomenės gyvenimui būtinų laisvės apribojimų paskirstymą[4]; (b) piliečių lygybę prieš įstatymą, žinoma, su ta sąlyga, kad (c) šitie įstatymai neteikia pirmenybės pavieniams piliečiams, grupėms ar klasėms ir jų nediskriminuoja; (d) teismų bešališkumą; (e) lygų dalyvavimą naudojantis privilegijomis (o ne tik prievolėmis), kurį valstybė užtikrina savo nariams, turintiems piliečio statusą. Jei, kalbėdamas apie „teisingumą", Platonas turėjo galvoje kažką panašaus, tada mano tvirtinimas, kad jo programa yra grynai totalitaristinė, tikrai būtų neteisingas ir būtų teisūs tie, kurie įsitikinę, kad Platono politinių pažiūrų pagrindas yra visiškai priimtinas humanizmas. Tačiau kalbėdamas apie „teisingumą", iš tikrųjų Platonas turėjo galvoje visai ką kitą.

Ką gi Platonui reiškė žodis „teisingumas"? Aš tvirtinu, kad *Valstybėje* terminą „teisingas" jis vartojo kaip sakinio „tai, kas tarnauja geriausios valstybės interesams" sinonimą. O kas gi tarnauja šios geriausios valstybės interesams? Bet kokio kismo sustabdymas, griežto klasių susiskirstymo ir klasinio viešpatavimo išsaugojimas. Jei šitokia interpretacija teisinga, tada privalu

* Taigi Popperiui labiau patiktų lietuviškas aptariamo Platono veikalo pavadinimo vertinys: mes verčiame būtent žodžiu „valstybė". – *Vert.*

pasakyti, kad platoniškoji teisingumo samprata jo programą įtvirtina totalitarizmo lygmenyje; ir mes turime prieiti išvadą, kad reikia vengti pavojingo polinkio pasiduoti vien žodžių kerams.

Teisingumas yra svarbiausia *Valstybės* tema; iš tikrųjų, „Apie teisingumą" yra tradicinė šio dialogo paantraštė. Smelkdamasis į teisingumo prigimtį, Platonas naudojasi ankstesniame skyriuje aptartu metodu[5]; iš pradžių jis bando šią Idėją atrasti valstybėje, o paskui gautą rezultatą taikyti individui. Negalima sakyti, kad į iškeltą klausimą „Kas yra teisingumas?" Platonas tuojau pat duoda atsakymą; ne, atsakymas duodamas tik ketvirtoje knygoje. Prie šio atsakymo vedantys svarstymai bus išsamiau aptariami šiame skyriuje, bet šiek tiek vėliau. Glaustu pavidalu jie yra tokie.

Platono miestas grindžiamas žmogaus prigimtimi, jos reikmėmis ir ribotumais[6]. „Jei prisimeni, mes nustatėme ir daug kartų kartojome, kad kiekvienas pilietis privalo dirbti kurį nors visuomenei reikalingą darbą, kuriam jis iš prigimties geriausiai tinka." Remdamasis šiuo teiginiu, Platonas prieina išvadą, kad kiekvienas privalo užsiimti savo darbu; kad dailidė turi apsiriboti dailidės darbais, batsiuvys – batų siuvimu. Tačiau nebus padaryta daug žalos, jei du darbininkai pasikeis vietomis. „Bet jeigu koks amatininkas arba kas nors kitas, iš prigimties verslininkas (ar dar koks nors pinigus užsidirbančios klasės narys)... užsimanys pereiti į karių luomą arba jeigu kuris nors iš karių bandys patekti į luomą tų, kurie svarsto valstybės reikalus ar budi jos sargyboje, būdamas to nevertas <...> tai, manau, ir tu sutiksi, kad šitoks susikeitimas ir kišimasis ne į savo reikalus bus pražūtingas valstybei." Remdamasis šiuo argumentu, glaudžiai susijusiu su principu, pagal kurį ginklo nešiojimas turi būti tam tikros klasės prerogatyva, Platonas prieina savo galutinę išvadą, kad bet kokia apykaita tarp trijų klasių ar jų maišymasis yra neteisingumas, o todėl teisingumas yra visai priešinga padėtis: „Ir dar kartą pakartokime: ...teisingumas yra visų trijų luomų – verslininkų, padėjėjų ir sargybinių – atsidavimas savo darbui, kai kiekvienas atlieka tai, kas jam būdinga. Šitai ir valstybę padaro teisingą." Ši išvada dar sykį patvirtinama ir apibendrinama truputį vėliau: „Bet turbūt dar neužmiršome, kad valstybė yra teisinga tada, kai kiekvienas iš trijų luomų dirba savo darbą". Tačiau šis teiginys reiškia, kad teisingumą Platonas tapatina su klasinio viešpatavimo ir klasinių privilegijų principu. Juk principas, pagal kurį kiekviena klasė privalo užsiimti savo darbu, sakant tiesiai šviesiai, reiškia, kad *valstybė yra teisinga, jei valdovas valdo, darbininkas dirba, o vergas vergauja*[7].

Akivaizdu, kad Platono teisingumo koncepcija visiškai skiriasi nuo anksčiau aptarto įprastinio mūsų požiūrio į teisingumą. Klasinę privilegiją Platonas vadina „teisinga“, tuo tarpu mes teisingumą paprastai traktuojame kaip tokios privilegijos neturėjimą. Tačiau šis skirtumas yra net didesnis. Teisingumu mes laikome tam tikrą lygybę traktuojant *individus*, tuo tarpu Platonas teisingumą traktuoja ne kaip individų tarpusavio ryšį, bet kaip *visos valstybės*, pagrįstos joje esančių klasių tarpusavio santykiais, bruožą. Valstybė teisinga tik tada, kai ji sveika, stipri, vieninga, vadinasi, stabili.

II

Bet galbūt Platonas teisus? Gal „teisingumas“ reiškia kaip tik tai, ką turi galvoje jis? Aš neketinu svarstyti tokio klausimo. Jei kas mano, kad „teisingumas“ reiškia nevaržomą vienos klasės viešpatavimą, aš paprasčiausiai atsakysiu, kad be išlygų esu už neteisingumą. Kitaip tariant, aš esu įsitikinęs, kad viskas priklauso ne nuo žodžių, o nuo mūsų praktinių reikalavimų ir nuo siūlymų vykdyti tokią politiką, kurios mes nusprendžiame imtis. Štai Platono teisingumo apibrėžimą esmingai nulemia jo reikalavimas palaikyti totalitarinį klasinį viešpatavimą ir jo apsisprendimas tokį viešpatavimą įgyvendinti.

Bet galbūt jis teisus kita prasme? Gal jo teisingumo idėja atitinka graikiškąjį šio žodžio vartosenos būdą? Gal graikai „teisingumą“ traktavo holistiškai, kaip „valstybės sveikumą“; gal visai nesąžininga ir netikslu istoriškai tikėtis iš Platono, kad jis numatytų mūsiškę moderniąją teisingumo idėją, pagal kurią teisingumas suvokiamas kaip piliečių lygybė prieš įstatymą? Iš tikrųjų, į šį klausimą būdavo atsakoma teigiamai ir tvirtinama, kad Platono holistinė „socialinio teisingumo“ idėja būdinga tradiciniam graikų pasaulėvaizdžiui, „graikų genijui“, kuris, „ne taip kaip išskirtinai teisinis romėnų genijus“, buvo „išskirtinai metafizinis“[8]. Bet šis teiginys nepagrįstas. Iš tikrųjų graikiškoji žodžio „teisingumas“ vartosena buvo stulbinančiai panaši į mūsiškę, individualistinę ir egalitarinę, vartoseną.

Kad šitai parodyčiau, iš pradžių pasiremsiu pačiu Platonu, kuris savo dialoge *Gorgijas* (ankstesniame už *Valstybę*) kalba apie tai, kad „teisingumas yra lygybė“, kad šitaip mano didžioji žmonių dauguma ir kad tokia teisingumo samprata atitinka ne tik „susitarimą“, bet ir „pačią prigimtį“. Be to, aš galėčiau pacituoti Aristotelį, kitą egalitarizmo priešininką, kuris, veikiamas Platono natūralizmo, be kitų dalykų, sukūrė teoriją, pagal kurią kai kurie žmonės yra vergai iš prigimties[9]. Kaip niekas kitas, Aristotelis nebuvo suinteresuotas propaguoti egalitarinę ir individualistinę termino „teisingumas“

interpretaciją. Bet kalbėdamas apie teisėją, kurį jis apibūdina kaip „įasmeninimą to, kas yra teisinga", Aristotelis sako, kad teisėjo paskirtis yra „sugrąžinti lygybę". Jis mums sako, kad „visi žmonės mano, jog teisingumas yra tam tikra lygybė", būtent tokia lygybė, kuri „siejasi su asmenimis". Jis net mano (bet šiuo atveju yra neteisus), kad graikiškas žodis, žymintis „teisingumą", yra kilęs iš žodžio, reiškiančio „pasidalijimą po lygiai", šaknies. (Šis požiūris, pagal kurį „teisingumas" reiškia „teisių ir pareigų paskirstymo piliečiams lygybę", sutampa su Platono teorija, išdėstyta *Įstatymuose*, kur išskiriamos dvi teisių ir pareigų paskirstymo lygybės rūšys – „skaitmeninė" arba „aritmetinė" lygybė ir „proporcinė" lygybė; antros rūšies lygybė įvertina tai, kaip labai žmonės pasižymi dorybe, tinkamu išsiauklėjimu ir kokį turtą jie turi; be to, sakoma, kad ši proporcinė lygybė sudaro „politinį teisingumą".) O aptardamas demokratijos principus, Aristotelis sako, kad „demokratinis teisingumas yra aritmetinės lygybės (kitokios negu proporcinė lygybė) taikymas". Visa tai tikrai nėra tik Aristotelio asmeninis teisingumo prasmės supratimas arba tik aprašymas tos prasmės, kuria šis žodis buvo vartojamas po Platono, dėl *Gorgijo* ir *Įstatymų* įtakos; veikiau tai yra visuotinės, senovinės ir plačiai paplitusios žodžio „teisingumas" vartosenos išraiška[10].

Turėdami galvoje šį faktą, mano nuomone, turime tarti, kad holistinė ir antiegalitarinė teisingumo interpretacija *Valstybėje* buvo naujoviška ir kad Platonas bandė pateikti savo propaguojamą totalitarinį tam tikros klasės viešpatavimą kaip „teisingą", tuo tarpu dauguma žmonių „teisingumą" suprato kaip visiškai priešingą dalyką.

Ši išvada yra stulbinanti ir verčia kelti daug klausimų. Kodėl *Valstybėje* Platonas tvirtina, kad teisingumas suponuoja nelygybę, jei dažniausiai jis buvo suprantamas kaip lygybė? Man atrodo, kad į šį klausimą įmanomas tik vienas įtikinamas atsakymas: jis siekė propaguoti savo totalitarinę valstybę, įtikinėdamas žmones, kad tai yra „teisinga" valstybė. Bet ar vertėjo jam dėti tokias pastangas, turint galvoje tai, kad svarbūs ne patys žodžiai, o tai, ką jie reiškia? Žinoma, vertėjo; tai įrodo tas faktas, kad Platonui visiškai pavyko įtikinti savo skaitytojus (iki pat mūsų dienų), jog jis nešališkai gina teisingumą, t. y. tą teisingumą, kurio siekė jie. Be to, akivaizdu, kad šitaip jis suglumino ir privertė abejoti egalitaristus ir individualistus, kurie dėl jo įtakos pradėjo savęs klausti, ar tik Platono teisingumo idėja nėra teisingesnė ir geresnė už jų. Kadangi žodis „teisingumas" mums simbolizuoja tokį svarbų tikslą ir kadangi daugelis pasiryžę dėl jo iškęsti bet ką ir atiduoti visas savo jėgas jam įgyvendinti, šių humanistinių jėgų patraukimas į savo pusę ar bent

jau egalitarizmo paralyžiavimas tikrai buvo tikslas, vertas siekti tam, kuris tiki totalitarizmu. Bet ar Platonas suprato, kad teisingumas žmonėms yra toks svarbus? Žinoma. Štai *Valstybėje* jis rašo: „Kai žmogus jaučiasi pasielgęs neteisingai, tada, kuo jis kilnesnis, tuo mažiau sugeba pykti, jei nuskriaustasis pasmerkia jį kęsti badą, šaltį ir kitas panašias kančias, nes mano, jog tasai elgiasi teisingai. <...> O jeigu žmogus jaučiasi nuskriaustas, jis virte verda, pyksta ir tampa sąjungininku to, kas jam atrodo teisinga, – dėl to jis yra pasirengęs iškęsti badą, šaltį ir kitas panašias kančias, kad tik nugalėtų; jis neatsižada savo kilnių siekių – arba pasiekti savo, arba numirti <...>“[11]

Skaitant šiuos žodžius, neįmanoma abejoti, kad Platonas suprato tikėjimo galybę, ir visų pirma tikėjimo teisingumu galybę. Negalima abejoti ir tuo, jog *Valstybė* sumanyta taip, kad iškreiptų šį tikėjimą ir pakeistų jį visai priešingu tikėjimu. Turėdamas galvoje minėtus faktus, aš linkęs manyti, kad Platonas labai gerai žinojo, ką darąs. Egalitarizmas buvo jo didžiausias priešas, ir jis buvo pasirengęs jį sunaikinti; nėra pagrindo abejoti nuoširdžiu Platono įsitikinimu, kad egalitarizmas yra didžiausias blogis ir didžiulis pavojus. Tačiau jo antpuolis prieš egalitarizmą nebuvo garbingas. Platonas neišdrįso susikauti su priešu atvirame lauke.

Kad pagrįsčiau šį teiginį, pateiksiu daugiau argumentų.

III

Galimas daiktas, kad *Valstybė* yra pats nuodugniausias ir labiausiai apmąstytas veikalas apie teisingumą, pranokstantis visus kitus. Jame svarstomi įvairiausi požiūriai į teisingumą, ir tai daroma taip, kad mes priverčiami patikėti, jog Platonas neužmiršo nė vienos jam žinomos kiek svarbesnės teisingumo teorijos. Iš tikrųjų, Platonas aiškiai užsimena[12], kad jis bergždžiai stengėsi surasti tokią teoriją savo amžininkų koncepcijose ir todėl jam teko imtis tyrinėti teisingumą pačiam. Tačiau apžvelgdamas ir aptardamas savo amžininkų teorijas, Platonas nė sykio nepamini požiūrio, pagal kurį teisingumas yra lygybė prieš įstatymą („isonomy“). Šį praleidimą galima paaiškinti tik dvejopo pobūdžio priežastimis. Jis arba nežinojo apie egalitarinę teoriją[13], arba sąmoningai ją nutylėjo. Pirmasis variantas beveik neįtikimas, jei turėsime galvoje, kaip rūpestingai sukomponuota *Valstybė*; be to, kad įtikinamai pateiktų savąją teoriją, Platonas būtinai turėjo nagrinėti savo priešininkų teorijas. Bet pirmasis variantas pasirodys dar labiau neįtikimas, jei prisiminsime didžiulį egalitarinės teorijos populiarumą. Tačiau mums nėra reikalo rem-

tis tik tikėtinais argumentais, nes galima lengvai parodyti, jog Platonas, rašydamas *Valstybę*, buvo ne tik gerai susipažinęs su egalitarine teorija, bet ir puikiai suprato jos svarbą. Šiame skyriuje jau buvo minėta (II poskyryje), o vėliau bus parodyta išsamiau (VIII poskyryje), kad egalitarizmui skiriamas svarbus vaidmuo *Gorgijuje*, kur egalitarinės idėjos yra net ginamos; be to, nepaisant to fakto, kad egalitarizmo pranašumai ir trūkumai *Valstybėje* niekur rimtai neaptariami, Platonas ir toliau laiko jį įtakinga teorija, nes jos populiarumą liudija pati *Valstybė*. Šiame dialoge užsimenama apie egalitarizmą kaip apie labai populiarų demokratinį įsitikinimą, tačiau jis traktuojamas tik su panieka, ir visa, ką mes apie jį išgirstame, tėra tik keletas išpuolių ir pasišaipymų[14], gerai suderintų su įžeidžiamais antpuoliais prieš Atėnų demokratiją ir pateiktų tose vietose, kur apie teisingumą išvis nėra kalbama. Taigi nėra jokio pagrindo manyti, kad Platonas nieko nežinojo apie egalitarinę teisingumo teoriją; be to, nėra jokio pagrindo manyti, kad jis nematė reikalo apsvarstyti savo teorijai visiškai priešingą ir įtakingą [egalitarizmo] teoriją. Tas faktas, kad, nutylėdamas šią teoriją *Valstybėje,* Platonas pasitenkina tik keliomis pajuokiančiomis pastabomis (tikriausiai jos jam labai patiko, ir jis negalėjo iškęsti jų nepateikęs[15]), gali būti paaiškintas kaip sąmoningas atsisakymas ją aptarti. Visa tai turėdamas galvoje, aš negaliu suprasti, kaip Platono pastanga įtikinti skaitytojus, kad jis aptarė visas svarbias teorijas, gali būti suderinta su intelektualinio sąžiningumo kriterijais. Tačiau reikia pridurti, kad šį jo nerūpestingumą akivaizdžiai nulėmė visiškas jo atsidavimas tam reikalui, kurio teisumu jis buvo tvirtai įsitikinęs.

Kad visiškai įvertintume egalitarinės teorijos nutylėjimo padarinius, iš pradžių turime aiškiai suprasti, kad egalitarinis sąjūdis, toks, kokį jį matė Platonas, įkūnijo visa tai, ko jis nekentė, ir kad jo paties teorija, išskleista *Valstybėje* ir visuose vėlesniuose veikaluose, didžia dalimi buvo atsakymas galingam naujojo egalitarizmo ir humanizmo iššūkiui. Kad tai parodyčiau, aptarsiu svarbiausius humanistinio sąjūdžio principus ir supriešinsiu juos su atitinkamais Platono totalitarizmo principais.

Humanistinė teisingumo teorija iškelia tris pagrindinius reikalavimus arba siūlymus, būtent: (a) patį egalitarinį principą, t. y. siūlymą pašalinti „prigimtines" privilegijas, (b) bendrą individualizmo principą ir (c) principą, pagal kurį valstybės uždavinys ir tikslas yra jos piliečių laisvės apsauga. Kiekvieną šių politinių reikalavimų ar siūlymų atitinka visiškai priešingas platonizmo principas, būtent: (a^1) prigimtinių privilegijų principas, (b^1) bendras holizmo

arba kolektyvizmo principas ir (c[1]) principas, pagal kurį individo uždavinys ir tikslas – palaikyti ir stiprinti valstybės stabilumą. – Šiuos tris principus aptarsiu iš eilės, kiekvienam skirdamas po vieną tolesnį (IV, V, VI) šio skyriaus poskyrį.

I V

Pats egalitarizmas reikalauja, kad valstybės piliečiai būtų traktuojami nešališkai. Reikalaujama, kad kilmė, šeimos ryšiai arba turtas nedarytų įtakos tiems, kurie taiko įstatymus piliečiams. Kitaip tariant, nepripažįstama jokių „prigimtinių“ privilegijų, nors tam tikros privilegijos gali būti suteikiamos tiems piliečiams, kuriais pasitikima.

Šį egalitarinį principą puikiai suformulavo Periklis keleri metai prieš gimstant Platonui, kalboje, kurią išsaugojo Tukididas[16]. Ją pacituosime išsamiau 10 skyriuje, bet du sakinius galima pacituoti šioje vietoje: „Privačiuose reikaluose, – sako Periklis, – įstatymai yra vienodai teisingi visiems, bet mes neneigiame pranašumo. Jei pilietis pasižymi, jam teikiama pirmenybė kviečiant tarnauti valstybei, bet ne kaip privilegija, o kaip atlyginimas už nuopelnus; o skurdas netrukdo užimti garbingas pareigas <...>“ Šie sakiniai išreiškia kai kuriuos pamatinius didžiojo egalitarinio sąjūdžio tikslus; kaip matėme, šis sąjūdis nevengė net vergovės kritikos. Periklio kartoje šiam sąjūdžiui atstovavo Euripidas, Antifonas ir Hipijas, kuriuos visus citavome ankstesniame skyriuje, taip pat ir Herodotas[17]. Platono kartoje jam atstovavo Alkidamas ir Likofronas, kuriuos irgi citavome; šio sąjūdžio šalininkas buvo ir Antistenas, vienas iš artimiausių Sokrato draugų.

Žinoma, platoniškasis teisingumo principas buvo visiškai priešingas visoms egalitarinėms idėjoms. Platonas reikalavo prigimtinių privilegijų prigimtiniams vadams. Bet kaipgi jis priešinosi egalitariniam principui? Ir kaip jis grindė savo paties reikalavimus?

Prisiminkime (iš ankstesnio skyriaus), kad kai kurie geriausiai žinomi egalitariniai reikalavimai buvo išreikšti įspūdinga, bet abejotina „prigimtinių teisių“ kalba ir kad kai kurie egalitarizmo šalininkai grindė tuos reikalavimus, pabrėždami „natūralią“, t. y. biologinę žmonių lygybę. Matėme, kad tokia argumentacija silpna; kad žmonės lygūs tam tikrais svarbiais atžvilgiais, bet nelygūs kitais atžvilgiais; ir kad normatyviniai reikalavimai negali būti išvesti nei iš vienokio, nei iš kitokio fakto. Todėl įdomu pažymėti, kad ne visi egalitaristai naudojosi natūralistiniais argumentais, ir kad, pavyzdžiui, Periklis apie juos net neužsimena[18].

Platonas greitai suprato, kad natūralizmas buvo silpnoji egalitarizmo doktrinos vieta ir puikiausiai pasinaudojo šia silpnybe. Pasakyti žmonėms, kad jie yra lygūs, – reiškia kreiptis į jų jausmus. Bet šitoks kreipimasis yra niekai, palyginus su tuo, ką žmogus jaučia įtikinėjamas, kad yra pranašesnis už kitus, o kiti žemesni už jį. Ar esu iš prigimties lygus su savo tarnais, vergais ar juodadarbiais, kurie ne geresni už gyvulį? Pats toks klausimas yra juokingas! Atrodo, kad Platonas pirmasis reikiamai įvertino tokios reakcijos galimybes ir prigimtinės lygybės reikalavimą pasitiko su panieka ir pajuoka. Štai kodėl natūralistinį argumentavimą jis priskyrė net tiems savo oponentams, kurie juo nesinaudojo; todėl *Meneksene*, kuris yra Periklio kalbos parodija, jis stengiasi lygybę prieš įstatymą susieti su prigimtine lygybe: „Mūsų santvarkos pagrindas yra prigimtinė lygybė“, – ironizuoja jis. „Visi mes esame broliai, vienos motinos vaikai; ... o prigimtinė lygybė skatina mus siekti lygybės prieš įstatymą“[19].

Vėliau, *Įstatymuose*, savo atsakymą egalitaristams Platonas apibendrina tokia formule: „Nelygiems lygybė taptų nelygybe“[20]. Šią mintį Aristotelis išreiškė tokia formule: „Lygybė lygiems, nelygybė nelygiems“. Ši formulė išreiškia tai, ką galima pavadinti įprastiniu prieštaravimu egalitarizmui; šio prieštaravimo esmė tokia – lygybė būtų puikus dalykas, jei tik žmonės būtų lygūs, tačiau akivaizdu, kad ji neįmanoma, nes žmonės nėra lygūs, o todėl ir negali būti sulyginti. Šis iš pirmo žvilgsnio labai realistiškas prieštaravimas iš tikrųjų yra pats nerealistiškiausias, nes politinės privilegijos niekada nebuvo grindžiamos natūraliais charakterių skirtumais. Ir iš tikrųjų neatrodo, kad Platonas, rašydamas *Valstybę*, būtų pernelyg pasitikėjęs šiuo prieštaravimu, nes juo naudojasi tik viename išpuolyje prieš demokratiją ir sako, kad demokratijoje „įgyvendinama savotiška lygybė – sulyginami lygūs ir nelygūs“[21]. Be šios pastabos, su egalitarizmu ne ginčijamasi, o linkstama jį užmiršti.

Apibendrinant galima pasakyti, kad Platonas niekada nemenkino egalitarinės teorijos svarbos; juk šią teoriją rėmė tokie žmonės kaip Periklis; tačiau *Valstybėje* jis apskritai jos neliečia; jis puola ją, tik ne tiesiai ir ne atvirai.

Bet kaipgi Platonas bando įtvirtinti savąjį antiegalitarizmą, savąjį prigimtinių privilegijų principą? *Valstybėje* jis pasitelkia tris skirtingus argumentus, nors du iš jų vargu ar laikytini argumentais. Pirmasis[22] – nuostabą kelianti pastaba, kad kadangi aptartos trys valstybės dorybės, tai paskutinioji, ketvirta, dorybė – „kiekvienam užsiimti savo darbu“ – turi būti vadinama „teisingumu“. Nesinorėtų manyti, kad šis teiginys buvo traktuojamas kaip argumentas, tačiau atrodo, kad yra būtent taip, nes „Sokratas“, svarbiausias Platono

dialogo protagonistas, prieš iškeldamas šį teiginį, klausia: „Ar žinai, iš ko aš taip sprendžiu?“ Antrasis argumentas įdomesnis, nes jis išreiškia Platono pastangą parodyti, jog jo antiegalitarizmas gali būti išvestas iš įprastinio (t. y. egalitarinio) požiūrio, pagal kurį teisingumas yra nešališkumas. Šią pastraipą pacituosiu visą. Pažymėdamas, kad miesto valdovai kartu bus jo teisėjai, „Sokratas“ sako[23]: „Spręsdami bylas, jie turbūt labiausiai žiūrės, kad niekas negrobtų svetimo turto ir neprarastų savojo“. „Kaip tik šito žiūrės“, – atsako Glaukonas, pašnekovas. „– Nes tai teisinga? – Teisinga. – Taigi ir šitas pavyzdys rodo, jog yra teisinga, kad kiekvienas valdytų savo turtą ir dirbtų savo darbą.“ Šitaip nutariama, kad „dirbti savo darbą“ yra teisingas jurisdikcijos principas, atitinkantis mums įprastas teisingumo idėjas. Dabar antrasis argumentas papildomas trečiuoju (jis bus nagrinėjamas vėliau), kuris veda prie išvados, kad teisinga laikytis savo padėties (ar savo užsiėmimo), kuri yra *savosios klasės arba kastos* padėtis (arba užsiėmimas).

Vienintelis šio antrojo argumento tikslas – įteigti skaitytojui, jog „teisingumas“ įprasta šio žodžio prasme reikalauja, kad mes laikytumės savo [visuomeninės] padėties, nes mums visada dera išsaugoti tai, kas mums priklauso. Tai reiškia, kad Platonas nori, jog jo skaitytojai protautų šitaip: „Teisinga laikytis to ir naudotis tuo, kas man priklauso. Mano vieta (ar mano užsiėmimas) priklauso man. Todėl bus teisinga, jei aš laikysiuosi savo vietos (ar užsiimsiu savo darbu).“ Šis argumentas toks pat nepriekaištingas kaip ir šitoks: „Teisinga laikytis to ir naudotis tuo, kas man priklauso. Šis tavo pinigų pavogimo planas priklauso man. Todėl bus teisinga, jei aš laikysiuosi savojo plano ir jį įgyvendinsiu, t. y. pavogsiu tavo pinigus.“ Akivaizdu, kad išvada, kurios iš mūsų laukia Platonas, yra tik šiurkštus triukas, pagrįstas savavališka žodžių „man priklauso“ manipuliacija. (Juk reali problema yra tokia: ar teisingumas reikalauja, kad visa, kas tam tikra prasme „priklauso mums“, pavyzdžiui, „mūsų“ klasė, būtų traktuojama ne tik kaip mūsų nuosavybė, bet ir kaip mūsų neatimama nuosavybė. Bet ir pats Platonas tokiu principu netiki, nes juo remiantis būtų aiškiai neįmanoma pereiti prie komunizmo. Beje, o kaipgi su nuosavų vaikų turėjimo išsaugojimu?) Šiuo šiurkščiu triuku Platonas stengiasi įtvirtinti tai, ką Adamas vadina „tašku, kuriame turi susilieti paties Platono požiūris į teisingumą ir populiarioji... šio žodžio prasmė“. Štai kaip didžiausias visų laikų filosofas stengiasi mus įtikinti, kad atskleidė tikrąją teisingumo prigimtį.

Trečiasis ir paskutinis Platono siūlomas argumentas yra rimtesnis. Jis grindžiamas holizmo arba kolektyvizmo principu ir susijęs su principu, pagal

kurį individo tikslas yra palaikyti valstybės stabilumą. Todėl jį aptarsime vėliau, tęsdami šią analizę, V ir VI skyriuose.

Bet prieš pereidamas prie šių klausimų, norėčiau atkreipti dėmesį į „pratarmę", kurią Platonas pateikia prieš papasakodamas apie mūsų dabar nagrinėjamą „atradimą". Ją reikia panagrinėti, atsižvelgiant į tai, kas jau buvo aptarta. Šiuo požiūriu „ilga pratarmė" – kaip ją vadina pats Platonas – yra ne kas kita, kaip išradingas bandymas parengti skaitytoją „teisingumo atradimui", priverčiant jį patikėti, kad jam pateikiama argumentacija, kai iš tikrųjų jis susiduria tik su draminiais efektais, turinčiais susilpninti jo kritinio vertinimo sugebėjimą.

Nustatęs, kad išmintis yra dorybė, būdinga sargybiniams, o narsumas – dorybė, būdinga padėjėjams, „Sokratas" sako ketinąs žengti paskutinį žingsnį ir surasti teisingumą. „Mums dar liko[24] aptarti dvi mūsų valstybės ypatybes, – sako jis, – nuosaikumą ir teisingumą, dėl kurio ir vyksta šis pokalbis". „Teisingai", – atsako Glaukonas. Dabar Sokratas siūlo nebesiterlioti su nuosaikumu. Bet Glaukonas prieštarauja ir Sokratas nusileidžia, sakydamas, kad būtų neteisinga (ar net „negarbinga") neaptarti nuosaikumo. Šis nedidelis ginčas parengia skaitytoją vėl sugrįžti prie teisingumo, verčia jį manyti, kad Sokratas tikrai žino, kaip „atrasti" teisingumą, ir kad Glaukonas atidžiai sergsti Platono intelektualinį sąžiningumą, neišleisdamas iš akių argumentacijos eigos, todėl pačiam skaitytojui nėra jokio reikalo pačiam žiūrėti, kaip argumentuojama[25].

Tada Sokratas imasi aptarti nuosaikumą, kuris, kaip pasirodo, yra dorybė, būdinga tik darbininkams. (Beje, nesunku atsakyti į dažnai svarstomą klausimą, ar Platono „teisingumas" skiriasi nuo „nuosaikumo". Teisingumas reiškia *laikytis savo vietos*; nuosaikumas – *žinoti savo vietą,* t. y. tiksliau pasakius, tenkintis savo vieta. Kokia gi kita dorybė labiau pritiktų darbininkams, prikemšantiems savo pilvus lyg galvijai?) Apibūdinęs nuosaikumą, Sokratas sako: „Tris valstybės ypatybes jau apžvelgėme. Dar liko ketvirtoji ypatybė, kurios dėka valstybė susyja su dorybe. Aišku, jog tai teisingumas." „Aišku", – atsako Glaukonas.

„Dabar, Glaukonai, – sako Sokratas, – mes turime tarsi medžiotojai apstoti šį tankumyną ir žiūrėti, kad teisingumas neištrūktų ir nepasprūktų nuo mūsų. Juk aišku, kad jis slepiasi kur nors čia. Gerai žiūrėk, gal tu pirmas jį pamatysi ir man parodysi." Žinoma, Glaukonas, kaip ir skaitytojas, šito negali padaryti ir prašo Sokratą imti pavadį į savo rankas. „Na, tai pasimelsk dievams ir sek paskui mane!", – taria Sokratas. Tačiau net pačiam Sokratui

nelengva, nes „čia iš tikrųjų neįžengiamas tankumynas, aplinkui tamsu, nieko negali įžiūrėti". „Bet, – sako jis, – vis tiek reikia eiti". Ir, užuot protestavęs: „Su kuo reikia eiti? Su mūsų tyrinėjimo rezultatais, t. y. remiantis mūsų argumentacija? Betgi mes net nepradėjome tyrinėti. Tai, kas buvo pasakyta iki šiol, neturėjo nė krislo prasmės", Glaukonas, o kartu su juo ir naivus skaitytojas nuolankiai atsako: „Taip, eikime". Dabar Sokratas pasako, kad jis „užtiko jo pėdsakus" (o mes – ne) ir apsidžiaugia: „Žiūrėk, Glaukonai! Man rodos, užtikome jo pėdsakus. Dabar jis iš mūsų neištrūks!" „Gera žinia!" – atsako Glaukonas. „Na ir žiopliai mudu!" – taria Sokratas. – Ogi, mano mielas, jis jau seniai painiojasi mums po kojomis, o mes vis nematėme!" Sokratas dar kiek laiko šitaip šūkčioja ir kartojasi, bet jį nutraukia Glaukonas, kuris išreiškia skaitytojo jausmus, ir klausia Sokrato, ką gi jis surado. Bet kai Sokratas apsiriboja tik tokiu atsakymu: „Man atrodo, mes nepastebėjome, kad jau seniai tam tikra prasme kalbame apie teisingumą", Glaukonas, išreikšdamas skaitytojų nekantrumą, taria: „Per ilga tavo įžanga. Aš nekantrauju išgirsti apie teisingumą". Ir tik tada Platonas pateikia tuos du „argumentus", apie kuriuos kalbėjome.

Paskutinė Glaukono pastaba gali būti traktuojama kaip nuoroda į tai, kad Platonas žinojo, kam reikalinga toji „ilga įžanga". Mano galva, tai ne kas kita, kaip pastanga – ir, pasirodo, labai sėkminga – užliūliuoti skaitytojo kritinį nusiteikimą ir dramatišku žodžių fejerverku nukreipti jo dėmesį nuo šio meistriškai parašyto dialogo intelektualinio skurdumo. Susidaro nuomonė, kad Platonas suvokė šio dialogo silpnumą ir mokėjo jį paslėpti.

V

Individualizmo ir kolektyvizmo problema glaudžiai susijusi su lygybės ir nelygybės problema. Prieš pereinant prie jos aptarimo, vertėtų padaryti keletą terminologinių pastabų.

Terminas „individualizmas" gali būti vartojamas (pagal *Oxford Dictionary*) dvejopa prasme: a) kaip kolektyvizmo priešybė, ir b) kaip altruizmo priešybė. Pirmajai prasmei išreikšti esama tik vieno žodžio, o antrajai išreikšti esama kelių sinonimų, pavyzdžiui, „egoizmas" arba „savanaudiškumas". Štai kodėl toliau terminą „individualizmas" aš vartosiu *tik* (a) prasme, o terminus „egoizmas" arba „savanaudiškumas" vartosiu tik tada, kai norėsiu išreikšti antrąją, (b) prasmę. Pasinaudokime nedidele lentele:

(a) *Individualizmas* priešingas (a') *kolektyvizmui.*

(b) *Egoizmas* priešingas (b') *altruizmui.*

Šie keturi terminai, vartojami normatyvinių dėsnių kodeksuose, žymi tam tikras nuostatas, reikalavimus, sprendimus ar siūlymus. Nors jie neišvengiamai yra migloti, bet aš manau, kad juos galima iliustruoti pavyzdžiais ir pakankamai tiksliai jais pasinaudoti sprendžiant mūsų keliamus uždavinius. Pradėkime nuo kolektyvizmo[26], nes ši nuostata mums jau žinoma iš Platono holizmo aptarties. Platono reikalavimas, kad individas tarnautų visumos interesams, kad ir kokia būtų toji visuma – visata, miestas, gentis, rūšis ar koks kitas kolektyvinis darinys, ankstesniame skyriuje buvo atskleistas pateikiant keletą fragmentų iš jo veikalų. Dar sykį pacituokime vieną tokį fragmentą, bet išsamiau[27]: „Dalis egzistuoja visumos labui, o visuma neegzistuoja dalies labui... Tu esi sukurtas visumos labui, o ne visuma sukurta tavo labui.“ Ši citata ne tik iliustruoja holizmą ir kolektyvizmą, bet kartu perteikia didelį, Platono gerai suvoktą, emocinį turinį (tai galima pastebėti iš šios pastraipos preambulės). Kolektyvizmas gali būti susijęs su įvairiais jausmais, pavyzdžiui, su siekiu priklausyti kokiai nors grupei ar genčiai; vienas su kolektyvizmu susijęs veiksnys yra moralinis altruizmo reikalavimas, nukreiptas prieš savanaudiškumą ar egoizmą. Platonas tvirtina, kad jei žmogus negali paaukoti savo interesų visumos labui, jis yra savanaudis.

Bet pažvelgę į mūsų mažąją lentelę, suprasime, kad iš tikrųjų taip nėra. Kolektyvizmas nėra priešingas egoizmui ir nėra tapatus altruizmui ar nesavanaudiškumui. Kolektyvinis ar grupinis egoizmas, pavyzdžiui, klasinis egoizmas, yra visiškai įprastas dalykas (Platonas tai žinojo labai gerai[28]), o iš to visiškai aišku, kad kolektyvizmas pats savaime nėra savanaudiškumo priešybė. Kita vertus, antikolektyvistas, t. y. individualistas, tuo pačiu metu gali būti ir altruistas; jis gali būti pasirengęs aukotis, kad padėtų kitiems individams. Galbūt vienas geriausių tokios nuostatos pavyzdžių yra Ch. Dickensas. Sunku pasakyti, kas stipresnis – jo aistringa neapykanta savanaudiškumui, ar jo aistringas dėmesys individams, pasižymintiems visomis žmogiškomis silpnybėmis; be to, šitoks požiūris susijęs su antipatija ne tik tam, ką mes dabar vadiname kolektyviniais dariniais ar kolektyvais[29], bet ir nuoširdžiam altruizmui, jei tik jis nukreiptas ne į konkrečius individus, bet į anonimines grupes. (Priminsiu skaitytojui Mrs. Jellyby iš „*Nykiųjų namų*“ – „ponią, atsidėjusią visuomeninėms pareigoms“.) Manau, kad šios iliustracijos pakankamai gerai paaiškina mūsų aptariamų keturių terminų prasmę; be to, jos parodo, kad bet kuris terminas, pateiktas mūsų lentelėje, gali būti susietas su bet kuriuo iš dviejų terminų, esančių kitoje eilutėje (taigi galimi keturi deriniai).

Įdomu, kad Platonui ir daugumai platonikų altruistinis individualizmas (pavyzdžiui, toks kaip Dickenso) neįmanomas. Pagal Platoną, vienintelė kolektyvizmo alternatyva yra egoizmas; bet kokį altruizmą jis paprasčiausiai tapatina su kolektyvizmu, o bet kokį individualizmą – su egoizmu. Tai ne tik terminologiniai ar žodiniai triukai; ne, juk užuot pripažinęs keturias galimybes, Platonas pripažino tik dvi. Šis faktas sukėlė didelę painiavą filosofiniuose etinių problemų svarstymuose, ir ši painiava išliko iki pat mūsų dienų.

Individualizmo tapatinimas su egoizmu duoda Platonui galingą ginklą, kuriuo jis gina kolektyvizmą, o kartu puola individualizmą. Gindamas kolektyvizmą, jis gali kreiptis į mūsų humanišką nesavanaudiškumo jausmą, o puldamas individualizmą, visus individualistus jis gali pasmerkti kaip savanaudžius, kaip žmones, nesugebančius atsidėti niekam kitam, išskyrus pačius save. Nors šis Platono antpuolis nukreiptas prieš individualizmą mūsiške prasme, t. y. prieš individualiojo žmogaus teises, jis pasiekia visai kitą taikinį, egoizmą. Tačiau šio skirtumo Platonas ir dauguma platonikų niekada nepaiso.

Kodėl Platonas mėgino pulti individualizmą? Manau, kad jis, išbandydamas savo ginklus kovoje su individualizmu, labai gerai žinojo, ką darąs, nes individualizmas, gal net labiau nei egalitarizmas, buvo naujojo humanistinio tikėjimo tvirtovė. Individo išsilaisvinimas iš tikrųjų buvo didi dvasinė revoliucija, atvedusi prie tribalizmo žlugimo ir demokratijos atsiradimo. Antžmogiška Platono sociologinė intuicija pasireiškia tuo, kad jis visada atpažįsta priešą, kad ir kur jį sutiktų.

Individualizmas buvo senosios intuityvios teisingumo idėjos dalis. Toks teisingumas, ne taip kaip platoniškasis, buvo suvokiamas ne kaip valstybės sveikumas ir harmonija, o veikiau kaip tam tikras būdas traktuoti individus. Prisiminkime, kad kaip tik tokį teisingumą pabrėžia Aristotelis, sakydamas: „teisingumas yra kažkas, kas siejasi su asmenimis“[30]. Šį individualistinį elementą pabrėždavo Periklio karta. Pats Periklis aiškiai pasakė, kad įstatymai turi užtikrinti lygų teisingumą „visiems jų privačiuose reikaluose“. Bet jis priduria dar štai ką. „Mūsų neerzina kaimynas, – sako jis, – jei ką nors daro savaip.“ (Palyginkime su Platono pastaba[31], jog valstybė išugdo žmonių ne tam, „kad kiekvienas iš jų galėtų nukreipti savo veiklą kur panorėjęs...“) Periklis pabrėžia, kad šitoks individualizmas turi būti susietas su altruizmu: „Mes niekada neužmirštame, kad turime ginti skriaudžiamą žmogų“. O jo kalbos kulminacija – žodžiai, skirti jauniems atėniečiams, kurie užaugę galės naudotis „puikiomis galimybėmis rinktis įvairius dalykus ir tapti savarankiški“.

Šitoks individualizmas, susietas su altruizmu, tapo mūsiškės vakarietiškos civilizacijos pagrindu. Jis yra svarbiausia krikščionybės doktrina („mylėk savo artimą“, sakoma Šventajame Rašte, bet ne „mylėk savo gentį“); be to, jis yra visų etinių doktrinų, išaugusių mūsų civilizacijoje ir ją palaikiusių, šerdis. Jis yra ir, pavyzdžiui, Kanto svarbiausia praktinė doktrina („visada žiūrėk į kitą žmogų kaip į tikslą, o ne kaip į priemonę pasiekti savo tikslams“). Nesama kitos minties, kuri būtų taip galingai paveikusi žmogaus moralinę raidą.

Platonas nesuklydo, šią doktriną traktuodamas kaip savosios kastomis grįstos valstybės priešą, todėl nekentė jos labiau už bet kurią kitą savo meto „griaunamąją“ doktriną. Kad parodyčiau tai dar aiškiau, pacituosiu dvi pastraipas iš *Įstatymų*[32], kurių stulbinantis priešiškumas individui, mano galva, įvertintas nepakankamai. Pirmoji pastraipa gerai žinoma kaip nuoroda į *Valstybę*; joje aptariamas „moterų ir vaikų bendrumas“. Tokią valstybės santvarką Platonas čia vadina „aukščiausia valstybės forma“. Šioje geriausioje valstybėje, sako jis, „egzistuoja bendra žmonų, vaikų ir viso turto nuosavybė. Ir čia padaryta viskas, kas įmanoma, kad iš mūsų gyvenimo visur ir visais galimais būdais būtų pašalinta visa, kas privatu ir individualu. Net tie dalykai, kuriuos pati prigimtis padarė privačius ir individualius, kiek įmanoma padaryti visų bendra nuosavybe. Net mūsų akys, ausys ir rankos mato, girdi ir veikia taip, tarsi jos priklausytų ne individams, o bendruomenei. Visi nuteikti taip, kad vieningai giria ir peikia tuos pačius dalykus, kartu dėl jų džiūgauja ir graužiasi. O visi įstatymai sukurti taip, kad labiausiai vienytų miestą.“ Toliau Platonas sako, kad „joks žmogus nesuras didžiausio valstybės tobulumo matų, geresnių už šiuos tik ką išdėstytus principus“; o tokią valstybę jis vadina „dieviška“: tai valstybės „modelis“, „provaizdis“, „originalas“, t. y. jos Forma arba Idėja. Tai toks pat požiūris kaip ir tas, kurį Platonas dėsto *Valstybėje*, tačiau išreikštas tuo metu, kai Platonas neteko vilties įgyvendinti savo šlovingąjį politinį idealą.

Antroji pastraipa (irgi iš *Įstatymų*) yra – jei tai apskritai įmanoma – dar iškalbingesnė. Reikia pabrėžti, kad šioje pastraipoje pirmiausia kalbama apie karo žygius ir karinę discipliną, bet Platonas aiškiai pasako, kad tų pačių militaristinių principų turi būti laikomasi ne tik karo, bet ir „taikos metu, ir nuo pat ankstyviausios vaikystės“. Kaip ir kiti totalitariniai militaristai bei Spartos gerbėjai, Platonas pabrėžia, kad svarbiausieji karinės disciplinos reikalavimai turi viešpatauti ir taikos metu ir kad jie turi apimti visą piliečių gyvenimą; ir ne tik subrendę piliečiai (kurie visi yra kareiviai) ir vaikai, bet

netgi galvijai valstybėje turi gyventi nuolatinės ir visuotinės mobilizacijos būklėje[33]. „Svarbiausias principas yra toks, – rašo jis, – niekas, nei vyras, nei moteris, niekada neturi likti be vado. Nei rimtai dirbant, nei žaidžiant niekas neturi pratintis ką nors daryti savarankiškai. Ne, ir karo, ir taikos metu reikia nuolat žiūrėti į savo vadą ir ištikimai juo sekti. Ir net smulkiausiuose dalykuose reikia klausyti vado. Pavyzdžiui... tik jam įsakius, reikia sustoti, žengti žingsnį, praustis ar valgyti[34]... Žodžiu, ilgai pratinantis, reikia išmokyti savo sielą niekada net nesvajoti veikti savarankiškai ir padaryti ją tokią, kad ji visiškai to nesugebėtų. Šitaip visi nugyvens savo gyvenimą visiškai bendrai. Nėra ir nebus įstatymo, aukštesnio už šį, už jį geresnio ir labiau padedančio pasiekti ramybę ir pergalę kare. Pratintis valdyti kitus ir būti valdomam kitų reikia ir *taikos metu, ir nuo pat ankstyviausios vaikystės.* Net menkiausias savavaliavimas turi būti pašalintas *iš visų žmonių gyvenimo* ir net iš žmonėms tarnaujančių gyvulių gyvenimo."

Pasakyta labai stipriai. Niekada ir niekas rimčiau neišreiškė savo priešiškumo individui. Ši neapykanta giliai įsišaknijusi pamatiniame Platono filosofijos dualizme; Platonas nekentė individo ir jo laisvės, lygiai kaip jis nekentė konkrečių patyrimų ir kintančio juslinių daiktų pasaulio įvairovės. Politikos srityje individas Platonui yra Paties Blogio įsikūnijimas.

Šitokia antihumanistinė ir antikrikščioniška nuostata buvo nuolat idealizuojama. Ji buvo laikoma humaniška, nesavanaudiška, altruistine ir krikščioniška. Pavyzdžiui, E. B. Englandas pirmąją cituotą pastraipą iš *Įstatymų* vadina[35] „aistringu savanaudiškumo pasmerkimu". Panašiai sako ir Barkeris, aptardamas Platono teisingumo teoriją. Jis tvirtina, kad Platonas kėlė tikslą „savanaudiškumą ir pilietinę nesantaiką pakeisti harmonija" ir kad „...Platono teorijoje šitaip grąžinama senovinė valstybės ir individo interesų harmonija, tačiau grąžinama nauju ir aukštesniu lygmeniu, nes pakeliama iki sąmoningo harmonijos jausmo". Tokius ir daugelį kitų panašių teiginių galime nesunkiai paaiškinti, jei prisiminsime, kad individualizmą Platonas tapatina su egoizmu; juk visi šie platonikai yra įsitikinę, kad antiindividualizmas yra tas pat, kas nesavanaudiškumas. Šie pavyzdžiai iliustruoja mano mintį, kad šitoks tapatinimas yra didelis antihumanistinės propagandos laimėjimas ir kad etinių problemų svarstymą jis jaukia iki pat mūsų dienų. Bet kartu mes turime suprasti, kad tie, kurie, apgauti šio tapatinimo ir iškilmingai skambančių žodžių, šlovina Platoną kaip moralės mokytoją ir skelbia pasauliui, kad jo etika labiausiai priartėja prie krikščionybės ikikrikščioniškame pasaulyje, grindžia kelią totalitarizmui ir ypač totalitarinei, antikrikščioniškai krikščionybės

interpretacijai. O tai pavojingas dalykas, nes būta epochų, kai krikščionybėje vyravo totalitarinės idėjos. Tai buvo Inkvizicija; ji gali vėl sugrįžti, nors ir kitu pavidalu.

Todėl verta paminėti dar keletą priežasčių, dėl kurių naivūs žmonės įtikino save, kad Platono tikslai yra humaniški. Viena priežastis yra tokia: ruošdamas dirvą savo kolektyvistinėms doktrinoms, Platonas paprastai pradeda nuo priežodžio arba patarlės (atrodo, pitagoriškos kilmės): „Draugų viskas turi būti bendra"[36]. Tai, be abejonės, nesavanaudiškas, taurus ir puikus nusiteikimas. Kas galėtų įtarti, kad iš šitokios pagirtinos prielaidos kylantis samprotavimas atves prie visiškai antihumaniškos išvados? Kitas svarbus momentas yra tas, kad Platono dialoguose reiškiama daug tikrų humanistinių jausmų, ypač ankstyvuosiuose, parašytuose iki *Valstybės*, kai jam vis dar turėjo įtakos Sokratas. Skyrium priminsiu Sokrato doktriną, išdėstytą *Gorgijuje*, pagal kurią geriau kentėti nuo neteisingumo, negu pačiam būti neteisingam. Akivaizdu, kad ši doktrina yra ne tik altruistinė, bet ir individualistinė; juk pagal kolektyvistinę teisingumo teoriją, tokią, kokia išdėstyta *Valstybėje*, neteisingumas yra veiksmas, nukreiptas prieš valstybę, o ne prieš pavienį žmogų, ir nors žmogus gali elgtis neteisingai, nuo to nukentės tik kolektyvas. Bet *Gorgijuje* nerandame nieko panašaus. Čia dėstoma teisingumo teorija yra visiškai normali, o „Sokrato" (kuris veikiausiai turėjo daug tikrojo Sokrato bruožų) pateikiami neteisingumo pavyzdžiai yra tokie: antausis, sužeidimas ar nužudymas. Sokrato teorija, pagal kurią geriau kentėti nuo neteisingų veiksmų, negu pačiam elgtis neteisingai, iš tikrųjų labai panaši į krikščioniškąją doktriną, o jo teisingumo doktrina puikiai derinasi su Periklio mintimis. (10 skyriuje mėginsime tai paaiškinti.)

Tuo tarpu *Valstybėje* skleidžiama nauja teisingumo doktrina, kuri ne tik nesuderinama su tokiu individualizmu, bet labai jam priešiška. Tačiau skaitytojas gali lengvai patikėti, kad Platonas vis dar laikosi doktrinos, išdėstytos *Gorgijuje*. Juk ir *Valstybėje* Platonas dažnai užsimena apie doktriną, pagal kurią geriau kęsti neteisingumą, negu pačiam jį daryti, nepaisydamas to fakto, kad šiame veikale išdėstytos kolektyvistinės teisingumo teorijos požiūriu šitaip teigti yra paprasčiausia nesąmonė. Negana to, *Valstybėje* „Sokrato" oponentai gina priešingą teoriją, pagal kurią gera ir malonu būti neteisingam ir bloga patirti neteisingumą. Žinoma, kiekvienam humanistui toks cinizmas yra atstumiantis, ir kai Platonas Sokrato lūpomis išreiškia savo tikslus: „Kita vertus, negaliu neginti savo nuomonės, nes, man atrodo, būtų nedora nepagelbėti tavo akivaizdoje plūstamam teisingumui, kol dar esi gyvas ir įstengi

kalbėti"[37], patiklų skaitytoją įtikina geri Platono ketinimai, ir jis pasirengęs eiti jam iš paskos bet kur.

Šių Platono patikinimų poveikį labai sustiprina tas faktas, kad po jų, kaip kontrastas, eina ciniški ir savanaudiški Trasimacho pasisakymai, o pats Trasimachas pavaizduotas kaip bjauriausias politinis avantiūristas[38]. Šitaip skaitytojas spiriamas individualizmą tapatinti su Trasimacho pažiūromis ir manyti, kad Platonas, kovodamas su tokiomis pažiūromis, kovoja su visomis savo epochos griaunamosiomis ir nihilistinėmis tendencijomis. Tačiau nereikia išsigąsti tokios individualistinės baidyklės kaip Trasimachas (esama didelio panašumo tarp jo portreto ir šiuolaikinės kolektyvistinės „bolševizmo" baidyklės), kad nepasiduotume kitai, daug realesnei ir daug pavojingesnei, nors ne tokiai akivaizdžiai, barbarystės formai. Juk Trasimacho doktriną, pagal kurią teisus yra stiprusis, Platonas pakeičia tokia pat barbariška doktrina, pagal kurią teisinga yra tai, kas stiprina valstybės stabilumą ir galybę.

Apibendrinkime. Dėl savo radikalaus kolektyvizmo Platonas net nesidomi tomis problemomis, kurios paprastai vadinamos teisingumo problemomis, t. y. vienų kitiems prieštaraujančių pavienių asmenų interesų nešališku vertinimu. Jo nedomina ir tai, kaip gali būti suderinti individo ir valstybės interesai. Juk individas jam yra žemesnė instancija. „Aš priimu įstatymus, atsižvelgdamas į tai, kas geriausia visai valstybei, – sako Platonas, – ...juk aš individo interesus visai teisingai vertinu kaip ne tokius svarbius."[39] Jį domina tik kolektyvinė visuma, o teisingumas jam yra ne kas kita, kaip kolektyvinio kūno sveikata, vieningumas ir stabilumas.

VI

Taigi matėme, kad humanistinė etika reikalauja teisingumą suvokti egalitariškai ir individualistiškai, bet vis dar nenužymėjome humanistinio požiūrio į valstybę metmenų. Kita vertus, matėme, kad platoniškoji valstybės teorija yra totalitaristinė, bet vis dar nepaaiškinome, kaip ši teorija taikoma individo etikai. Abiejų šių uždavinių imsimės dabar, bet iš pradžių – antrojo, todėl aš pradėsiu nuo trečiojo Platono argumento, pagrindžiančio jo teisingumo „atradimą", analizės; kol kas šis argumentas buvo aptartas tik bendriausiu pavidalu. Štai koks trečiasis Platono argumentas[40]: „Na, o ar sutiksi su manim štai dėl ko: jei dailidė pradės dirbti batsiuvio darbą, o batsiuvys – dailidės, susikeitę darbo įrankiais ir verslais, arba jeigu tas pats žmogus ims dirbti abu darbus ir amatininkai susikeis vietomis, ar tu manai, kad valstybei dėl to bus

didelis nuostolis?" – klausia Sokratas. – „Nelabai", – atsako Glaukonas. – „Bet jeigu koks amatininkas arba kas nors kitas, iš prigimties verslininkas, iškils savo turtų, įvairių ryšių, jėgos ar kitų panašių dalykų dėka ir užsimanys pereiti į karių luomą arba jeigu kuris nors iš karių bandys patekti į luomą tų, kurie svarsto valstybės reikalus ar budi jos sargyboje, būdamas to nevertas, arba jeigu šie susikeis įrankiais ir užsiėmimais arba jeigu tas pats žmogus mėgins vienas dirbti visus šiuos darbus, tai, manau, ir tu sutiksi, kad šitoks susikeitimas ir kišimasis ne į savo reikalus bus pražūtingas valstybei. – Be abejo. – Taigi tų trijų luomų kišimasis į svetimus reikalus ir perėjimas iš vieno luomo į kitą labai žalingas valstybei – šitai galėtume pavadinti didžiausiu nusikaltimu. – Teisybė. – O didžiausio nusikaltimo savo valstybei ar nepavadinsi neteisingumu? – Kaipgi nepavadinsi? – Tai štai kas yra neteisingumas. Ir dar kartą pakartokime: priešingai negu pastarasis, teisingumas yra visų trijų luomų – verslininkų, padėjėjų ir sargybinių – atsidavimas savo darbui, kai kiekvienas atlieka tai, kas jam būdinga. Šitai ir valstybę padaro teisingą."

Jei panagrinėsime šitokią argumentaciją, pastebėsime štai ką: (a) sociologinę prielaidą, kad kiekvienas griežtos kastų sistemos išklibinimas turi atvesti prie miesto žlugimo; (b) nuolat kartojamą argumentą, kad tai, kas kenkia miestui, yra neteisingumas; ir (c) išvadą, kad priešinga padėtis yra teisingumas. Galime sutikti su sociologine prielaida (a), nes socialinių permainų sustabdymas yra Platono idealas ir tardamas žodį „pražūtingas" jis turi galvoje viską, kas gali sukelti permainas; ir, galimas daiktas, visai teisinga, kad socialines permainas galima sustabdyti tik viešpataujant griežtai kastų sistemai. Be to, galime sutikti su išvada (c), kad neteisingumo priešybė yra teisingumas. Bet įdomiausias yra punktas (b); metę žvilgsnį į Platono argumentaciją, pamatysime, kad jo mintis orientuota į vyraujantį klausimą: ar šis dalykas pražūtingas miestui? Ar jis labai žalingas, ar nelabai? Platonas nuolat kartoja, kad tai, kas kelia grėsmę miestui, yra moraliai ydinga ir neteisinga.

Taigi matome, kad Platonas pripažįsta tik vieną aukščiausią kriterijų, valstybės interesą. Viskas, kas šiam interesui tarnauja, yra gera, dora ir teisinga; viskas, kas kelia jam grėsmę, yra bloga, ydinga ir neteisinga. Jam tarnaujantys veiksniai yra moralūs; jam keliantys grėsmę tikslai yra amoralūs. Kitaip tariant, Platono moralinis kodeksas yra griežtai utilitarinis; tai kolektyvistinio arba politinio utilitarizmo kodeksas. *Moralės kriterijus yra valstybės interesas*. Moralumas yra ne kas kita, kaip politinė higiena.

Tai yra kolektyvistinė, gentinė, totalitarinė moralės teorija: „Gėris yra tai, kas tarnauja mano grupės, mano genties arba mano valstybės interesams". Nesunku pastebėti, kokie šios moralės padariniai tarptautiniams santykiams: pati valstybė veikdama niekada negali būti neteisi tol, kol ji yra stipri; valstybė turi teisę ne tik taikyti prievartą savo piliečiams, jei tik tai didina jos galybę, bet ir pulti kitas valstybes, jei ji tai daro nesusilpnindama savęs. (Šią išvadą, kurios turinys – aiškus valstybės amoralumo pripažinimas ir iš to kylantis moralinio nihilizmo tarptautiniuose santykiuose pateisinimas, priėjo Hegelis.)

Totalitarinės etikos požiūriu, kolektyvinės naudos požiūriu, Platono teisingumo teorija yra visiškai teisinga. Būti savo vietoje *yra* dora. Kaip tik tokia pilietinė dorybė visiškai atitinka karinę disciplinuotumo dorybę. Be to, ši dorybė atlieka visai tokį pat vaidmenį, kokį Platono vertybių sistemoje atlieka „teisingumas". Juk didžiulio valstybės mechanizmo sraigteliai gali būti „dori" dvejopai. Pirma, jie turi atitikti savo paskirtį, t. y. būti tinkamo dydžio, formos, turėti tinkamą jėgą ir t. t.; ir antra, kiekvienas turi būti pritaikytas savo vietai ir laikytis tos vietos. Pirmojo tipo dorybė, tinkamumas specifinei savo paskirčiai, lems sraigtelių pasiskirstymą pagal specifinę kiekvieno sraigtelio paskirtį. Kai kurie sraigteliai bus dorybingi, t. y. tinkami, tik jei yra („iš prigimties") dideli; kiti bus dorybingi tik jei yra stiprūs; treti tik jei yra lygūs. Bet visiems bus bendra viena dorybė – visi laikosi savo vietos. Tuo pat metu tai bus visumos dorybė – jie puikiai prisiderins vienas prie kito, sudarys harmoningą visumą. Šią universalią dorybę Platonas vadina „teisingumu". Šitokia procedūra yra visiškai nuosekli ir visai pateisinama totalitarinės moralės požiūriu. Jei individas yra tik sraigtelis, tada etika yra ne kas kita, kaip pastanga sužinoti, kaip sraigtelį pritaikyti prie visumos.

Noriu pabrėžti, kad esu įsitikinęs nuoširdžiu Platono totalitaristiniu nusiteikimu. Jo reikalavimas, kad viena klasė nevaržomai valdytų visas kitas, buvo bekompromisis, bet jo idealas nebuvo maksimalus dirbančiųjų klasių išnaudojimas iš viešpataujančios klasės pusės. Tačiau priežastis, dėl kurios jis reikalauja išnaudojimą riboti, irgi yra grynai utilitarinė. Tai siekis įtvirtinti klasinį viešpatavimą. Platonas įrodinėja, kad jei sargybiniai panorės gauti pernelyg daug, galiausiai jie nebegaus nieko. „Bet <...> jeigu sargybinis ims laikyti laime nebūti sargybiniu, jei jis nesitenkins tuo kukliu ir pastoviu gyvenimu, kurį mes laikome geriausiu, bet pasiduos neprotingai ir vaikiškai nuomonei apie laimę, kuri skatins jį jėga pasisavinti visą valstybės turtą, tada jis pamatys, kad Hesiodas buvo teisus, sakydamas, jog tam tikra prasme pusė

yra daugiau už visumą."[41] Bet mes turime suprasti, kad netgi ši tendencija apriboti išnaudojimą ir klasines privilegijas yra labai paplitusi totalitarizmo sudedamoji dalis. Totalitarizmas nėra paprasčiausiai amoralus. Bet tai uždaros visuomenės – grupės ar genties – moralumas; tai ne individo, o kolektyvo savanaudiškumas.

Tarus, kad trečiasis Platono argumentas yra sąžiningas ir neprieštaringas, galima paklausti, kodėl jam prireikė „ilgos įžangos", taip pat ir dviejų ankstesnių argumentų? Iš kur šitoks nerimas? (Žinoma, Platono šalininkai atsakys, kad šis nerimas egzistuoja tik mano vaizduotėje. Galimas daiktas. Tačiau kaip paaiškinti šių pastraipų iracionalumą?) Mano galva, atsakymas į šį klausimą yra toks: Platono kolektyvistinis mechanizmas vargu ar nusipelnytų skaitytojų palankumo, jei jis būtų parodytas jiems visa savo nuogybe ir beprasmybe. Platonas nerimavo, nes žinojo jėgų, kurias norėjo įveikti, galybę ir moralinį autoritetą ir jų bijojo. Jis neišdrįso mesti joms atviro iššūkio, bet pabandė jas patraukti savo pusėn, siekdamas savųjų tikslų. Mes niekada nesužinosime, ar Platono raštuose aptinkame cinišką ir sąmoningą pastangą savo tikslų labui pasinaudoti naujojo humanizmo moraliniais sentimentais, ar veikiau matome tragišką bandymą įtikinti savo paties sąžinę, kad individualizmas yra blogas. Mano asmeninis įspūdis stumia mane pripažinti antrąjį atvejį; be to, aš manau, kad šis vidinis konfliktas yra svarbiausioji Platono kerų paslaptis. Manau, kad naujosios idėjos ir ypač didysis individualistas Sokratas ir jo mirtis sujaudino Platoną iki sielos gelmių. Taip pat manau, kad jis kovojo prieš [tų idėjų] įtaką sau pačiam ir kitiems, pasitelkdamas visą savo neprilygstamo intelekto jėgą, nors ne visada atvirai. Iš to aiškėja ir tai, kodėl retkarčiais, nepaisant viso jo totalitarizmo, jo raštuose randame humanistinių idėjų. Šitaip aiškėja, kodėl filosofai galėjo traktuoti Platoną kaip humanistą.

Stiprus argumentas tokios interpretacijos naudai yra tai, kaip Platonas traktavo, tiksliau pasakius, niekino humanistinę ir racionaliąją valstybės teoriją, t. y. tą teoriją, kuri pirmą kartą buvo sukurta jo kartos žmonių.

Siekiant geriau perteikti šią teoriją, reikia vartoti *politinių reikalavimų ir politinių teiginių kalbą* (plg. 5 skyrių, III poskyrį). Tai reiškia, kad mes neturime stengtis gauti atsakymo į esencialistinį klausimą: Kas yra valstybė, kokia jos tikroji prigimtis, kokia jos reali prasmė? Be to, neturime stengtis gauti atsakymo į istoricistinį klausimą: Kaip atsirado valstybė, ir kokios yra politinės pareigos ištakos? Mūsų klausimą turime išreikšti veikiau šitaip: Ko mums reikia iš valstybės? Ką siūlome kaip teisėtą valstybės veiklos tikslą?

O siekdami suprasti, kokie yra mūsų pamatiniai politiniai reikalavimai, galime paklausti: Kodėl teikiame pirmenybę gyvenimui gerai sutvarkytoje valstybėje, o ne gyvenimui be valstybės, t. y. anarchijai? Šitoks mūsų klausimo kėlimo būdas yra racionalus. Kaip tik į šį klausimą turi atsakyti technologas, prieš pereidamas prie bet kokios politinės institucijos kūrimo ar pertvarkymo. Juk tik jei žino, ko nori, jis gali nuspręsti, ar kokia nors institucija yra gerai, ar blogai pritaikyta prie savo funkcijos.

Jei savo klausimą suformuluosime kaip tik taip, humanisto atsakymas bus toks: Aš reikalauju, kad valstybė apsaugotų ne tik mane, bet ir kitus. Reikalauju, kad valstybė apsaugotų ir mano, ir kitų žmonių laisvę. Aš nenoriu gyventi iš malonės tų, kurie turi didesnius kumščius ar yra geriau ginkluoti. Kitaip tariant, noriu būti apsaugotas nuo agresijos iš kitų žmonių pusės. Aš noriu, kad būtų pripažintas skirtumas tarp agresijos ir gynybos ir kad gynybą palaikytų organizuota valstybės galia. (Tokia gynyba yra *status quo* palaikymas, ir siūlomo principo turinys toks: *status quo* turi būti keičiamas ne prievarta, o laikantis įstatymo, kompromisu arba arbitražu, išskyrus tuos atvejus, kada nesama teisinio pagrindo jam pakeisti.) Aš esu visiškai pasirengęs tam, kad valstybė šiek tiek apribotų mano veiksmų laisvę su ta sąlyga, kad būtų apsaugota likusi laisvės dalis, nes žinau, kad tam tikri mano laisvės apribojimai yra neišvengiami; pavyzdžiui, aš turiu atsisakyti savo „laisvės“ užpulti kitą žmogų, jei noriu, kad valstybė apgintų nuo bet kokių antpuolių. Bet aš reikalauju, kad nebūtų išleistas iš akių pamatinis valstybės tikslas, t. y. apsauga tos laisvės, kuri nedaro žalos kitiems piliečiams. Taigi reikalauju, kad valstybė apribotų piliečių laisvę kuo lygiau ir tik tiek, kiek reikia, kad būtų pasiektas lygus laisvės apribojimas.

Maždaug tokie būtų humanisto, egalitaristo, individualisto reikalavimai. Kaip tik tokie reikalavimai leistų socialiniam technologui politines problemas spręsti racionaliai, t. y. atsižvelgiant į pakankamai aiškų ir apibrėžtą tikslą.

Tačiau esama daug prieštaravimų, išreiškiančių abejonę, kad toks tikslas gali būti suformuluotas pakankamai aiškiai ir apibrėžtai. Sakoma, kad jau pripažinimu, jog laisvė turi būti apribota, sulaužomas pats laisvės principas, ir į klausimą, kurie apribojimai yra būtini, o kurie savavališki, įmanoma atsakyti ne protu, o tik remiantis autoritetu. Bet šis prieštaravimas kyla iš painiavos. Pamatinis klausimas apie tai, ko mes norime iš valstybės, supainiojamas su tam tikrais svarbiais technologiniais sunkumais, susijusiais su mūsų tikslų įgyvendinimo būdais. Iš tikrųjų sunku tiksliai nustatyti, kiek laisvės gali būti palikta piliečiams, kad neiškiltų grėsmė tai laisvei, kurios

apsauga yra valstybės uždavinys. Bet patyrimas, t. y. egzistuojančios demokratinės valstybės rodo, kad šį laisvės laipsnį galima apytikriai nustatyti. Tiesą sakant, šis apytikrio nustatymo procesas yra vienas svarbiausių demokratinių valstybių įstatymų leidybos uždavinių. Tai sunkus procesas, tačiau jo sunkumai tikrai nėra tokie dideli, kad priverstų mus pakeisti mūsų pamatinius reikalavimus, kurių esmę galima glaustai nusakyti šitaip: valstybė turi būti traktuojama kaip visuomenė, apsauganti nuo nusikaltimų, t. y. nuo agresijos. O į šį prieštaravimą, kad sunku sužinoti, kur pasibaigia laisvė ir prasideda nusikaltimas, iš principo atsako garsi istorija apie chuliganą, sakiusį, kad kaip laisvas valstybės pilietis jis gali nukreipti savo kumštį bet kuria kryptimi; teisėjas į tai išmintingai atsakė: „Jūsų kumščio judėjimo laisvė apribota jūsų kaimyno nosies padėtimi".

Šitoks mano nupieštas valstybės vaizdas gali būti pavadintas „protekcionistiniu". Terminas „protekcionizmas" buvo dažnai vartojamas išreikšti tendencijoms, priešingoms laisvei. Štai, kalbėdamas apie protekcionizmą, ekonomistas turi galvoje tam tikrų gamybos interesų apsaugos nuo konkurencijos politiką; moralistas turi galvoje reikalavimą, kad valstybės pareigūnai įgyvendintų piliečių moralinę priežiūrą. Nors politinė teorija, kurią aš vadinu protekcionizmu, nesusijusi su šiomis [protekcionizmo] apraiškomis ir nors tai yra iš esmės liberali teorija, aš manau, kad šis pavadinimas gali būti pavartotas pažymėti tam dalykui, kad, nors valstybė yra liberali, šis liberalizmas neturi nieko bendro su *griežto nesikišimo politika* (dažnai, bet ne visai korektiškai, vadinama *laissez faire* politika). Liberalizmas neprieštarauja valstybės kišimuisi. Priešingai, jokia laisvė aiškiai neįmanoma, jei jos neužtikrina valstybė[42]. Pavyzdžiui, reikia, kad valstybė šiek tiek kontroliuotų švietimą, nes priešingu atveju vaikai nesugebės ginti savo laisvės, be to, valstybė turi rūpintis, kad švietimas būtų prieinamas visiems. Bet pernelyg didelis valstybės kišimasis į švietimo reikalus sukelia lemtingą pavojų laisvei, nes jis neišvengiamai veda prie indoktrinacijos. Kaip jau sakyta, svarbaus ir sunkaus laisvės apribojimų klausimo negalima išspręsti griežta ir sausa formule. Ir reikia sveikinti tą faktą, kad visada egzistuos ginčytini atvejai; juk be tokių politinių problemų ir politinių kovų piliečio ryžtas kovoti už savo laisvę praras paskatas, o kartu bus prarasta ir laisvė. (Šiuo požiūriu tariamas prieštaravimas tarp laisvės ir saugumo, t. y. valstybės garantuojamo saugumo, pasirodo esąs chimera. Juk nesama laisvės, jei ji neapsaugota valstybės; ir priešingai, tik laisvų piliečių kontroliuojama valstybė gali apskritai užtikrinti daugiau ar mažiau priimtiną apsaugą.)

Šitaip suformuluotoje protekcionistinėje valstybės teorijoje nesama istoricizmo ir esencializmo elementų. Neteigiama, kad valstybė atsirado kaip individų asociacija, turinti protekcionistinį tikslą, ar kad kokia nors reali istorinė valstybė kada nors buvo tvarkoma sąmoningai siekiant šio tikslo. Be to, nieko nesakoma apie esminę valstybės prigimtį ar apie prigimtinę teisę į laisvę. Nieko nesakoma ir apie realų valstybės funkcionavimo būdą. Ši teorija formuluoja politinį *reikalavimą*, tiksliau pasakius, *siūlymą* imtis tam tikros politikos. Tačiau aš įtariu, kad daugelis konvencionalistų, tvirtinusių, kad valstybė atsirado kaip asociacija, turinti apsaugoti savo narius, norėjo išreikšti kaip tik šį reikalavimą, bet išreiškė jį miglota ir klaidinančia kalba – istoricizmo kalba. Panašus klaidinantis būdas išreikšti šį reikalavimą – tvirtinti, kad esminė valstybės funkcija yra jos narių apsauga; arba tvirtinti, kad valstybė turi būti apibrėžta kaip asociacija, kurios tikslas yra savitarpio apsauga. Prieš rimtai imantis aptarti šias teorijas, visos jos turi būti išverstos į reikalavimų ar siūlymų, reguliuojančių politinius veiksmus, kalbą. Kitaip neįmanoma išvengti begalinių ginčų, turinčių tik verbalinį pobūdį.

Galima pateikti tokio išvertimo pavyzdį. Tai, ką aš vadinu protekcionizmu, kritikavo Aristotelis[43], paskui šią kritiką pakartojo Burke'as, ir daugelis šiuolaikinių platonikų. Visi šie kritikai tvirtina, kad protekcionizmas sumenkina valstybės uždavinius; juk valstybę (Burke'o žodžiais tariant) „reikia deramai gerbti, nes ji yra žmonių bendrija, skirta ne tik šiurkščioms gyvuliškoms laikinos ir dūlios prigimties reikmėms tenkinti“. Kitaip tariant, sakoma, kad valstybė yra kažkas aukštesnio ar kilnesnio už racionalius tikslus turinčią asociaciją; tai garbinimo objektas. Jos paskirtis yra aukštesnė negu žmonių ir jų teisių apsauga. Jos uždaviniai turi moralinę prigimtį. „Rūpintis dorybe yra valstybės, tikrai nusipelnančios šio pavadinimo, uždavinys“, – sako Aristotelis. Jei šią kritiką pamėginsime išversti į politinių reikalavimų kalbą, suprasime, kad šie protekcionizmo kritikai nori dviejų dalykų. Pirma, valstybę jie norėtų padaryti garbinimo objektu. Mūsų požiūriu, šiam norui nėra prasmės prieštarauti. Tai religinė problema, ir valstybės garbintojai patys turi nuspręsti, kaip savo tikėjimą suderinti su kitais religiniais įsitikinimais, pavyzdžiui, su pirmuoju Dievo įsakymu. Antrasis reikalavimas yra politinis. Faktiškai šis reikalavimas reiškia štai ką: valstybės pareigūnai turi rūpintis piliečių morale ir naudotis savo valdžia ne tiek piliečių laisvei apsaugoti, kiek jų moraliniam gyvenimui kontroliuoti. Kitaip tariant, tai reikalavimas išplėsti teisinio reguliavimo, t. y. valstybės nustatytų normų, sritį moralės normų įprastine šio žodžio prasme – t. y. ne valstybės, o mūsų pačių moralinių sprendimų nusta-

tytų normų – sąskaita. Tokį reikalavimą ar siūlymą galima svarstyti racionaliai ir jo nenaudai galima pasakyti, kad tie, kurie kelia tokius reikalavimus, aiškiai nesupranta, jog šio siūlymo įgyvendinimas reikštų individo moralinės atsakomybės pašalinimą ir jog jis nepagerintų moralumo, bet jį sugriautų. Asmeninę atsakomybę jis pakeistų gentiniais tabu ir totalitariniu individo neatsakingumu. Priešindamasis tokiai nuostatai, individualistas turi laikytis įsitikinimo, kad valstybių moralumas (jei tokio dalyko apskritai esama) paprastai būna gerokai menkesnis negu vidutinio piliečio, todėl daug labiau pageidautina, kad valstybės moralumą kontroliuotų piliečiai, o ne priešingai. Mums reikėtų moralizuoti politiką, o ne politizuoti moralę.

Reikia pasakyti, kad, protekcionistiniu požiūriu, egzistuojančios demokratinės valstybės, nors ir tolimos nuo tobulybės, vis dėlto daug pasiekė sėkmingos socialinės inžinerijos srityje. Daugelio rūšių nusikaltimai, individų tarpusavio teisių pažeidinėjimai iš esmės pašalinti arba labai ženkliai apriboti, o teismai pakankamai sėkmingai vykdo teisingumą, kai įsižiebia sunkūs interesų konfliktai. Daugelis mano, kad šitokių metodų[44] taikymas tarptautinių nusikaltimų ir konfliktų srityje yra tik utopinė svajonė, tačiau dar visai neseniai efektyvios vykdomosios valdžios, palaikančios pilietinę taiką, institucija atrodė utopiška tiems, kurie kentėjo nuo kriminalinių nusikaltėlių tose šalyse, kuriose šiuo metu visiškai sėkmingai palaikoma pilietinė taika. Ir aš manau, kad tarptautinių nusikaltimų kontrolės problemos nėra tokios sunkios, jei tik jos sprendžiamos sąžiningai ir racionaliai. Jei tik ši problema bus suformuluota aiškiai, nebus sunku įtikinti žmones, kad apsaugos institucijos būtinos ir regionuose, ir viso pasaulio mastu. Tegul valstybės garbintojai ir toliau ją garbina, bet reikalaukime, kad institucijų technologams būtų leista ne tik patobulinti jų vidinius mechanizmus, bet kartu sukurti organizacijas, užkertančias kelią tarptautiniams nusikaltimams.

VII

Dabar vėl sugrįžkime prie aptariamų socialinių sąjūdžių istorijos. Atrodo, kad protekcionistinę valstybės teoriją pirmasis sukūrė sofistas Likofronas, Gorgijo mokinys. Jau buvo minėta, kad jis (panašiai kaip Alkidamas, irgi Gorgijo mokinys) vienas pirmųjų kritikavo prigimtinių privilegijų teoriją. Kad jis laikėsi teorijos, kurią aš pavadinau „protekcionizmu“, liudija Aristotelis; jis mano, kad veikiausiai šią teoriją sukūrė būtent Likofronas. Iš to paties šaltinio sužinome, kad šią teoriją Likofronas suformulavo taip aiškiai, kaip nė vienas jo sekėjas.

Aristotelis pasakoja, kad valstybės įstatymą Likofronas traktavo „kaip susitarimą, kuriuo žmonės užtikrina vienas kitam teisingumą“ (bet šis susitarimas neturi galios padaryti piliečius gerus ar teisingus). Toliau jis pasakoja[45], kad į valstybę Likofronas žiūrėjo kaip į instrumentą, įgalinantį piliečius apsaugoti nuo neteisingų veiksmų (ir užtikrinti taikingą bendravimą, ypač mainus); be to, Likofronas reikalavo, kad valstybė būtų „bendrai veikianti asociacija, užkertanti kelią nusikaltimams“. Įdomu, kad Aristotelis nieko nesako apie tai, jog Likofronas savo teoriją pateikė istoricistine forma, t. y. kaip teoriją, aiškinančią istorines valstybės ištakas, glūdinčias visuomenės sutartyje. Priešingai, iš Aristotelio liudijimo konteksto aiškiai matyti, kad Likofrono teorija buvo orientuota tik į valstybės tikslą; juk Aristotelis įrodinėja, kad, pagal Likofroną, esminis valstybės tikslas nėra siekis savo piliečius padaryti dorus. Ši mintis rodo, kad valstybės tikslą Likofronas traktavo racionaliai, technologiškai, laikydamasis egalitarinių, individualistinių ir protekcionistinių reikalavimų.

Pateikta tokiu pavidalu, Likofrono teorija yra visiškai apsaugota nuo prieštaravimų, kuriuos galima nurodyti kaip būdingus tradicinei istoricistinei visuomenės sutarties teorijai. Dažnai tvirtinama (pavyzdžiui, šitaip tvirtina Barkeris[46]), kad „šiuolaikiniai mąstytojai palaipsniui paneigė“ visuomeninės sutarties teoriją. Galimas daiktas. Tačiau Barkerio nurodytų tariamai sukritikuotų šios teorijos momentų apžvalga rodo, kad Likofrono teorija buvo išleista iš akių. Tuo tarpu Barkeris Likofroną laiko (ir šiuo požiūriu aš linkęs su juo sutikti) galimu pradininku tos teorijos, kuri vėliau buvo pavadinta visuomenės sutarties teorija. Barkeris pateikia tokius argumentus prieš šią teoriją: a) istorijoje niekada nebūta sutarties; b) istorijoje valstybė niekada nebuvo įkurta [sutartimi]; c) įstatymai nėra sutartiniai, bet yra kilę iš tradicijos, pranašesnės jėgos, galbūt iš instinkto ir t. t.; prieš tapdami kodeksu, jie egzistuoja papročių pavidalu; d) įstatymų jėga glūdi ne sankcijose, ne juos palaikančioje ir apsaugančioje valstybės galioje, o individo nusiteikime jiems paklusti, t. y. individo moralinėje valioje.

Iškart nesunku pastebėti, kad (a), (b) ir (c) prieštaravimai, savaime pakankamai teisingi (nors istorijoje būta keleto sutarčių), liečia tik istoricistinę sutarties teorijos formą ir nepritaikomi Likofrono versijai. Todėl mums nėra reikalo iš viso juos svarstyti. Tačiau (d) prieštaravimą verta aptarti išsamiau. Ką jis galėtų reikšti? Juk kritikuojama teorija „valios“ ar veikiau individo apsisprendimo reikšmę pabrėžia net labiau už bet kurią kitą teoriją; tiesą sakant, žodis „sutartis“ suponuoja „laisva valia“ pagrįstą susitarimą; galbūt

net labiau negu kuri nors kita ši teorija suponuoja, kad įstatymų galia glūdi individo nusiteikime juos priimti ir jiems paklusti. Jei taip, tai kokiu būdu (d) argumentas gali būti nukreiptas prieš visuomenės sutarties teoriją? Vienintelis paaiškinimas gali būti toks: Barkeris mano, kad sutartis kyla ne iš individo „moralinės valios", o veikiau iš jo egoistinės valios, ir tokia interpretacija juo įtikinamesnė, kad ji sutampa su platoniškąja. Tačiau, kad būtum protekcionistu, nereikia būti savanaudžiu. Apsauga nebūtinai turi būti suprantama kaip savisauga; juk daugelis žmonių apdraudžia savo gyvybę, siekdami apsaugoti ne save, o kitus, ir lygiai taip pat jie gali reikalauti valstybinės apsaugos visų pirma kitiems ir tik paskui (arba išvis ne) sau. Pamatinė protekcionizmo idėja yra tokia: apsaugoti silpnąjį nuo stipriojo prievartos. Šį reikalavimą kėlė ne tik silpnieji, bet dažnai ir stiprieji. Mažų mažiausiai netikslu tvirtinti, kad toks reikalavimas yra savanaudiškas ar nemoralus.

Mano galva, tokie prieštaravimai netinka Likofrono teorijai, kuri geriausiai išreiškė Periklio epochos humanistinį ir egalitarinį sąjūdį. Bet, deja, ji buvo iš mūsų atimta. Vėlesnėms kartoms ji buvo perduota iškreipta forma – kaip istoricistinė teorija, valstybės ištakas įžvelgusi visuomenės sutartyje; kaip esencialistinė teorija, skelbianti, kad tikroji valstybės prigimtis glūdi susitarime; arba kaip savanaudiškumo teorija, pagrįsta prielaida, kad žmogaus prigimtis esmingai nemorali. Visi šie iškraipymai atsirado dėl didžiulės Platono autoriteto įtakos.

VIII

Veikiausiai Platonui buvo gerai žinoma Likofrono teorija, nes jis (atrodo) buvo Likofrono amžininkas, tik jaunesnis. Ir tikrai, galima manyti, kad ši teorija minima *Gorgijuje*, o vėliau *Valstybėje*. (Platonas niekur nemini jos autoriaus – jis taip elgdavosi dažnai, kai jo oponentas būdavo gyvas.) *Gorgijuje* šią teoriją dėsto Kaliklis, etinis nihilistas, panašus į *Valstybės* veikėją Trasimachą. *Valstybėje* šią teoriją dėsto Glaukonas. Nė vienu atveju kalbėtojas neprisipažįsta esąs savo dėstomos teorijos autorius.

Abi atitinkamos pastraipos daugeliu požiūrių panašios. Abi šią teoriją pateikia istoricistine forma, t. y. kaip „teisingumo" kilmę aiškinančią teoriją. Abi ją pateikia taip, tarsi jos loginės prielaidos neišvengiamai turėtų būti savanaudiškumas ir netgi nihilizmas; t. y. taip, tarsi protekcionistinę valstybės koncepciją galėtų palaikyti tik tie, kurie *nori* elgtis neteisingai, bet yra per silpni, kad galėtų tai padaryti, ir *todėl* reikalauja, kad ir stipriajam tai būtų

neleidžiama. Žinoma, toks šios teorijos pateikimas nėra sąžiningas, nes vienintelė būtina jos prielaida yra reikalavimas, kad nusikaltimui, neteisingumui būtų užkirstas kelias.

Kadangi minėtos dvi pastraipos *Gorgijuje* ir *Valstybėje* panašios, šis panašumas buvo dažnai komentuojamas. Tačiau, kiek man žinoma, komentatoriai nepastebėjo didžiulio jų skirtumo. O jis toks. *Gorgijuje* šią teoriją Kaliklis dėsto kaip jos priešininkas; o kadangi jis oponuoja ir Sokratui, galima manyti, kad šiame dialoge Platonas ne puola, o veikiau gina protekcionizmo teoriją. Ir tikrai, pažvelgus įdėmiau, matome, kad Sokratas gina kai kuriuos šios teorijos teiginius nuo nihilisto Kaliklio. Tuo tarpu *Valstybėje* tą pačią teoriją Glaukonas pateikia kaip Trasimacho, t. y. šiame dialoge Kaliklio vietą užėmusio nihilisto, pažiūrų išsklaidą ir detalizavimą; kitaip tariant, teorija pateikta kaip nihilistinė koncepcija, o Sokratas pasirodo kaip herojus, pergalingai sugriaunantis šią šėtonišką savanaudiškumo doktriną.

Taigi pastraipos, kuriose dauguma komentatorių įžiūri panašumų tarp *Gorgijo* ir *Valstybės*, iš tikrųjų parodo visišką mąstymo krypties pasikeitimą. Nepaisant priešiško Kaliklio nusiteikimo dėstomos teorijos atžvilgiu, *Gorgijuje* vyrauja palankus protekcionizmo vertinimas; bet *Valstybėje* matome jam reiškiamą atvirą priešiškumą.

Štai Kaliklio kalbos *Gorgijuje*[47] fragmentas: „Įstatymus sukūrė didžioji žmonių dauguma, o ją daugiausia sudaro silpnieji. Jie ir sukūrė įstatymus, kad apsaugotų save ir savo interesus. Šitaip jie stengiasi įbauginti stipriuosius... ir visus kitus, kurie gali virš jų iškilti, kad jie to nedarytų; ... žodžiu 'neteisingumas' jie žymi žmogaus pastangą tapti geresniu už savo kaimyną; o suprasdami savo niekingumą, jie, kaip aš manau, būtų labai patenkinti, jei galėtų nustatyti lygybę." Jei iš šio pasisakymo pašalinsime tai, kas kyla iš Kaliklio neslepiamos paniekos ir priešiškumo, rasime visus Likofrono teorijos elementus: egalitarizmą, individualizmą ir apsaugą nuo neteisingumo. Net nuoroda į „stipriuosius" ir „silpnuosius", suvokiančius savo niekingumą, visiškai tinka protekcionizmo teorijai, jei tarsime, kad galime sau leisti ją traktuoti šiek tiek karikatūriškai. Visiškai tikėtina, jog Likofrono doktrinoje buvo atvirai reikalaujama, kad valstybė gintų silpnuosius, – reikalavimas, kuriame, be abejonės, esama kilniaširdiškumo. (Viltis, kad šis reikalavimas kada nors bus įgyvendintas, išreikšta krikščionybėje: „Nuolankieji paveldės žemę".).

Pats Kaliklis protekcionizmo nemėgsta; jis simpatizuoja „prigimtinėms" stipriojo teisėms. Labai svarbu pabrėžti, kad Sokratas, ginčydamasis su Kalikliu, pradeda ginti protekcionizmą, nes susieja jį su savo pagrindine teze –

kad geriau kentėti nuo neteisingumo, negu pačiam būti neteisingam. Pavyzdžiui, jis sako[48]: „Ar dauguma nemano, kaip tu pats sakei, kad teisingumas yra lygybė? Ir kad gėdingiau būti neteisingam, negu kentėti nuo neteisingumo?" Toliau: „... pati prigimtis, o ne tik susitarimas, tvirtina, kad būti neteisingam gėdingiau negu kentėti nuo neteisingumo, ir kad teisingumas yra lygybė". (Nepaisant individualistinių, egalitaristinių ir protekcionistinių tendencijų, *Gorgijuje* reiškiamos ir radikaliai antidemokratinės nuotaikos. Priežastis ta, kad, galimas daiktas, Platonas, rašydamas *Gorgiją*, dar nebuvo suformulavęs savo totalitarinių teorijų; nors jo simpatijos jau buvo antidemokratinės, jam vis dar turėjo įtakos Sokratas. Bet man nesuprantama, kaip galima manyti, kad ir *Gorgijas*, ir *Valstybė* vienodai gerai išreiškia Sokrato pažiūras.)

Dabar sugrįžkime prie *Valstybės*, kur Glaukonas atstovauja protekcionizmui, kaip logiškai griežtesnei, bet etiniu požiūriu nepakitusiai Trasimacho nihilizmo versijai. „Taigi išklausyk, ką sakiau pirmiausia išdėstysiąs, – sako Glaukonas[49], – kas yra teisingumas ir iš kur jis kilo. Sakoma, kad neteisingai elgtis paprastai yra gera, o patirti neteisingumą – bloga. Bet patirti neteisingumą yra didesnis blogis už tą gėrį, kurį patiria tasai, kuris neteisingai elgiasi. Todėl žmonės, paragavę ir vieno, ir kito, tai yra ir elgęsi neteisingai, ir kentėję nuo neteisingumo, nusprendė, kad jeigu jau negalima vieno iš tų dalykų išvengti ir laikytis kito, tai geriausia vieniems su kitais susitarti ir nei daryti skriaudų, nei jų patirti. Tada jie pradėjo leisti įstatymus ir daryti tarpusavio sutartis, o įstatymų nuostatus pavadino teisėtais ir teisingais. Tai tokia esanti teisingumo kilmė ir esmė."

Kai dėl šio pasisakymo racionalaus turinio, jame aiškiai dėstoma ta pati teorija, apie kurią *Gorgijuje* kalba Kaliklis, ir net jos dėstymo būdas iki smulkmenų[50] primena Kaliklio pasisakymą. Ir vis dėlto Platonas visiškai pakeitė savo poziciją. Dabar protekcionizmo teorija nebeginama nuo kaltinimo, esą ji pagrįsta cinišku egoizmu. Priešingai, mūsų humanistiniai jausmai, mūsų moralinis pasipiktinimas, jau sužadintas Trasimacho nihilizmo, dabar panaudojamas tam, kad mes taptume protekcionizmo priešais. Šią teoriją, kurios humanistinis pobūdis buvo parodytas *Gorgijuje*, dabar Platonas pateikia kaip antihumanišką. Tiesą sakant, ji pateikiama kaip atstumiančios ir visiškai neįtikinamos doktrinos, pagal kurią neteisingumas yra labai geras dalykas (tiems, kurie gali jo išvengti), padarinys. Platonas nedvejodamas nuolat pabrėžia šį dalyką. Toliau tęsdamas kalbą, pateiktą cituotoje pastraipoje, Glaukonas detaliai išskleidžia tariamai būtinas protekcionizmo prielaidas. Pavyz-

džiui, kaip tokią prielaidą jis pamini požiūrį, pagal kurį elgtis neteisingai yra „pats geriausias iš visų dalykų“[51]; kad teisingumo laikomasi tik todėl, jog daugelis žmonių per silpni, kad darytų nusikaltimus; ir kad pavieniam piliečiui būtų naudingiausia gyventi darant nusikaltimus. O „Sokratas“, t. y. Platonas, atvirai patvirtina[52], kad Glaukonas autentiškai interpretuoja aptariamą teoriją. Šitaip Platonui, atrodo, pavyko įtikinti daugumą savo skaitytojų, bent jau platonikų, kad dialoge aptariama protekcionistinė teorija sutampa su negailestingu ir cinišku Trasimacho savanaudiškumu[53], ir – o tai dar svarbiau – kad visų formų individualizmas galiausiai yra vis tas pat, būtent, savanaudiškumas. Bet Platonas įtikino ne tik savo gerbėjus; jam pavyko įtikinti net savo priešininkus, ir ypač visuomenės sutarties teorijos šalininkus. Visi jie, nuo Karneado[54] iki Hobbeso, ne tik perėmė lemtingą platoniškąjį istoricistinį šios teorijos variantą, bet kartu sutiko su Platonu, įtikinėjusiu, kad jų teorijos pagrindas yra etinis nihilizmas.

Dabar akivaizdu, kad visi Platono argumentai prieš protekcionizmą grindžiami prielaida, jog šios teorijos pagrindas yra savanaudiškumas. O jei turėsime galvoje, kaip kruopščiai ir išsamiai Platonas gvildena šią teoriją, galėsime visai pagrįstai tarti, kad ne dėstymo taupumas sutrukdė Platonui pateikti geresnių argumentų prieš ją, bet tas faktas, kad tokių argumentų jis neturėjo. Taigi, pagal Platoną, protekcionizmo turi būti atsisakyta dėl to, kad jam priešinasi mūsų moraliniai jausmai, nes jis prieštarauja teisingumo idėjai ir mūsų padorumo jausmui.

Štai kaip Platonas elgiasi su ta teorija, kuri buvo ne tik pavojingas jo doktrinos varžovas, bet ir naujo humanistinio ir individualistinio tikėjimo atstovas, t. y. viso to, ką Platonas brangino, mirtinas priešas. Šis metodas yra labai išradingas; tai įrodo jo stulbinanti sėkmė. Bet būčiau nesąžiningas, jei atvirai nepasakyčiau, kad Platono metodas man atrodo esąs negarbingas. Juk kritikuojamoji teorija nereikalauja kokių nors nemoralių prielaidų, išskyrus vieną prielaidą – kad neteisingumas yra blogis, t. y. kad neteisingumo reikia vengti ir dera jį kontroliuoti. Ir Platonas puikiai suprato, kad ši teorija nėra pagrįsta savanaudiškumu, nes *Gorgijuje* jis ją pateikė ne kaip nihilistinės teorijos, iš kurios ji „išvesta“ *Valstybėje*, analogą, o kaip nihilizmo priešybę.

Apibendrindami galime tvirtinti, kad Platono teisingumo teorija – tuo pavidalu, kuriuo ji pateikiama *Valstybėje* ir vėlesniuose veikaluose – yra sąmoninga pastanga įveikti egalitarines, individualistines ir protekcionistines savo epochos tendencijas ir atgaivinti tribalizmo principus, remiantis totalitarine moralės teorija. Tuo pat metu naujoji humanistinė moralė Platonui darė

didžiulį įspūdį, bet užuot kovojęs su egalitarizmu racionaliais argumentais, jis net nesiteikė jo svarstyti. Jis labai sėkmingai pasinaudojo humaniškais jausmais, kurių galią puikiai žinojo, ir šitaip privertė šiuos jausmus padėti įtvirtinti iš prigimties aukštesnės valdovų rasės totalitarinį klasinį viešpatavimą.

Platonas buvo įsitikinęs, kad klasinės prerogatyvos yra būtinos palaikyti valstybės stabilumui. Taigi jos sudaro teisingumo esmę. Galų gale šis įsitikinimas pagrįstas argumentu, kad teisingumas yra naudingas valstybės galiai, sveikumui ir stabilumui. Šis argumentas labai panašus į šiuolaikinę totalitaristinę tezę: teisinga yra tai, kas naudinga mano tautos, mano klasės arba mano partijos galybei.

Tačiau tai dar ne visa istorija. Pabrėždama klasines prerogatyvas, Platono teisingumo teorija pagrindine politinės teorijos problema padaro tokį klausimą: „Kas turi valdyti?“ Platono atsakymas į šį klausimą buvo toks: valdyti turi išmintingiausias ir geriausias. Ar šis puikus atsakymas nekeičia jo teorijos pobūdžio?

Septintas skyrius

VADOVAVIMO PRINCIPAS

> Išminčius turi vesti ir valdyti,
> o tamsuolis turi sekti įkandin jo.
> *Platonas*

Tam tikri priekaištai[1] mūsiškei Platono politinės programos interpretacijai privertė mus išsamiau panagrinėti, koks vaidmuo jo programoje tenka tokioms moralinėms idėjoms, kaip Teisingumas, Gėris, Grožis, Išmintis, Tiesa ir Laimė. Šiame ir dviejuose kituose skyriuose ši analizė bus tęsiama, o paskui imsimės gvildenti klausimą, koks vaidmuo Platono politinėje filosofijoje tenka Išminties idėjai.

Matėme, kad Platono teisingumo idėja esmingai reikalauja, jog valdyti turi valdovai iš prigimties, o vergauti turi vergai iš prigimties. Šis reikalavimas – dalis istoricistinio reikalavimo, kad valstybė, kurioje siekiama sustabdyti kiekvieną kismą, turi būti savosios Idėjos arba savo tikrosios „prigimties“ kopija. Šitokia teisingumo teorija labai aiškiai parodo, kad pamatinę politikos problemą Platonas įžiūri tokiame klausime: *Kas turi valdyti valstybę?*

9.-657

I

Esu įsitikinęs, kad politikos problemą išreikšdamas klausimu „Kas turi valdyti?" arba „Kieno valia turi būti aukščiausia?" ir t. t., Platonas ilgam sujaukė politikos filosofiją. Tiesą sakant, ši painiava analogiška tai painiavai, kurią jis sukėlė moralės filosofijoje, kolektyvizmą tapatindamas su altruizmu; apie tai kalbėjome ankstesniame skyriuje. Akivaizdu, kad jeigu iškeliamas klausimas „Kas turi valdyti?", sunku išvengti tokių atsakymų, kaip „geriausias", „išmintingiausias", „valdovas iš prigimties", „tas, kuris disponuoja valdymo menu" (o galbūt ir „bendroji valia", „valdovų rasė", „pramonės darbininkai" ar „liaudis"). Šis atsakymas skamba įtikinamai – juk kas puls ginti „blogiausiojo", „didžiausio kvailio" ar „vergo iš prigimties" valdžią? Tačiau aš pamėginsiu parodyti, kad toks atsakymas yra visiškai bevaisis.

Visų pirma, toks atsakymas gali mus įtikinti, kad juo išsprendžiama tam tikra pamatinė politinės teorijos problema. Bet jei į politinę teoriją žvelgsime iš kito taško, pamatysime, kad, manydami, jog klausimas „Kas turi valdyti?" yra pamatinis, toli gražu neišsprendėme jokių pamatinių problemų, bet tik apėjome jas. Juk netgi tie, kurie šiuo klausimu pritaria Platonui, sutinka, kad politiniai vadai ne visada yra pakankamai „geri" ar „išmintingi" (mums nėra reikalo kvaršinti galvos dėl tikslios šių terminų prasmės) ir kad labai nelengva gauti tokią vyriausybę, kurios gerumu ir išmintimi būtų galima besąlygiškai pasitikėti. Jei su tuo sutinkame, tada turime kelti klausimą, ar politinė mintis iš pat pradžių neturi tarti, jog bloga vyriausybė yra galima iš principo, ar neturime iš anksto pasirengti blogų vadų valdymui ir tikėtis geresnių. Tačiau šitokia nuostata leidžia naujai pažvelgti į politikos problemą, nes klausimą „Kas turi valdyti?", ji verčia pakeisti kitu klausimu[2]: *Kokiu būdu galime sutvarkyti politines institucijas taip, kad blogi ar nemokšiški valdovai negalėtų padaryti pernelyg daug žalos?*

Tie, kurie tiki, kad svarbiausias yra pirmasis klausimas, nesąmoningai taria, jog politinė valdžia „iš esmės" nekontroliuojama. Jie taria, kad kažkas turi valdžią – individas arba kolektyvinis darinys, pavyzdžiui, klasė. Be to, jie taria, kad tas, kuris turi valdžią, gali daryti beveik viską, kas jam patinka ir kad, pavyzdžiui, jis gali stiprinti savo valdžią ir šitaip nuolat ją artinti prie neribotos ar nekontroliuojamos valdžios. Jie taria, kad politinė valdžia iš esmės yra suvereni. Jei padaroma tokia prielaida, tada iš tikrųjų problema „Kas turi būti suverenu?" yra vienintelis likęs svarbus klausimas.

Šią prielaidą aš vadinsiu *(nekontroliuojamo) suverenumo teorija* ir šį apibūdinimą taikysiu ne kokiai nors vienai iš daugelio suverenumo teorijų, sukurtų, pavyzdžiui, tokių autorių, kaip Bodinas, Rousseau ar Hegelis, bet bendresnio pobūdžio koncepcijai, pagal kurią politinė valdžia praktiškai yra nekontroliuojama, arba koncepcijai, pagal kurią politinė valdžia turi būti nekontroliuojama, ir kuri kartu pagrįsta prielaida, kad svarbiausias klausimas yra toks – kaip šią valdžią atiduoti į geriausias rankas. Tokią suverenumo teoriją, nors ir neatvirai, implikuoja Platono koncepcija; o nuo to laiko ši teorija tapo įtakinga iki dabar. Pavyzdžiui, ja nesąmoningai remiasi tie šiuolaikiniai autoriai, kurie yra įsitikinę, kad pagrindinė problema yra tokia: Kas turi būti diktatoriumi – kapitalistai ar darbininkai?

Nesileisdamas į išsamią šios teorijos kritiką, norėčiau pažymėti, kad esama svarių prieštaravimų, trukdančių šią teoriją priimti paskubomis ir nesąmoningai. Kad ir kokie būtų šios teorijos spekuliatyviniai pranašumai, ji, be jokios abejonės, yra labai nerealistiška. Niekada neegzistavo nekontroliuojama politinė valdžia (kaip niekada nebuvo įgyvendintas „Šaunusis Naujasis pasaulis“), ir kol žmonės lieka žmonėmis, absoliuti ir neribota politinė valdžia yra neįmanoma. Kadangi vienas žmogus negali būti toks stiprus fiziškai, kad valdytų visus kitus, jis neišvengiamai priklauso nuo savo pagalbininkų. Net pats galingiausias tironas priklauso nuo savo slaptosios policijos, savo pakalikų ir budelių. Tokia priklausomybė rodo, kad jo valdžia, nors ir labai didelė, nėra nekontroliuojama, ir kad jis turi daryti nuolaidų, vieną grupę supriešindamas su kita. Tai reiškia, kad, be jo, esama kitų politinių jėgų, kitų valdžių ir kad jis gali valdyti, tik jomis naudodamasis ir jas malšindamas. Vadinasi, net kraštutinio suvereniteto atvejais nesama absoliutaus suverenumo. Niekada nesama atvejų, kad vieno žmogaus valia (arba vienos grupės valia ir interesas, jei toks dalykas apskritai įmanomas) galėtų pasiekti tikslą tiesiogiai, nors kiek nenusileisdama, kad patrauktų į savo pusę jėgas, kurių neįmanoma nugalėti. O dažniausiai politinės valdžios apribojimai yra daug didesni.

Pabrėžiau šiuos empirinius momentus ne todėl, kad norėčiau juos panaudoti kaip argumentus, o tik tam, kad išvengčiau priekaištų. Aš tvirtinu, kad visos suverenumo teorijos nepaiso fundamentalesnio klausimo – būtent, klausimo, ar mes neturėtume siekti institucinėmis priemonėmis kontroliuoti valdovų, jų valdžią atsverdami kitomis valdžiomis. Šią *kontrolės ir pusiausvyros teoriją* verta bent jau rūpestingai apmąstyti. Man atrodo, kad jai galima iškelti tik du prieštaravimus: a) kad tokia kontrolė *praktiškai* neįmanoma, arba

b) kad ji *iš esmės* nesuvokiama, nes politinė valdžia savo esme suvereni[3]. Bet aš manau, kad abu šiuos dogmatiškus prieštaravimus paneigia faktai; o kartu su jais paneigiama daug kitų įtakingų koncepcijų (pavyzdžiui, teorija, pagal kurią vienos klasės viešpatavimo vienintelė alternatyva yra kitos klasės viešpatavimas).

Kad būtų iškeltas valdovų institucinės kontrolės klausimas, mums pakanka priimti prielaidą, kad vyriausybės ne visada yra geros ir išmintingos. Bet kadangi aš jau šiek tiek kalbėjau apie istorinius faktus, manau, kad turiu prisipažinti, jog esu linkęs truputį išplėsti šią prielaidą. Esu linkęs manyti, kad valdovai retai kada pranokdavo vidutinybes tiek moraliai, tiek intelektualiai, o dažnai net nepasiekdavo vidutinybės lygio. Be to, aš manau, kad politikoje būtų protinga laikytis tokio principo: ruoškis tam, kas blogiausia, nors, žinoma, turi stengtis siekti to, kas geriausia. Man atrodo beprotiška visus mūsų politinius siekius grįsti menka viltimi, kad mums pavyks rasti puikius ar net kompetentingus valdovus. Tačiau turiu primygtinai pabrėžti, kad manoji suverenumo teorijos kritika nepriklauso nuo šios labiau asmeninės nuomonės.

Be šios asmeninės nuomonės ir be anksčiau minėtų empirinių argumentų prieš bendrąją suverenumo teoriją, esama tam tikro loginio argumentavimo, kuriuo galima pasinaudoti, kad parodytume atskirų suverenumo teorijos formų prieštaringumą; tiksliau pasakius, šiai loginei argumentacijai gali būti suteiktos skirtingos, tačiau analogiškos formos, kuriomis remiantis galima kovoti su teorija, pagal kurią valdyti turi išmintingiausias, arba teorijomis, pagal kurias valdyti turi geriausias, įstatymas, dauguma ir t. t. Viena konkreti šios argumentacijos forma nukreipta prieš pernelyg naivią liberalizmo, demokratijos ir principo, pagal kurį turi valdyti dauguma, versiją. Ši argumentacija šiek tiek panaši į gerai žinomą *„laisvės paradoksą“*, pirmą kartą, ir labai sėkmingai, panaudotą Platono. Kritikuodamas demokratiją ir pasakodamas apie tirono iškilimą, Platonas netiesiogiai kelia tokį klausimą: o kas, jei liaudis savo valia atsisakys valdyti pati ir panorės tirono valdžios? Platonas taria, kad laisvas žmogus gali realizuoti savo absoliučią laisvę, iš pradžių pamindamas įstatymus, o galiausiai pamindamas pačią laisvę ir pasiskelbdamas tironu[4]. Ir tai nėra tik įsivaizduojama galimybė; taip yra atsitikę daugybę kartų; ir kiekvieną kartą, kai tai atsitikdavo, visų tų demokratų, kurie savo politinių įsitikinimų tvirčiausiu pagrindu laikė daugumos valdžios principą arba panašų suverenumo principą, intelektualinė pozicija tapdavo beviltiška. Viena vertus, jų priimtas principas reikalauja iš jų, kad jie priešintųsi kiek-

vienai valdžiai, išskyrus daugumos valdžią, taigi ir naujajai tironijai; kita vertus, tas pats principas reikalauja iš jų, kad jie priimtų kiekvieną daugumos priimtą sprendimą, vadinasi, ir naujojo tirono valdžią. Žinoma, jų teorijos nenuoseklumas turi paralyžiuoti jų veiksmus[5]. Tie iš mūsų, demokratų, kurie reikalauja valdovų institucinės kontrolės iš valdinių pusės ir ypač teisės nušalinti vyriausybę balsų dauguma, kaip tik todėl turi pagrįsti šiuos reikalavimus geriau negu pati sau prieštaraujanti suverenumo teorija. (Kad tai įmanoma, bus glaustai parodyta kitame šio skyriaus poskyryje.)

Matėme, kad Platonas mąstė taip įžvalgiai, jog beveik atskleidė laisvės ir demokratijos paradoksus. Tačiau Platonas ir jo sekėjai nepastebėjo, kad visos kitos suverenumo teorijos formos veda prie panašių prieštaravimų. *Visos suverenumo teorijos yra paradoksalios*. Pavyzdžiui, tarkime, kad pasirinkome „išmintingiausią" arba „geriausią" valdovą. Bet tas „išmintingiausias" gali išmintingai nuspręsti, kad turi valdyti ne jis, o „geriausias", tuo tarpu „geriausias" dėl savo gerumo gali nuspręsti, kad turi valdyti „dauguma". Svarbu pažymėti, jog netgi toji suverenumo teorija, kuri reikalauja, kad „viešpatautų įstatymas", irgi nėra nepriekaištinga. Tiesą sakant, tai buvo pastebėta labai seniai, kaip liudija Herakleito pastaba[6]: „Įstatymas – ir vieno valiai paklusti".

Aš manau, kad, apibendrinant šią trumpą kritiką, galima tvirtinti, jog suverenumo teorija yra silpna ir empiriniu, ir loginiu požiūriu. Todėl reikia bent jau reikalauti, kad ji nebūtų priimama rūpestingai neapsvarsčius kitų galimybių.

II

Ir iš tikrųjų, nesunku parodyti, kad gali būti sukurta demokratinės kontrolės teorija, negriaunama suverenumo teorijos paradoksų. Toji teorija, kurią turiu galvoje, kyla ne iš daugumos valdžiai būdingo gerumo ar teisingumo, o iš tironijos niekšiškumo. Tiksliau pasakius, ji grindžiama apsisprendimu arba siūlymu vengti tironijos ir jai priešintis.

Juk galima išskirti du pagrindinius vyriausybės tipus. Pirmajam tipui priklauso vyriausybės, kurių mes galime nusikratyti be kraujo praliejimo – pavyzdžiui, visuotiniais rinkimais. Šiuo atveju socialinės institucijos teikia priemones, kuriomis valdiniai gali nušalinti valdovus, o visuomeninės tradicijos[7] užtikrina, kad valdantieji nesugebės lengvai sugriauti tas institucijas. Antrajam tipui priklauso vyriausybės, kuriomis valdiniai gali nusikratyti tik sėkminga revoliucija, t. y. dažniausiai – niekada. Mano galva, terminas „demokratija" glaustai žymi pirmojo tipo vyriausybę, o terminas „tironija" ar

„diktatūra“ – antrojo tipo vyriausybę. Man atrodo, kad tokia šių terminų vartosena beveik atitinka tradicinę. Bet norėčiau pabrėžti, kad nė viena mano argumentacijos dalis nepriklauso nuo šių etikečių pasirinkimo; ir jei kas iškreiptų šią vartoseną (mūsų dienomis tai pasitaiko dažnai), tada aš paprasčiausiai pasakyčiau, kad palankiai žiūriu į tai, ką jis vadina „tironija“, ir prieštarauju tam, ką jis vadina „demokratija“; be to, aš atmesčiau kaip beprasmišką bet kokią pastangą atskleisti, ką „demokratija“ reiškia „iš tikrųjų“ arba „iš esmės“, pavyzdžiui, šį terminą išvertus į terminą „liaudies valdžia“. (Juk nors „liaudis“ gali daryti įtakos savo valdovų veiksmams, grasindama tuos valdovus pašalinti, ji pati niekada nevaldo kokia nors konkrečia, praktine prasme.)

Jei pasinaudosime tomis dviem etiketėmis taip, kaip aš pasiūliau, dabar galėsime tarti, kad demokratinės politikos principu galima pavadinti siūlymą sukurti, išvystyti ir saugoti politines institucijas, neleidžiančias atsirasti tironijai. Šis principas nereiškia, kad kada nors pavyks sukurti tokio tipo institucijas, kurios būtų nepriekaištingos, veiksmingos ar kurios užtikrintų, kad demokratinės vyriausybės politika būtų teisinga, gera ar išmintinga, ar net būtinai geresnė ar išmintingesnė už kilniaširdžio tirono politiką. (Kadangi aš netvirtinu nieko panašaus, galiu išvengti demokratijos paradokso.) Tačiau galima pasakyti, kad šiame demokratiniame principe glūdi įsitikinimas, jog netgi bloga politika demokratijos sąlygomis (kol įmanoma ją taikingai pakeisti) priimtinesnė negu tironija, kad ir kokia išmintinga ir kilniaširdiška ji būtų. Šiuo požiūriu demokratijos teorija nėra grindžiama daugumos valdžios pirmenybės principu. Veikiau galime manyti šitaip: įvairūs egalitariniai demokratinės kontrolės metodai, tokie kaip visuotiniai rinkimai ir atstovaujamoji valdžia, gali būti traktuojami tik kaip išbandyta ir, atsižvelgiant į plačiai paplitusį nepasitikėjimą tironija, pakankamai veiksminga institucinė apsauga nuo tironijos, visada galimà tobulinti ir netgi užtikrinanti savo pačios tobulinimo būdus.

Taigi tas, kuris priima šitaip suprantamą demokratijos principą, visai neprivalo demokratinio balsavimo rezultatus traktuoti kaip autoritarinę teisingumo išraišką. Nors jis ir priims daugumos sprendimą demokratinių institucijų veikimo labui, bet jausis esąs laisvas kovoti su juo demokratinėmis priemonėmis ir stengtis, kad jis būtų pakeistas. Ir jei jis išgyvens iki tos dienos, kai daugumos balsai sugriaus demokratines institucijas, jo liūdna patirtis parodys jam tik tai, kad nesama visai patikimų būdų išvengti tironi-

jos. Bet tai nebūtinai susilpnins jo apsisprendimą kovoti su tironija, o jo teorija nuo to nepasidarys prieštaringa.

III

Grįždami prie Platono matome, kad, pabrėždamas problemą „Kas turi valdyti?“, jis netiesiogiai pritaria bendrajai suverenumo teorijai. Todėl institucinės valdovų kontrolės ir institucinio jų valdžios atsvėrimo klausimą Platonas pašalina, net jo neiškeldamas. Dėmesio centras perkeliamas nuo institucijų prie asmenų, ir svarbiausia problema dabar tampa klausimas, kaip atrinkti prigimtinius vadus ir kaip juos parengti valdymo veiklai.

Turėdami galvoje šį dalyką, kai kurie žmonės mano, kad Platono teorijoje valstybės gerovė galiausiai suvokiama kaip etinė ir dvasinė problema, priklausanti nuo asmenų ir asmeninės atsakomybės, o ne nuo antasmeninių institucijų sukūrimo. Man atrodo, kad toks požiūris į platonizmą yra paviršutiniškas. *Kiekviena ilgalaikė politika yra institucinė.* Išimčių negali būti, netgi Platonui. Vadovavimo principas institucijų problemų negali pakeisti asmenų problemomis; jis tik sukuria naujas institucijų problemas. Kaip matysime, jis net iškelia institucijoms uždavinį, kurio iš jų pagrįstai negalima reikalauti, būtent, *uždavinį parinkti būsimus vadus*. Todėl būtų klaidinga manyti, kad prieštaravimas tarp pusiausvyros teorijos ir suverenumo teorijos atitinka prieštaravimą tarp institucionalizmo ir personalizmo. Platono vadovavimo principas labai tolimas grynajam personalizmui, nes jis suponuoja institucijų veiklą; ryšium su tuo galima pasakyti, kad grynas personalizmas apskritai neįmanomas. Bet reikia pridurti, kad grynas institucionalizmas irgi neįmanomas. Institucijų kūrimas ne tik reikalauja svarbių asmeninių sprendimų, bet ir net pačių geriausių institucijų (tokių kaip demokratinės kontrolės ir pusiausvyros institucijos) veikla visada labai priklauso nuo juose veikiančių asmenų. Institucijos panašios į tvirtoves. Jos turi būti gerai suprojektuotos *ir* turėti gerą įgulą.

Šis kurios nors visuomeninės situacijos asmeninio ir institucinio elemento skirtumas demokratijos kritikų dažnai išleidžiamas iš akių. Daugelis jų nusivilia demokratinėmis institucijomis dėl to, kad, girdi, šios institucijos valstybę ar politiką ne visada gali apsaugoti nuo kurių nors moralinių kriterijų ar kurių nors būtinų ir pageidautinų politinių reikalavimų nepaisymo. Tačiau šių kritikų strėlės šauna pro šalį; jie nesupranta, ko galima tikėtis iš demokratinių institucijų ir kokia gali būti demokratinių institucijų alternatyva. Demokratija

(jei šią etiketę naudosime anksčiau aptarta prasme) sukuria institucinį karkasą, leidžiantį reformuoti politines institucijas. Ji teikia galimybę institucijas reformuoti nenaudojant prievartos, o todėl naudotis protu projektuojant naujas institucijas ir pertvarkant senas. Bet demokratija negali duoti proto. Demokratinės valstybės piliečių intelektualinis ir moralinis kriterijus didžia dalimi yra asmeninė problema. (Mintis, kad šią problemą spręsti turi institucinė eugenika ir kontroliuojama auklėjimo sistema, mano galva, yra klaidinga; vėliau aš pagrįsiu šį savo įsitikinimą.) Visai neteisinga smerkti demokratiją už demokratinės valstybės politinius trūkumus. Veikiau turėtume smerkti save, t. y. demokratinės valstybės piliečius. Vienintelis būdas įgyvendinti protingas reformas nedemokratinėje valstybėje – prievartinis vyriausybės nuvertimas ir demokratinių institucijų įvedimas. Tie, kurie demokratiją kritikuoja remdamiesi „morale", nesugeba atskirti asmeninių ir institucinių problemų. Tik mes patys galime pataisyti padėtį. Demokratinės institucijos negali tobulėti pačios savaime. Jų tobulinimo problema visada yra *asmenų*, o ne institucijų problema. Bet jei mes norime patobulinimo, turime aiškiai žinoti, kurias *institucijas* norime tobulinti.

Politinių problemų srityje esama ir kitos perskyros, atitinkančios asmenų ir institucijų perskyrą. Tai perskyra tarp kasdienių problemų ir ateities problemų. Kasdienės problemos dažniausiai būna asmeninės, o ateities kūrimas neišvengiamai turi būti institucinis. Jei politinė problema keliama klausiant „Kas turi valdyti?" ir jei laikomasi Platono vadovavimo principo – t. y. principo, kad turi valdyti geriausieji, – tada ateities problema turi būti keliama taip: kokios institucijos atrinkti būsimiems vadams turi būti sukurtos?

Tai viena svarbiausių Platono auklėjimo teorijos problemų. Ją paliesdamas, aš nedvejodamas sakau, kad Platonas visiškai sugadino ir sujaukė auklėjimo teoriją bei praktiką, susiedamas ją su savąja vadovavimo teorija. Auklėjimo teorijai padaryta žala net didesnė – jeigu tai įmanoma – negu ta žala, kurią kolektyvizmo tapatinimas su altruizmu padarė etikai, o suverenumo principo įvedimas – politinei teorijai. Platono prielaida, kad auklėjimo (tiksliau pasakius, auklėjimo institucijų) tikslas yra atrinkti būsimus vadus ir parengti juos vadovavimui, vis dar laikoma savaime suprantamu dalyku. Šioms institucijoms primesdamas tokį uždavinį, kurio negali spręsti jokia institucija, Platonas iš dalies kaltas dėl jų apverktinos būklės. Tačiau prieš imdamasis aptarti jo požiūrį į auklėjimo uždavinius, norėčiau išsamiau panagrinėti jo vadovavimo – išmintingųjų vadovavimo – teoriją.

IV

Labai tikėtina, kad daugelis šios Platono teorijos elementų atsirado dėl Sokrato įtakos. Mano įsitikinimu, vienas svarbiausių Sokrato principų buvo jo moralinis intelektualizmas, kurio esmė tokia: (a) gėrio ir išminties tapatinimas, teorija, pagal kurią niekas nesielgia neteisingai, jei žino, kaip elgtis gerai, o visos moralinės klaidos atsiranda dėl žinojimo stokos, (b) teorija, pagal kurią moralinio tobulumo galima išmokyti, o tam moraliniam tobulumui nereikia jokių ypatingų moralinių sugebėjimų, išskyrus visiems žmonėms būdingą sugebėjimą protauti.

Sokratas buvo moralistas ir entuziastas. Jis buvo iš tų žmonių, kurie kritikuoja kiekvienos valdžios trūkumus (ir tiesą sakant, tokia kritika yra reikalinga ir naudinga kiekvienai valdžiai, tačiau įmanoma tik demokratijos sąlygomis), bet pripažino, kad labai svarbu būti paklusniam valstybės įstatymams. Atsitiko taip, kad didesnę gyvenimo dalį jis praleido vyraujant demokratinei valdymo formai, ir kaip geras demokratas laikė savo pareiga kelti į viešumą kai kurių savo meto demokratijos vadų nemokšiškumą ir tuščiagarbiškumą. Tuo pat metu jis priešinosi kiekvienai tironijos formai; ir jei prisiminsime jo drąsų elgesį valdant Trisdešimčiai tironų, neturėsime pagrindo manyti, kad jo kritiką, nukreiptą prieš demokratijos vadus, įkvėpė antidemokratiniai polinkiai[8]. Galimas daiktas, jog jis (kaip ir Platonas) reikalavo, kad valdytų geriausieji, t. y. jo požiūriu – išmintingiausieji, arba tie, kurie šiek tiek nusimanė apie teisingumą. Bet turime prisiminti, kad „teisingumas“ Sokratui reiškė egalitarinį teisingumą (kaip rodo ankstesniame skyriuje cituotos pastraipos iš *Gorgijo*) ir kad jis buvo ne tik egalitaristas, bet ir individualistas – galbūt didžiausias visų laikų individualistinės etikos apaštalas. Be to, reikia suprasti, kad reikalaudamas išmintingiausių žmonių valdžios jis aiškiai pabrėžė, jog turi galvoje ne mokyčiausius žmones; iš tikrųjų jis skeptiškai žiūrėjo į bet kokį profesionalų mokytumą – tiek praeities filosofų, tiek savo epochos mokytų žmonių, sofistų, mokytumą. Jis turėjo galvoje kitokią išmintį. Jos esmę sudarė paprasčiausias supratimas: kaip mažai aš žinau! Tie, kurie šito nesupranta, – sakė jis, – apskritai nieko nesupranta. (Tai pati tikriausioji mokslinė dvasia. Kai kurie žmonės – kaip ir Platonas, pasiskelbęs mokslingu Pitagoro tipo išminčiumi[9] – vis dar mano, kad agnostinę Sokrato nuostatą reikėtų aiškinti jo epochos mokslo bergždumu. Tačiau tokia nuomonė tik parodo, kad jie nesupranta sokratiškosios dvasios ir yra vis dar valdomi ikisokratiškojo, magiško požiūrio į mokslą ir mokslininką, į kurį jie žiūri kaip į gerbtiną

šamaną, išminčių, inicijuotą žynį. Sokratą jie vertina pagal jo turėtų žinių apimtį, užuot kartu su Sokratu pamėginę suvokti, kiek jie nežino, ir šį nežinojimą padarę savo mokslinio lygio bei savo intelektualinio sąžiningumo matu.)

Svarbu pažymėti, kad šis sokratiškasis intelektualizmas yra aiškiai egalitarinis. Sokratas buvo įsitikinęs, kad išmokyti galima kiekvieną; *Menone* matome, kaip jis jaunam vergui aiškina vieną vadinamosios Pitagoro teoremos versiją[10] ir stengiasi įrodyti, kad bet kuris nemokytas vergas sugeba suprasti netgi abstrakčius dalykus. Be to, jo intelektualizmas yra antiautoritarinis. Pagal Sokratą, žinovas galbūt ir gali dogmatiškai išmokyti techninių įgūdžių, pavyzdžiui, retorikos, bet tikro žinojimo, išminties ir dorybės galima išmokyti tik tokiu metodu, kurį jis pats vadina pribuvėjos menu. Tiems, kurie linkę mokytis, galima padėti išsilaisvinti nuo prietarų; šitaip jie gali išmokti savikritiškumo ir suprasti, kad tiesą pasiekti nelengva. Bet kartu juos galima išmokyti drąsiai mąstyti ir, neprarandant kritiškumo, pasitikėti savo sprendimais ir savo įžvalga. Turint galvoje tokias Sokrato pažiūras, akivaizdu, kad jo reikalavimas (jei jis išvis kėlė tokį reikalavimą), jog valdytų geriausieji, t. y. intelektualiai sąžiningiausieji, visiškai skiriasi nuo autoritarinio reikalavimo, kad valdyti turi mokyčiausieji, arba nuo aristokratinio reikalavimo, kad valdyti turi geriausieji, t. y. kilmingiausieji. (Mano galva, Sokrato įsitikinimą, kad net drąsa yra išmintis, galima aiškinti kaip aristokratinės kilmingo herojaus doktrinos tiesioginę kritiką.)

Tačiau šitoks Sokrato moralinis intelektualizmas yra tarsi koks dviašmenis kalavijas. Jis turi egalitarinį ir demokratinį aspektą, kurį vėliau išvystė Antistenas. Bet kartu jis turi kitą aspektą, kuris gali skatinti atsirasti labai antidemokratines tendencijas. Jo pabrėžiamas poreikis šviestis, lavintis gali būti nesunkiai iškreiptas ir traktuojamas kaip *autoritarizmo* reikalavimas. Su tuo susijęs klausimas, nedavęs ramybės pačiam Sokratui ir jį gluminęs: jog lavinimosi labiausiai reikia tiems, kurie nepakankamai išsilavinę, todėl nepakankamai išmintingi, kad suvoktų savo trūkumus. Pats nusiteikimas mokytis rodo išmintingumą, tiesą sakant, kaip tik tokį išmintingumą, kurį Sokratas priskyrė sau: juk tas, kuris linkęs mokytis, žino, kaip mažai jis žino. Taigi pasirodo, kad neišsilavinusiam žmogui reikia autoriteto, kuris jį pažadintų, nes iš jo paties vargu ar galima tikėtis savikritiškumo. Bet šį autoritarizmo elementą Sokratas nuostabiai atsvėrė išlyga, pagal kurią autoritetas neturi pretenduoti tapti kuo nors didesniu. Tikras mokytojas savo tikrumą gali įrodyti tik demonstruodamas tą savikritiškumą, kurio neturi neišsilavinęs žmo-

gus. „Kad ir kokį autoritetą aš turėčiau, jo pagrindas yra mano žinojimas, kaip mažai aš žinau.“ Štai tas būdas, kuriuo Sokratas galėjo pagrįsti savo misiją – žadinti žmones iš jų dogmatinio snaudulio. Jis buvo įsitikinęs, kad ši auklėjamoji misija kartu yra ir politinė misija. Jis jautė, kad pagerinti miesto politinį gyvenimą galima tik auklėjant piliečius būti savikritiškus. Kaip tik tai jis turėjo galvoje, sakydamas esąs „vienintelis savo meto politikas“[11], priešingai tiems, kurie meilikauja žmonėms, užuot gynę jų tikruosius interesus.

Sokratiškasis auklėjamosios ir politinės veiklos tapatinimas gali būti nesunkiai iškreiptas ir virsti Platono ir Aristotelio reikalavimu, kad valstybė turi prižiūrėti savo piliečių moralinį gyvenimą. Be to, jį galima lengvai panaudoti pagrindžiant pavojingą, bet įtikinantį teiginį, kad kiekviena demokratinė santvarka yra ydinga. Juk kaip gali neišsilavinusieji spręsti apie tuos, kurių uždavinys kaip tik ir yra lavinimas? Ar geresnįjį gali kontroliuoti tas, kuris nėra toks geras? Bet žinoma, tokia argumentacija yra visai nesokratiška, nes ji pagrįsta išmintingų ir išsimokslinusių žmonių autoriteto prielaida ir labai išplečia kuklią Sokrato mintį apie mokytojo autoritetą, pagrįstą tik savo paties ribų suvokimu. Valstybės autoritetas šiais klausimais veikiausiai lemtų tai, kad būtų siekiama tikslų, visiškai priešingų Sokrato tikslams; jis veikiausiai sukeltų dogmatinį pasitenkinimą savimi ir didžiulį intelektualinį tingulį, o ne kritinį nerimą ir siekimą tobulintis. Nemanau, kad nereikėtų atkreipti dėmesio į šį pavojų, kuris retai kada suvokiamas aiškiai. Net toks autorius kaip Crossmanas, mano galva, suprantantis tikrąją sokratiškąją dvasią, pritaria[12] Platonui tuo klausimu, kurį jis vadina trečiąja Platono kritikuota Atėnų ypatybe: „*Auklėjimas, kuris turėtų būti svarbiausia valstybės pareiga*, buvo atiduotas individualių kaprizų [savivalei]... Šioje srityje irgi iškilo reikalas, kurį reikėjo patikėti tik išbandyto garbingumo žmonėms. Bet kurios valstybės ateitis priklauso nuo jaunosios kartos ir todėl tiesiog beprotiška leisti, kad vaikų protus formuotų asmeninis skonis ir aplinkybių jėga. Tokia pat pražūtinga buvo *laissez faire* politika, kurią valstybė vykdė mokytojų, dėstytojų ir lektorių sofistų atžvilgiu.“[13] Tačiau juk Atėnų valstybės vykdoma *laissez faire* politika, kritikuota Crossmano ir Platono, buvo neįkainojamai vertinga tuo požiūriu, kad leido laisvai veikti kai kuriems mokytojams sofistams, ir ypač didžiausiam iš jų, Sokratui. Tai turėtų būti perspėjimas, kad valstybės kontrolė šiuose reikaluose yra pavojinga ir kad reikalavimas auklėjimą patikėti „išbandyto garbingumo žmonėms“ gali lengvai atvesti prie geriausiųjų prie-

spaudos. (Spaudimas Bertrand'ui Russellui yra puikiausias pavyzdys.) Bet kai dėl pamatinių principų, tai jie yra giliai įsišaknijusio prietaro, kad vienintelė *laissez faire* alternatyva yra visiška valstybės atsakomybė, pavyzdys. Aš tikrai esu įsitikinęs, jog valstybė privalo rūpintis, kad jos piliečiai gautų išsilavinimą, įgalinantį juos dalyvauti bendruomenės gyvenime ir pasinaudoti kiekviena galimybe išvystyti savo polinkius ir gabumus; be to, valstybė iš tikrųjų turėtų žiūrėti (tai teisingai pabrėžia Crossmanas), kad „individo negalėjimas sumokėti" neatimtų iš jo galimybės gauti aukštąjį išsimokslinimą. Mano galva, tai yra viena iš valstybės apsaugomųjų funkcijų. Tačiau tvirtinti, jog „valstybės ateitis priklauso nuo jaunosios kartos ir todėl tiesiog beprotiška leisti, kad vaikų protus formuotų asmeninis skonis ir aplinkybių jėga", man atrodo, yra tas pat, kas atverti duris totalitarizmui. Iš valstybės negalima lengvabūdiškai reikalauti ginti tokias priemones, kurios gali kelti pavojų pačiai brangiausiai laisvės formai – intelektualinei laisvei. Ir nors aš nesu *laissez faire* principo šalininkas, jei jis taikomas mokytojams ir auklėtojams, bet esu įsitikinęs, kad šituo principu grindžiama politika yra nepalyginti pranašesnė už autoritarinę politiką, suteikiančią visus įgaliojimus biurokratams formuoti protus ir kontroliuoti mokslų dėstymą, šitaip dar sutvirtinant abejotiną eksperto autoritetą valstybės autoritetu, griaunant mokslą gerai žinoma praktika dėstyti jį kaip autoritarinę doktriną ir naikinant mokslinio tyrinėjimo dvasią – tiesos ieškojimo dvasią, priešingą įsitikinimui, kad ją turi.

Aš stengiausi parodyti, kad Sokrato intelektualizmas iš esmės buvo egalitarinis ir individualistinis ir kad jame glūdėjusį autoritarizmo grūdą Sokratas savo intelektualiniu kuklumu ir moksliniu nusiteikimu sumažino kiek įmanoma. Platono intelektualizmas visai kitoks. Platono *Valstybės* Sokratas[14] yra kraštutinio autoritarizmo įsikūnijimas. (Net jo savikritiškos pastabos nėra grindžiamos savo ribotumo suvokimu, bet veikiau yra ironiškas būdas įtvirtinti savo pranašumą.) Jo auklėjamasis tikslas – ne pažadinti savikritiškumą ir apskritai kritinį mąstymą. Šis tikslas veikiau yra priešingas – indoktrinacija, protų ir sielų formavimas, siekiant (pakartosiu citatą iš *Įstatymų*)[15] „ilgai pratinantis <...> išmokyti savo sielą niekada net nesvajoti veikti savarankiškai ir padaryti ją tokią, kad ji visiškai to nesugebėtų". Šitaip didžioji Sokrato egalitarinė ir išlaisvinanti mintis, kad galima diskutuoti su vergu ar kad tarp dviejų žmonių esama intelektualinio ryšio, universalios supratimo terpės, t. y. „proto", – ši mintis pakeičiama viešpataujančios klasės edukacinio monopo-

lio reikalavimu, kuris dar papildomas net žodinių debatų griežčiausio cenzūravimo reikalavimu.

Sokratas pabrėždavo, kad jis nėra išminčius, kad jis neturi tiesos, bet yra ieškotojas, tyrinėtojas, tiesos mylėtojas. Jis aiškino, kad šitokią poziciją išreiškia žodis „filosofas", t. y. išminties mylėtojas, siekiantysis išminties, priešingas sofistui, t. y. profesionalo išmintimi pasižyminčiam žmogui. Jeigu jis kada nors būtų pareiškęs, kad valstybę turi valdyti filosofai, jis būtų turėjęs galvoje tai, kad, prisiimdami didžiulę atsakomybę, jie turi būti tiesos ieškotojai ir gerai suvokti savo ribas.

Kuo šią doktriną pavertė Platonas? Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad jis jos apskritai nepakeitė, keldamas reikalavimą, kad valstybės suverenitetą įkūnytų filosofai, tuo labiau kad jis, kaip ir Sokratas, filosofą apibūdino kaip tiesos mylėtoją. Tačiau iš tikrųjų Platono padaryti pakeitimai milžiniški. Jo tiesos mylėtojas jau nebėra anas kuklus tiesos siekėjas; ne, jis yra išdidus tiesos savininkas. Įgudęs dialektikas, jis sugeba disponuoti intelektualine intuicija, t. y. matyti amžinąsias dangiškąsias Formas arba Idėjas ir perimti jas. Iškilęs virš visų paprastų žmonių, jis yra „panašus į dievybę, jei... ne dieviškas"[16] tiek savo išmintimi, tiek savo valdžia. Idealus Platono filosofas yra beveik visažinis ir visagalis. Jis yra Filosofas Karalius. Man atrodo, kad skirtumą, didesnį už skirtumą tarp Sokrato ir Platono filosofo idealų, sunku įsivaizduoti. Tai skirtumas tarp dviejų pasaulių – kuklaus, racionalaus individualisto ir totalitarinio pusdievio pasaulių.

Platono reikalavimas, kad valdyti turi išminčius – tiesos turėtojas, „tikras ir rimtas filosofas"[17], žinoma, iškelia valdovų atrankos ir auklėjimo problemą. Gryna personalistinė (priešinga institucionalistinei) teorija šią problemą gali išspręsti paprasčiausiai paskelbdama, kad išmintingas valdovas dėl savo išminties bus toks išmintingas, kad savo įpėdiniu pasirinks geriausią žmogų. Tačiau tai nėra pats geriausias šios problemos sprendimas. Pernelyg daug kas priklausytų nuo nekontroliuojamų aplinkybių; atsitiktinumas galėtų sugriauti tolesnį valstybės stabilumą. Tačiau pastanga kontroliuoti aplinkybes, numatyti, kas gali atsitikti ir tam pasirengti, šiuo atveju, kaip ir kitais, gali nuvesti prie to, kad grynas personalistinis sprendimas bus atmestas ir pakeistas institucionalistiniu. Kaip sakyta, bandymas planuoti ateitį neišvengiamai ir visada veda prie institucionalizmo.

V

Institucija, kuri, Platono nuomone, turi prižiūrėti būsimus valdovus, gali būti apibūdinta kaip valstybės švietimo departamentas. Grynai politiniu požiūriu tai pati svarbiausia institucija Platono visuomenėje. Jos rankose – valdžios raktai. Vien todėl turi būti aišku, kad bent jau aukščiausią išsilavinimą turi tiesiogiai kontroliuoti valdovai. Bet esama ir daugiau tokio kontroliavimo priežasčių. Pati svarbiausia yra ta, kad, kaip sako Crossmanas, tik „žinovams ir... išbandyto garbingumo žmonėms“, kurių kategorijai Platonas priskiria tik pačius išmintingiausius adeptus, t. y. pačius valdovus, gali būti patikėta galutinė būsimųjų išminčių iniciacija į aukščiausios išminties paslaptis. Visų pirma turima galvoje dialektika, t. y. intelektualinės intuicijos, dieviškųjų provaizdžių, Formų arba Idėjų regėjimo, už kasdienio, paprastam žmogui atsiveriančio regimybių pasaulio slypinčios Didžiosios Paslapties atskleidimo menas.

Kokie yra Platono instituciniai reikalavimai, keliami šiai aukščiausiai auklėjimo formai? Jie įstabūs. Jis reikalauja, kad šioje mokykloje būtų leidžiama mokytis tik tiems, kurių gyvenimas jau pradeda vysti. „Atėjus amžiui, kai pradeda vystytis siela, reikia įtemptai ją lavinti“[18], būtent, lavinti aukščiausių dialektikos studijų srityje. Priežastis, dėl kurios Platonas nustato šią stulbinančią taisyklę, visiškai aiški. Jis bijo mąstymo galios. „Mat visi dideli dalykai yra nepastovūs, ir, kaip sakoma, kas gražu, tas sunku“[19], – štai ką sako Platonas, prisipažindamas, kad būgštauja dėl filosofinio mąstymo padarinių žmogaus, dar nestovinčio ant senatvės slenksčio, intelektui. (Šiuos žodžius jis įdeda į Sokrato lūpas, o tas žmogus pasirinko mirtį, gindamas savo teisę laisvai diskutuoti su jaunuoliais.) Bet kaip tik to ir turėtume tikėtis, jei neužmiršome, kad pamatinis Platono tikslas – sustabdyti politines permainas. Jaunystės metais viešpataujančios klasės nariai privalo kariauti. O kai jie per seni, kad sugebėtų mąstyti savarankiškai, turi tapti dogmatiškai nusiteikusiais mokiniais, kuriems kemšama autoritarinė išmintis, kad ir patys taptų išminčiais ir savo išmintį, kolektyvizmo ir autoritarizmo doktriną, perduotų būsimoms kartoms.

Įdomu, kad toliau, geriau apmąstytoje pastraipoje, kurioje bandoma valdovus tapyti šviesesnėmis spalvomis, Platonas pakeičia šią savo mintį. Dabar[20] savo būsimiesiems išminčiams jis leidžia pradėti parengtines dialektikos studijas sulaukus trisdešimties metų, žinoma, pabrėždamas „didžiausio atsargumo reikalingumą“ ir pavojus, susijusius su „neklusnumu... kuris sugadina

tiek daug dialektikų“, be to, jis reikalauja „dialektika leisti užsiimti tik tvirtiems ir padoriems žmonėms“. Šie nauji niuansai tikrai padaro vaizdą šiek tiek šviesesnį. Tačiau pamatinė tendencija yra ta pati. Juk toliau skaitydami šią pastraipą sužinome, kad būsimiesiems vadams neleidžiama imtis aukštesniųjų filosofijos studijų – dialektinės Gėrio esmės žiūros – kol, atlaikę daugybę išbandymų ir atsispyrę daugybei pagundų, jie nesulauks penkiasdešimties metų.

Tokia *Valstybėje* išdėstyta koncepcija. Atrodo, kad kažkas panašaus dėstoma dialoge *Parmenidas*[21], nes čia Sokratas pristatomas kaip žydintis jaunuolis, kuris, sėkmingai nardantis grynosios filosofijos eteryje, smarkiai susipainioja, kai jo prašoma išnarplioti subtilesnes idėjų teorijos problemas. Senasis Parmenidas išlydi jį, patardamas geriau išstudijuoti abstrakčiojo protavimo meną, prieš bandant vėl sugrįžti į aukščiausią filosofinių tyrinėjimų sritį. Ši scena atrodo taip, tarsi mes čia (be kitų dalykų) girdėtume Platono atsakymą savo mokiniams, prašiusiems jo įšventinimo, kurį jis pats laiko per ankstyvu: „Net Sokratas kadaise buvo pernelyg jaunas, kad užsiimtų dialektika“.

Kodėl Platonas nenori, kad valdovai būtų originalūs ir iniciatyva pasižymintys žmonės? Man atrodo, kad atsakymas yra aiškus. Jis nekenčia permainų ir nenori pripažinti, kad prisitaikymas prie naujų aplinkybių gali tapti būtinas. Tačiau šitoks Platono požiūrio aiškinimas nepakankamai tikslus. Iš tikrųjų čia susiduriame su didžiausiu vado principo prieštaravimu. Pati būsimųjų vadų atrankos ar auklėjimo idėja yra prieštaringa. Gal ir įmanoma šią problemą išspręsti kūno tobulinimo srityje. Tikriausiai nėra labai sunku įdiegti fizinę iniciatyvą ir drąsą. Bet intelektualinio pranašumo paslaptis glūdi kritiškumo dvasioje; tai intelektualinė nepriklausomybė. O šis dalykas susijęs su tokiais sunkumais, kurie gali pasirodyti esą neįveikiami jokiam autoritarizmui. Autoritaristas apskritai nori atrinkti tuos, kurie jam paklūsta, yra lengvatikiai ir pasiduoda jo įtakai. Bet šitaip darydamas jis priverstas pasirinkti vidutinybes. Juk jis atstumia tuos, kurie nusiteikę maištauti, abejoti, kurie gali išdrįsti pasipriešinti jo įtakai. Autoritarinio tipo vadas niekada nesutiks, kad pats vertingiausias žmogus gali būti tas, kuris pasižymi intelektualine drąsa, t. y. gali nepripažinti jo autoriteto. Žinoma, valdovai visada bus įsitikinę, kad sugeba pasirinkti iniciatyvius žmones. Tačiau jų supratimu iniciatyvus žmogus yra tas, kuris labai greitai supranta jų ketinimus; ir jie niekada nesuvoks tikrojo iniciatyvumo esmės. (Galimas daiktas, ši mintis gali mums padėti įsismelkti į mįslę, kodėl taip sunku parinkti talentingus karo vadus.

Karinės disciplinos reikalavimai padidina aptartus sunkumus, o karinės karjeros kelias yra toks, kad tie žmonės, kurie išdrįsta mąstyti patys, paprastai nušalinami.) Kai dėl intelektualinės iniciatyvos, pati neteisingiausia mintis yra ta, kad, girdi, tie, kurie moka paklusti, mokės ir įsakinėti[22]. Labai panašūs sunkumai iškyla politinėse partijose: partijos lyderio „Penktadienis" retai būna gabiu įpėdiniu.

Man atrodo, kad mes priėjome pakankamai svarbią išvadą, kurią galime išplėsti kaip apibendrinimą. Vargu ar galima sukurti institucijas, skirtas išskirtinėms asmenybėms atrinkti. Institucinė atranka gali būti labai sėkminga siekiant tokių tikslų, kokius turėjo galvoje Platonas, būtent, siekiant sustabdyti permainas. Bet institucinė atranka niekada nebus veiksminga, jei norėsime ko nors daugiau, nes institucijose visada vyrauja tendencija pašalinti iniciatyvą, originalumą ir, apibendrinant dar labiau, tokius sugebėjimus, kurie yra neįprasti ir netikėti. Šios minties nedera suvokti kaip politinio institucionalizmo kritikos. Aš tik dar kartą pabrėžiu tai, kas buvo pasakyta anksčiau, t. y. kad turime būti visada pasirengę turėti pačius blogiausius vadus, nors, žinoma, turime stengtis surasti pačius geriausius. Tai, ką aš *tikrai* kritikuoju, yra reikalavimas, kad institucijos, ypač auklėjimo institucijos, atrinktų pačius geriausius, – tai neįgyvendinamas uždavinys. Šito reikalauti iš institucijų negalima niekada. Toks reikalavimas mūsų auklėjimo sistemą paverčia bėgimo taku, o mokymąsi paverčia bėgimu su kliūtimis. Užuot skatinus mokinį atsidėti mokymuisi dėl paties mokymosi, užuot jį skatinus tikrai pamėgti savo studijuojamą dalyką ir tiriamąjį darbą[23], jis spiriamas mokytis dėl savo asmeninės karjeros; jis verčiamas išmokti tik tokias žinias, kurios jam naudingos įveikiant kliūtis savo karjeros laiptuose. Kitaip tariant, net mokslo srityje mūsiškiai atrankos metodai pagrįsti šiurkštoko stiliaus asmeninių ambicijų sužadinimu. (Todėl natūralu, kad kolegos su įtarumu žiūri į stropų studentą.) Visai nepamatuotas reikalavimas, kad institucijos atrinktų intelektualinius vedlius, kelia grėsmę ne tik mokslui, bet ir intelektui.

Buvo sakyta, kad kaip tik Platonas turi būti laikomas tiek mūsų viduriniųjų mokyklų, tiek universitetų išradėju. Tai, kad ši alinanti auklėjimo sistema iki šiol nesunaikino žmonijos, yra pats geriausias argumentas, pagrindžiantis optimistinį požiūrį į žmogų, ir pats geriausias nesunaikinamos žmogaus meilės tiesai ir padorumui, jo originalumo, atkaklumo ir sveikumo įrodymas. Nors daugelis vadų išdavė žmoniją, esama labai daug žmonių, ir senų, ir jaunų, kurie yra padorūs, protingi ir atsidavę savo tikslui. „Kartais aš stebiuosi, kad pridarytų blogybių padariniai nėra labai ryškūs, – sako Samuelis

Butleris[24], – ir kad jauni vyrai ir jaunos moterys užaugo tokie protingi ir geri nepaisant visų pastangų beveik sąmoningai sulėtinti ir sustabdyti jų brendimą. Žinoma, kai kuriems buvo pakenkta, ir dėl to jie kentėjo iki gyvenimo pabaigos; bet daugelis netapo arba beveik netapo blogesni, o kai kurie tapo beveik geresni. Priežastis, matyt, yra ta, kad dažniausiai natūralus šių žmonių instinktas taip radikaliai sukildavo prieš jų auklėjimo būdą, kad jokiomis pastangomis mokytojai nesugebėdavo priversti savo mokinių iš tikrųjų perimti jiems peršamų idėjų."

Dar galima paminėti, kad pats Platonas praktiniame gyvenime nesugebėjo sėkmingai pasirinkti politinių vadų. Turiu galvoje ne tiek apverktinus jo eksperimento su Sirakūzų tironu Dionisiju Jaunesniuoju padarinius, kiek Platono Akademijos dalyvavimą sėkmingame Diono žygyje prieš Dionisiją. Rengiantis šiam žygiui, žymųjį Platono draugą Dioną parėmė daugelis Platono Akademijos narių. Vienas iš jų buvo Kalipas, tapęs ištikimiausiu Diono bendražygiu. Tapęs Sirakūzų tironu, Dionas įsakė nužudyti savo bendrininką (o gal ir varžovą) Herakleidą. Neilgai trukus jį patį nužudė Kalipas, uzurpavęs tirono titulą, kurį prarado po trylikos mėnesių. (Jį savo ruožtu nužudė filosofas pitagorininkas Leptinas.) Tačiau šitokio pobūdžio įvykis Platono, kaip mokytojo, karjeroje buvo ne vienintelis. Klearchas, vienas iš Platono (ir Isokrato) mokinių, iš pradžių apsimetęs demokratų vadu, vėliau pasidarė Heraklėjos tironu. Jį nužudė Chionas, kitas Platono Akademijos narys. (Mes nežinome, kaip Chionas, kurį kai kas laikė idealistu, būtų elgęsis toliau, nes netrukus jis buvo nužudytas.) Šie ir kiti Platono gyvenimo faktai[25] – kas gi dar galėtų pasigirti, kad iš jo mokinių ir bičiulių beveik tuo pačiu metu iškilo mažų mažiausiai devyni tironai – nušviečia ypatingus sunkumus, susijusius su atranka tokių žmonių, kuriems skirta turėti absoliučią valdžią. Sunku rasti tokį žmogų, kurio charakterio nesugadintų valdžia. Pasak lordo Actono, gadina kiekviena valdžia, bet absoliuti valdžia gadina absoliučiai.

Apibendrinkime. Platono politinė programa buvo ne personalistinė, o veikiau institucinė; jis tikėjosi sustabdyti politines permainas, institucinėmis priemonėmis kontroliuojant vadovavimo perimamumą. Ši kontrolė turėjo būti auklėjamoji, pagrįsta autoritariniu mokymo traktavimu – išsimokslinusio ir „išbandyto patikimumo žmogaus" autoritetu. Štai kuo Platonas pavertė Sokrato teiginį, kad atsakingas politikas turi būti ne žinovas, o tiesos ir išminties mylėtojas, ir kad jis yra išmintingas tik tada, kai žino savo ribas[26].

10.-657

Aštuntas skyrius

FILOSOFAS KARALIUS

Valstybė savo lėšomis pastatys jiems paminklus, aukos jiems aukas kaip dievams, jei pitija pritars, o jei ne – kaip laimingiems ir dieviškiems žmonėms.

Platonas

Platono ir Sokrato įsitikinimai skiriasi dar labiau, negu iki šiol parodžiau. Minėjau, kad Platonas pritarė sokratiškajam filosofo apibūdinimui. „O ką tu laikai tikrais filosofais? – paklausė Glaukonas. – Tuos, kurie trokšta įžvelgti tiesą", – skaitome *Valstybėje*[1]. Bet šitaip sakydamas, Platonas ne visai nuoširdus. Iš tikrųjų jis tuo netiki, nes kitose vietose atvirai skelbia, kad viena iš karališkųjų suvereno privilegijų – kiek patinka naudotis melu ir apgaule: „Jau kam kam, o valstybių valdovams tikrai dera meluoti ir priešams, ir savo piliečiams – savo valstybės labui, bet visi kiti neturi griebtis melo"[2].

„Savo valstybės labui", – sako Platonas. Mes vėl matome, kad pamatinis etinis kriterijus yra kolektyvinės naudos principas. Totalitarinei moralei palenkiama visa, net filosofo apibūdinimas, jo Idėja. Net nereikia priminti, kad dėl to paties politinio tikslingumo principo valdiniai verčiami sakyti tiesą. „Jeigu koks nors žmogus meluos valdovams, mes pasakysime, kad tai yra toks pat – o gal dar didesnis – nusikaltimas, kaip kad jeigu ligonis meluotų gydytojui arba darantis gimnastikos pratimus slėptų nuo mokytojo tikrąją savo kūno būklę, arba irklininkas nesakytų vairininkui tiesos apie laivą ir jūreivius <...> Taigi, jei valdovas sugaus meluojant kurį nors iš tų, kurie dirba <...>, jis nubaus jį už tai, kad šis įveda pražūtingą paprotį, kuris apvers valstybę tarsi kokį laivą."[3] Tik šia, šiek tiek netikėta prasme, Platono valdovai, filosofai karaliai, yra tiesos mylėtojai.

I

Šio kolektyvinės naudos principo taikymą ištikimybės tiesai problemai Platonas iliustruoja gydytojo pavyzdžiu. Šis pavyzdys labai geras, nes savo politinę misiją Platonas linkęs prilyginti sergančio visuomenės kūno gydytojo ar gelbėtojo vaidmeniui. Be to, vaidmuo, kurį Platonas priskiria medicinai, nušviečia totalitarinį jo miesto pobūdį, kur valstybės interesams palenkiamas visas piliečio gyvenimas, nuo jo tėvų santuokos iki jo paties mirties. Medi-

ciną Platonas suvokia kaip politikos formą, arba, pasak jo paties, „Asklepijas rūpinosi visuomene...“[4] Medicinos menas, aiškina Platonas, turi rūpintis ne gyvenimo pratęsimu, o tik valstybės interesais. „<...> visose gerai tvarkomose valstybėse kiekvienam žmogui yra skirtas koks nors darbas ir jis turi jį atlikti, o ne visą gyvenimą gydyti savo ligas.“ Todėl ir „Žmogų, kuris neįstengia išgyventi prigimties jam skirto amžiaus, Asklepijas laikė nevertu gydyti, nes toks žmogus nenaudingas nei sau pačiam, nei visuomenei“. Prie to Platonas dar priduria samprotavimą, kad tokie ligoti žmonės gali „<...> turėti palikuonių, suprantama, tokių pat silpnų kaip ir jie patys“, o tie palikuonys irgi taps našta valstybei. (Senatvėje, nepaisant to, kad jo neapykanta individualizmui išaugo, Platonas pasakoja apie mediciną labiau remdamasis asmenine patirtimi. Jis skundžiasi gydytoju, net laisvuosius piliečius traktuojančiu taip, tarsi jie būtų vergai, „savavaliaujančiu lyg tironas, kurio valia yra įstatymas, o paskui skubančiu pas kitą pacientą-vergą“[5], ir iš medikų reikalauja rodyti daugiau švelnumo ir kantrybės, bent jau tiems, kurie nėra vergai.) Aptardamas melo ir apgaulės naudą, Platonas primygtinai pabrėžia, kad jie „naudingi tik kaip vaistai“[6]; bet valstybės valdovas, sako Platonas, neturi elgtis kaip tie „gydytojai vidutiniokai“, neturintys drąsos prirašyti stiprių vaistų. Filosofas karalius, tiesos mylėtojas kaip filosofas, turi, kaip karalius, būti „drąsesnis žmogus“, nes jo paskirtis „dažnai <...> meluoti ir <...> apgaudinėti“ – valdinių labui, skuba pridurti Platonas. O tai reiškia – kaip mes jau žinome, ir kaip vėl sužinome iš Platono pasakojimo apie mediciną – „valstybės labui“. (Visai kitame kontekste Kantas yra pažymėjęs, kad sentencija „Garbingumas yra geriausia politika“, tiesą sakant, gali būti abejotina, nes neabejotina yra kita sentencija – „Garbingumas geresnis už bet kokią politiką“[7].)

Kokį melą Platonas turi galvoje, įtikinėdamas savuosius valdovus naudoti stiprius vaistus? Crossmanas teisingai pabrėžia, kad Platonas turi galvoje „propagandą, valdomos daugumos... elgesio kontroliavimo techniką“[8]. Iš tikrųjų Platonas turi galvoje pirmiausia kaip tik tai; bet kai Crossmanas įtikinėja, kad propagandinis melas skiriamas tik valdiniams, o valdovai, girdi, turi būti labai apsišvietusi inteligentija, tada aš nesutinku. Priešingai, aš manau, tas dalykas, kad Platonas nutraukia bet kokius ryšius su Sokrato intelektualizmu, niekur kitur nėra toks akivaizdus, kaip toje vietoje, kur jis du kartus išreiškia viltį, jog *net patys valdovai,* bent jau po keleto kartų, galimas daiktas, patikės didžiausiu Platono propagandiniu melu; turiu galvoje Platono rasizmą, jo sukurtą kraujo ir žemės mitą, kuris žinomas kaip mitas apie

žmoguje esančius metalus ir apie gimusiuosius iš žemės. Čia mes matome, kad Platono utilitariniai ir totalitariniai principai užgožia viską, net valdovo privilegiją žinoti ir reikalauti, kad jam būtų sakoma tiesa. Platono noras, kad patys valdovai patikėtų šiuo propagandiniu melu, paaiškinamas jo viltimi sustiprinti šio melo teigiamus padarinius, t. y. sustiprinti valdovų klasės viešpatavimą ir galiausiai sustabdyti bet kokias politines permainas.

I I

Pasakodamas savąjį kraujo ir žemės mitą, Platonas atvirai pripažįsta, kad tai yra pramanas. „Neseniai sakėme, kad kartais melas būtinas, – sako Sokratas *Valstybėje*. – Kokiu būdu mes galėtume priversti valdovus – o jei tai neįmanoma, tai bent kitus piliečius, – patikėti kuriuo nors iš tokių prasimanymų?“[9] Įdomu pažymėti, kad vartojamas posakis „priversti patikėti“. Ką nors priversti patikėti melu, – jei pasakysime tiksliau, – reiškia ką nors suklaidinti, apgauti; ši pastraipa labiau atitiktų jos išreikštą atvirą cinizmą, jei išverstume taip: „jei mums pavyks, mes galėsime apgauti net pačius valdovus“. Bet posakį „priversti patikėti“ [įtikinti] Platonas vartoja labai dažnai, o tai, kad jis vartojamas šioje pastraipoje, šiek tiek paaiškina ir kitas; jį galima traktuoti kaip įspėjimą, kad panašiose pastraipose Platonas turi galvoje propagandinį melą, ypač tada, kai tvirtina, kad valstybininkas turi valdyti „naudodamasis ir įtikinėjimu, ir jėga“[10].

Paskelbęs savo „karališkąjį melą“, Platonas, užuot tuojau pat perėjęs prie savojo mito pasakojimo, iš pradžių pateikia ilgą pratarmę, kažkuo primenančią tokią pat ilgą pratarmę, kuria prasideda jo teisingumo aptartis. Mano galva, tai rodo, kad jis nėra tikras savimi. Tikriausiai jis nesitikėjo, kad toliau dėstomos mintys labai patiks skaitytojams. Pačiame mite keliamos dvi idėjos. Pirmojoje glūdi siekis kuo patikimiau apsaugoti savo tėvynę; tai idėja, kad platoniškąjį miestą ginantys kariai yra autochtonai, „gimę iš savosios šalies žemės“ ir pasirengę ginti savo šalį, kuri yra jų motina. Ši sena ir gerai žinoma idėja tikrai nėra Platono dvejonių priežastis (nors dialogo tekstas aiškiai rodo, kad tokių dvejonių esama). Na, o antroji idėja, „likusioji pasakojimo dalis“, yra rasistinis mitas: „<...> dievas, lipdydamas tuos iš jūsų, kurie bus tinkami valdyti, įmaišė aukso, todėl jie yra vertingiausi; lipdydamas jų padėjėjus, jis įmaišė sidabro, o žemdirbius ir įvairius amatininkus – geležies ir vario“[11]. Šie metalai paveldimi, tai tiesiog rasiniai požymiai. Šioje pastraipoje, kur Platonas, nors ir dvejodamas, pirmą kartą skelbia savąjį rasizmą, jis

taria esant galimybę, kad vaikų kraujuje bus ne tik to metalo, kurio esama jų tėvų kraujuje. Taigi akivaizdu, kad Platonas skelbia tokią taisyklę: jeigu koks nors iš žemesniųjų klasių kilęs „vaikas gims su aukso ar sidabro priemaiša, tai reikia pagarbiai pervesti jį į sargybinius arba padėjėjus". Tačiau tolesnėse *Valstybės* pastraipose (ir *Įstatymuose*), ypač pasakojimuose apie Žmogaus Nuopuolį ir Skaičių[12], kurių ištraukas citavau anksčiau, 5 skyriuje, Platonas šios nuolaidos atsisako. Iš šių pasakojimų sužinome, kad aukštesniosioms klasėms priklausančiuose žmonėse neturi būti *jokių* netauriųjų metalų priemaišų. Todėl tokių priemaišų ir atitinkamų situacijos pokyčių atsiradimo galimybė reiškia tik tai, kad aukštos kilmės, bet išsigimę vaikai turi būti nužeminti, o ne tai, kad koks nors žemakilmis turi būti išaukštintas. O apie tai, kad bet koks metalų susimaišymas neišvengiamai sukelia išsigimimą, pasakojama paskutinėje Žmogaus Nuopuolio istorijos pastraipoje: <...> susimaišius geležiai su sidabru, o variui su auksu, atsiras neatitikimų ir nukrypimų, o kur tik jie atsiranda, iškart sukelia vaidus ir neapykantą. Tai tokia nesantaikos kilmė, kad ir kur ji atsirastų"[13]. Kaip tik atsižvelgdami į šią mintį, galime suprasti, kodėl gimusiųjų iš žemės mitas baigiasi ciniška neegzistuojančio orakulo pranašyste: „Juk buvo išpranašauta, kad valstybė pražus, kai ją saugos geležinis arba varinis sargybinis"[14]. Mano galva, Platono nenoras skelbti rasizmą tiesmukai, radikalesniu pavidalu, rodo, kad jis žinojo, jog ši teorija buvo visiška jo epochoje vyravusių demokratinių ir humanistinių tendencijų priešybė.

Jei turėsime galvoje, kad savąjį kraujo ir žemės mitą Platonas atvirai pripažino esant propagandiniu melu, tada komentatorių požiūris į šį mitą net glumina. Pavyzdžiui, Adamas rašo: „Be šio mito Platono valstybės apmatas būtų neišbaigtas. Juk reikalingos miesto stabilumo garantijos...; ir niekas negali labiau atitikti Platono mąstysenoje *vyraujančios moralinės ir religinės dvasios...* kaip pastangos šių garantijų ieškoti *ne prote, o tikėjime*"[15]. Sutinku (nors Adamas turėjo galvoje visai ką kitą), kad niekas labiau neatitinka Platono totalitarinės moralės nei šis propagandinio melo garbstymas. Bet ne visai suprantu, kaip religiškai ir idealistiškai nusiteikęs komentatorius gali tvirtinti, – tai rodo citata, – kad religija ir tikėjimas niekuo nesiskiria nuo oportunistinio melo. Tiesą sakant, Adamo komentaras primena Hobbeso konvencionalizmą, pagal kurį religijos kerai, nors ir melagingi, yra labai tinkamas, tiesiog nepamainomas, politikos instrumentas. Visi šie svarstymai mums parodo, kad galiausiai Platonas buvo daug didesnis konvencionalistas, nei galima pamanyti. Nė kiek nedvejodamas, religinį tikėjimą jis įveda „susita-

rimu“ (mes turime juo patikėti, nes jis atvirai pripažįsta, kad visa tai yra prasimanymas), tuo tarpu pagarsėjęs konvencionalistas Protagoras bent jau tikėjo tuo, kad mūsų pačių sukurti įstatymai negali atsirasti be dieviškojo įkvėpimo. Sunku suprasti, kodėl tie Platono komentatoriai[16], kurie jį giria už jo kovą su pražūtingu sofistų konvencionalizmu ir už tai, kad spiritualistinį natūralizmą jis pagrindė religija, nepriekaištauja jam už tai, kad patikimiausiu religijos pagrindu jis padaro susitarimą, tiksliau pasakius, pramaną. Iš tikrųjų Platono požiūris į religiją, kurį atskleidžia „įkvėptosios melagystės“ nuostata, beveik sutampa su jo numylėtojo dėdės Kritijo, šauniojo Trisdešimties tironų, po Peloponeso karo Atėnuose įvedusių gėdingą kruviną režimą, vado įsitikinimais. Kritijas, kuris buvo ir poetas, pirmas pradėjo šlovinti propagandinį melą, kurio išradimą jis aprašė labai įtaigiomis eilėmis, šlovinančiomis išmintingą ir sumanų žmogų, sugalvojusį religiją, kad būtų galima „įtikinti“ žmones, t. y. priversti juos būti paklusnius[17].

Tada atėjo vyras – išmintingas, sumanus,
Pirmasis dievų baimės išradėjas...
Sukūrė pasaką jisai, žavingą sakmę,
Melo skraiste uždengdamas teisybę.
Kalbėjo jis apie piktų dievų pulkus,
Skliautuos, kur sukasi, gyvenančius,
Ten, kur griaustiniai dunda,
Žaibų baisingų blyksniai akina akis...
Štai taip sukaustė žmones jis retežiais baimės;
Apsupo juos dievais, gyvenančiais skliautuos,
Užmigdė savo apžavais ir pavertė bailiais –
Savivalę įstatymu pakeitęs ir tvarka.

Kritijo įsitikinimu, religija yra ne kas kita, kaip tik didžio ir protingo valstybės vyro karališkas melas. Platono požiūris stulbinančiai panašus į Kritijo – ir apie mitą pasakojančios pastraipos *Valstybėje* pradžioje (kur jis atvirai prisipažįsta, kad šis mitas yra melas), ir *Įstatymuose*, kur jis sako, kad įvesti papročius ir dievus yra „didžio mąstytojo reikalas“[18]. Bet ar tai visa tiesa apie Platono religines pažiūras? Ar šioje srityje jis buvo tik oportunistas, ar visai kitokia jo ankstyvųjų veikalų dvasia buvo tik sokratiška? Žinoma, į šį klausimą atsakyti visai aiškiai neturime galimybės, nors aš intuityviai jaučiu, kad net jo vėlyvuosiuose veikaluose daiktais esama nuoširdesnio religinio jausmo pėdsakų. Bet aš manau, kad kai tik Platonas religinius dalykus

apmąsto, siedamas juos su politika, visus kitus jo jausmus nušluoja jo politinis oportunizmas. Štai *Įstatymuose* Platonas reikalauja pačios žiauriausios bausmės netgi sąžiningiems ir garbingiems žmonėms[19], jei tik jų nuomonė apie dievus nukrypsta nuo oficialiosios valstybinės doktrinos. Jų sielas turi teisti inkvizitorių Naktinė taryba[20], ir jei jie neišsižadėtų savo pažiūrų ar toliau atkakliai jas gintų, būtų apkaltinti bedievyste ir nuteisti mirčiai. Nejaugi Platonas užmiršo, kad Sokratas tapo tokio pat kaltinimo auka?

Kad šitokius reikalavimus jam įkvepia būtent valstybės, o ne religinio tikėjimo interesai, rodo svarbiausia Platono religinė doktrina. Dievai, aiškina jis *Įstatymuose*, žiauriai baudžia tuos, kurie gėrio ir blogio vaide atsiduria neteisybės pusėje. Šis vaidas yra kolektyvizmo ir individualizmo konfliktas[21]. O dievams, pabrėžia Platonas, labai rūpi žmonės; jie nėra tik abejingi žiūrovai. Neįmanoma jų užliūliuoti. Nei maldomis, nei aukomis neįmanoma priversti juos susilaikyti nuo bausmių[22]. Šioje teorijoje glūdintis politinis interesas yra akivaizdus, o dar akivaizdesnį jį daro Platono teiginys, kad valstybė turi nuslopinti bet kokias abejones dėl kokių nors šios politinės-religinės dogmos niuansų, ir ypač dėl doktrinos, pagal kurią dievai nedvejodami baudžia visada.

Žinoma, Platono oportunizmas ir jo melo teorija apsunkina jo ištarmių interpretaciją. Ar pats jis nors kiek tikėjo savąja teisingumo teorija? Ar jis nors kiek tikėjo savo propaguojamų religinių doktrinų tiesa? O gal jis pats buvo ateistas, nors ir reikalavo bausti kitus (mažesnius) ateistus? Nors nėra vilties gauti aiškų atsakymą į šiuos klausimus, aš manau, sunku ir metodologiškai nesąžininga nepripažinti, kad Platonas mažų mažiausiai buvo abejojantis žmogus. Mano galva, bent jau tai, kad jis visiškai nuoširdžiai tikėjo, jog būtinai reikia sustabdyti bet kokias permainas, nekelia jokių abejonių. (Prie šio klausimo sugrįšiu 10 skyriuje.) Kita vertus, neturime pagrindo abejoti, kad sokratiškąją tiesos meilę Platonas palenkia fundamentalesniam principui – kad valdovų klasės valdžia turi būti sustiprinta.

Tačiau įdomu pažymėti, kad Platono tiesos teorija ne tokia radikali kaip jo teisingumo teorija. Matėme, kad teisingumas faktiškai apibrėžiamas štai kaip: jis yra tai, kas tarnauja platoniškosios totalitarinės valstybės interesams. Žinoma, tiesos sąvoką irgi būtų galima apibrėžti orientuojantis į tokį pat utilitarinį ar pragmatinį stilių. Mitas yra teisingas, – taip būtų galėjęs kalbėti Platonas, – nes viskuo, kas tarnauja mano valstybės interesams, reikia tikėti, vadinasi, visa tai reikia laikyti „tiesa", o joks kitas tiesos kriterijus nepriimtinas. Teorijos srityje tokį žingsnį žengė pragmatiškieji Hegelio įpėdiniai, o

iš esmės jį žengė ir pats Hegelis bei jo sekėjai rasistai. Tačiau Platonas išsaugojo tiek sokratiškosios dvasios, kad atvirai prisipažintų, jog meluoja. Mano galva, joks Sokrato draugas niekada nebūtų galėjęs žengti to žingsnio, kurį žengė Hegelio mokiniai[23].

I I I

Tiek apie Tiesos Idėjos vaidmenį Platono geriausioje valstybėje. Tačiau, be Teisingumo ir Tiesos, dar turime aptarti kitas Idėjas, tokias kaip Gėris, Grožis ir Laimė, nes tik šitaip galėsime atremti prieštaravimus, iškeltus 6 skyriuje ir nukreiptus prieš mūsiškę Platono politinės programos – kaip totalitarinės ir pagrįstos istoricizmu – interpretaciją. Pirmasis žingsnis aptariant šias Idėjas, taip pat ir Išminties Idėją, iš dalies nagrinėtą ankstesniame skyriuje, gali būti to šiek tiek negatyvaus rezultato, kurį mes pasiekėme, gvildendami Tiesos Idėją, apsvarstymas. Šis rezultatas spiria kelti naują klausimą: kodėl Platonas reikalauja, kad filosofai karaliautų, o karaliai filosofuotų, jei filosofą jis apibūdina kaip tiesos mylėtoją, bet, kita vertus, pabrėžia, kad karalius turi būti „narsesnis" ir naudotis melu?

Žinoma, vienintelis atsakymas į šį klausimą yra toks: vartodamas terminą „filosofas", Platonas iš esmės turi galvoje visai ką kita. Ir iš tikrųjų, ankstesniame skyriuje matėme, kad jo filosofas nėra atsidavęs tiesos ieškotojas; ne, jis yra išdidus jos turėtojas. Jis yra mokslinčius, išminčius. Tai, ko reikalauja Platonas, yra mokslingųjų valdžia – *sofokratija*, jei taip galima pasakyti. Kad suprastume šį reikalavimą, turime sužinoti, kokios funkcijos pateisina siekį, kad platoniškosios valstybės valdovas būtų žinių turėtojas, pasak Platono, „visiškai susiformavęs filosofas". Tos svarstytinos funkcijos gali būti padalytos į dvi pagrindines grupes, būtent: į funkcijas, susijusias su valstybės *įkūrimu*, ir funkcijas, susijusias su jos *išsaugojimu*.

I V

Pirmoji ir pati svarbiausioji filosofo karaliaus funkcija – miesto įkūrimas ir įstatymų sukūrimas. Akivaizdu, kodėl šiems dalykams Platonui reikia filosofo. Kad valstybė būtų stabili, ji turi būti tiksli dieviškosios valstybės idėjos ar formos kopija. Bet juk tik filosofas, visiškai įvaldęs aukščiausiąjį mokslą, dialektiką, sugeba matyti ir kopijuoti tą dieviškąjį originalą. Šis momentas labiausiai pabrėžiamas toje *Valstybės* dalyje, kur Platonas pateikia savo argumentus filosofų suverenumo naudai[24]. Filosofai „trokšta įžvelgti tiesą", o tikrasis tiesos mylėtojas visada trokšta matyti visumą, ne tik jos dalis. Taigi,

ne taip kaip paprasti žmonės, jis nemėgsta juslinių daiktų, jų „gražių garsų, gražių spalvų ir formų“, bet trokšta „įžvelgti paties grožio prigimtį ir jį pamilti“ – t. y. [jis trokšta matyti] Grožio Idėją ar Formą. *Štai taip Platonas terminui „filosofas“ suteikia naują prasmę:* filosofas yra tas, kuris myli ir regi dieviškąjį formų ar idėjų pasaulį. Būtent toks filosofas yra tas žmogus, kuris gali tapti dorybe grindžiamo miesto įkūrėju[25]: „Filosofas, bendraujantis su dieviškais dalykais“, gali būti „apimtas troškimo įgyvendinti... savo dieviškąjį regėjimą“, t. y. idealiojo miesto ir jo idealių piliečių viziją. Jis yra lyg koks braižytojas ar tapytojas, žiūrintis „į dieviškąjį pavyzdį“. Vien tikri filosofai gali „nupiešti valstybės santvarkos apmatus“, nes tik jie vieni gali įžvelgti originalą ir jį nukopijuoti, „savo akis kreipdami tai į vieną, tai į kitą pusę, nuo pavyzdžio prie paveikslo ir atvirkščiai, nuo paveikslo prie pavyzdžio“.

Kaip „santvarkų braižytojui“[26], filosofui reikalinga gėrio ir išminties šviesos pagalba. Pridursiu dar keletą pastabų, komentuojančių šias dvi Idėjas ir jų svarbą filosofui kaip idealiojo miesto įkūrėjui.

Platono *Gėrio Idėja* formų hierarchijoje užima aukščiausią pakopą. Tai dieviškųjų Idėjų ar Formų visatos saulė, ne tik apšviečianti kitas Idėjas, bet kartu esanti jų egzistencijos šaltinis[27]. Be to, ji yra viso pažinimo ir visos tiesos šaltinis[28]. Todėl dialektikas negali apsieiti be Gėrio regėjimo, vertinimo ir pažinimo galios[29]. Kadangi Gėrio Idėja yra formų karalystės saulė ir šviesos šaltinis, filosofą braižytoją ji įgalina išskirti jį traukiančius objektus. Todėl Gėrio Idėjos žiūra miesto įkūrėjui yra svarbiausia. Bet apie Gėrio Idėją mes gauname tik tokią grynai formalią informaciją. Platono Gėrio Idėja niekur neatlieka kokio nors tiesioginio etinio ar politinio vaidmens; niekur nekalbama apie tai, kokie poelgiai yra geri ar sukelia gėrį, išskyrus tą gerai žinomą kolektyvistinį moralinį kodeksą, kurio priesakai išdėstomi visiškai nesiremiant Gėrio Idėja. Platono aiškinimai, kad Gėris yra tikslas, kad jo trokšta kiekvienas žmogus[30], mums nesuteikia jokios informacijos. Šis tuščias formalizmas dar žymesnis *Filebe*, kur Gėris tapatinamas[31] su „saiko“ ar „aukso vidurio“ Idėja. Todėl, skaitydamas pasakojimą apie tai, kad Platonas savo garsiojoje paskaitoje „Apie gėrį“ nuvylė neišsilavinusius klausytojus, gėrį apibrėždamas kaip „klasę apibrėžčių, suvokiamų kaip vienis“, aš prisidedu prie jo klausytojų. *Valstybėje* Platonas atvirai sako[32], kad negali paaiškinti, ką turi galvoje kalbėdamas apie „gėrį“. Vienintelę praktinę mums suprantamą nuorodą paminėjome 4 skyriaus pradžioje: gėris yra visa, kas apsaugo, o blogis – visa, kas veda prie gedimo ir išsigimimo. (Tačiau atrodo, kad šiuo atveju „gėris“ yra ne Gėrio Idėja, o veikiau daiktų savybė, dėl

kurios jie yra panašūs į Idėjas.) Vadinasi, gėris yra daiktų nekintamumo, jų pastovumo būklė; tai rimtyje esančių daiktų būsena.

Neatrodo, kad visa tai mus nutolintų nuo Platono politinio totalitarizmo; na, o Platono *Išminties Idėjos* analizė atveda prie tokių pat nuviliančių rezultatų. Kaip matysime, išmintis Platonui nėra tas pat, kas sokratiškoji savo ribų įžvalga; nėra ji ir tai, ko dauguma mūsų galėtų tikėtis – dėmesingumas žmoniškumui bei žmogaus reikalams ir užjaučiantis jų supratimas. Platono išminčiai, visiškai pasinėrę į aukštesniojo pasaulio problemas, „neturi laiko domėtis žemiškais žmonių reikalais...“, o matydami ir stebėdami „tai, kas darnu ir amžinai tapatu <...> tai pamėgdžioja ir stengiasi kuo labiau į tai panėšėti“. Tai toks teisingas mokymosi būdas, kuris žmogų daro išmintingą: „Dėl filosofų prigimties sutarkime, kad jie aistringai siekia žinių, kurios bent kiek atskleistų jiems esmę, amžiną ir nepatiriančią nei atsiradimo, nei išnykimo“. Neatrodo, kad Platono išminties traktavimas mus nutolintų nuo permainų sustabdymo idealo.

V

Nors miesto įkūrėjo funkcijų analizė Platono doktrinoje neatskleidė naujų etinių elementų, ji parodė, kad esama konkrečių priežasčių, dėl kurių miesto įkūrėjas turi būti filosofas. Bet šios priežastys nevisiškai pagrindžia reikalavimą, kad filosofas visada būtų valdovu. Jos tik paaiškina, kodėl filosofas turi būti pirmasis įstatymų leidėjas, bet nepaaiškina, kodėl reikia, kad jis būtų nuolatinis valdovas, ypač kai nė vienas vėlesnysis valdovas neturi skatinti jokių permainų. Todėl norėdami visiškai pagrįsti reikalavimą, kad valdytų filosofai, turime toliau gvildenti uždavinius, susijusius su miesto išsaugojimu.

Iš Platono sociologinių teorijų žinome, kad valstybė, jei tik ji jau įkurta, išliks stabili tol, kol nebus pažeista valdovų klasės vienybė. Todėl tokios klasės ugdymas yra didžioji apsauginė aukščiausios valdžios funkcija, turinti išlikti tol, kol egzistuoja valstybė. Ar ši mintis pakankamai pagrindžia reikalavimą, kad valdytų filosofas? Kad atsakytume į šį klausimą, dar sykį išskirsime dvi šiai funkcijai būdingas, bet skirtingas veiklos rūšis: auklėjimo priežiūrą ir eugeninę veisimo priežiūrą.

Kodėl auklėjimui turi vadovauti filosofas? Jei valstybė ir auklėjimo sistema jau įkurta, kodėl auklėjimu negalėtų rūpintis patyręs generolas, karalius kareivis? Atsakymas, kad auklėjimo sistema turi formuoti ne tik kareivius, bet ir filosofus, todėl ją turi prižiūrėti ne tik kareiviai, bet ir filosofai, akivaiz-

džiai nepakankamas; juk jeigu filosofų nereikėtų kaip auklėjimo sistemos vadovų ir kaip nuolatinių valdovų, nereikėtų ir tokios auklėjimo sistemos, kuri formuoja vis naujus filosofus. Auklėjimo sistemos reikalavimai patys savaime negali paaiškinti, kodėl Platono valstybei reikalingi filosofai, ar pagrįsti teiginį, kad valdovais turi būti filosofai. Žinoma, būtų kitaip, jei platoniškojo auklėjimo tikslas būtų individualistinis, neredukuotas į tikslą tarnauti valstybės interesams, pavyzdžiui, siekis lavinti filosofinius sugebėjimus dėl jų pačių. Bet prisimindami (apie tai kalbėjome ankstesniame skyriuje), kaip Platonas bijojo leisti atsirasti nepriklausomam mąstymui[33], o dabar matydami, kad galutinis jo filosofinio auklėjimo tikslas yra tik „Gėrio Idėjos pažinimas“, neatskleidžiantis konkretaus šios Idėjos turinio, pradedame suprasti, kad šitokių paaiškinimų nepakanka. Be to, šis įspūdis sustiprės, jei prisiminsime 4 skyrių, kur matėme, kad Platonas reikalavo apriboti ir Atėnų „muzikinį“ auklėjimą. Didelę reikšmę, Platono priskiriamą filosofiniam valdovų auklėjimui, reikia aiškinti kitomis priežastimis – grynai politinėmis priežastimis.

Mano supratimu, svarbiausia priežastis – reikmė kiek įmanoma sustiprinti valdovų valdžią. Jeigu padėjėjų auklėjimas vyksta sėkmingai, gerų kareivių netrūks. Todėl išskirtinių karinių sugebėjimų gali nepakakti tam, kad valdžia būtų tvirta ir nepajudinama. Ji turi būti grindžiama aukštesniais principais. Platonas ją grindžia antgamtinėmis, mistinėmis galiomis, kuriomis pasižymi jo valstybės valdovai. Jie ne tokie, kaip kiti žmonės. Jie priklauso kitam pasauliui; jie bendrauja su dievais. Tai reiškia, kad filosofas karalius bent jau iš dalies yra panašus į gentinį karalių žynį, į figūrą, kurią minėjome aptardami Herakleito filosofiją. (Atrodo, kad gentinių karalių žynių, žiniuonių ar šamanų institucija turėjo įtakos senajai pitagorininkų sektai, pripažinusiai stulbinančiai naivius gentinius tabu. Daugumas šių draudimų neabejotinai nunyko dar iki Platono epochos. Tačiau pitagorininkų pretenzijos savąjį autoritetą grįsti antgamtinėmis jėgomis išliko.) Taigi Platono propaguojamas filosofinis auklėjimas atlieka konkrečią politinę funkciją. *Jis paženklina ir išskiria valdovus, o kartu nubrėžia ribą tarp valdovų ir valdinių.* (Ši „aukštojo“ išsilavinimo funkcija išliko iki mūsų laikų.) Platoniškoji išmintis pirmiausia reikalinga tam, kad būtų įtvirtintas nuolatinis tam tikros klasės viešpatavimas. Ji gali būti apibūdinta kaip politinė „medicina“, ja disponuojantiems žmonėms, žiniuoniams, suteikianti mistines galias[34].

Tačiau tai nėra visiškai patenkinamas atsakymas į mūsų klausimą apie filosofo funkcijas Platono valstybėje. Veikiau galima tarti, kad klausimas, kodėl reikalingas filosofas, tik įgijo kitą pavidalą, ir kad dabar turime kelti panašų klausimą apie šamano arba žiniuonio praktines politines funkcijas. Matyt, Platonas, reikalaudamas specialiojo filosofinio lavinimo, turėjo kažkokį konkretų tikslą. Mums reikia atskleisti nuolatinę valdovo funkciją, panašią į laikiną įstatymų kūrėjo funkciją. Atrodo, kad vienintelė sritis, kur galima tikėtis atskleisti šitokią funkciją, yra valdovų rasės veisimas.

V I

Geriausias būdas nustatyti, kodėl esama filosofo kaip nuolatinio valdovo reikmės, – iškelti tokį klausimą: kas, Platono įsitikinimu, atsitinka tokiai valstybei, kurios nuolat nevaldo filosofai? Į šį klausimą Platonas atsako labai aiškiai. Jei valstybės sargybiniai, netgi patys tobuliausi, nenuvokia pitagoriškosios išminties ir platoniškojo Skaičiaus, tada sargybinių rasė, o kartu su ja ir valstybė, išsigimsta.

Taigi Platono politinėje programoje rasizmas yra daug svarbesnis, negu galima pamanyti iš pradžių. Platono rasinis ir santuokinis Skaičius sudaro ne tik jo aprašomosios sociologijos pagrindą, „tą pagrindą, kuriuo remiasi Platono istorijos filosofija“ (pasak Adamo), bet ir Platono politinio reikalavimo, kad valdytų filosofai, pagrindą. Po to, kas 4 skyriuje buvo pasakyta apie Platono valstybės istorinį kontekstą – klajoklių ir gyvulių augintojų bendruomenes, mes gal ir nenustebsime, supratę, kad Platono karalius yra gyvulių augintojų karalius. Bet kai ką gali nustebinti tai, kad Platono *filosofas* pasirodo esąs filosofas gyvulių augintojas. Mokslinės, matematinės-dialektinės ir filosofinės veislininkystės reikmė nėra pats nereikšmingiausias argumentas filosofų valdžios naudai.

4 skyriuje buvo parodyta, kad *Valstybės* pirmosiose knygose pabrėžiama ir nagrinėjama žmogaus pavidalą turinčių sarginių šunų veisimo problema. Bet kol kas mes neatskleidėme nė vienos įtikinamos priežasties, dėl kurios tik autentiškas ir visiškai profesionalus filosofas turi būti įgudęs ir sėkmės lydimas politinis veisėjas. Bet juk kiekvienas šunų, žirgų ar paukščių veisėjas žino, kad racionalus veisimas neįmanomas be tam tikro plano, be tikslo, kreipiančio jo pastangas, be idealo, prie kurio jis gali priartėti, naudodamasis tam tikrais kergimo ir selekcijos metodais. Be tokio orientyro jis niekada

negalėtų nuspręsti, kuris palikuonis „pakankamai geras"; jis niekada negalėtų kalbėti apie skirtumą tarp „gerų palikuonių" ir „blogų palikuonių". Tačiau šis orientyras visiškai atitinka Platono iškeltą rasės, kurią jis ketina įveisti, idėją.

Pagal Platoną, kaip vien tikras filosofas, dialektikas gali matyti jo miesto dieviškąjį originalą, taip ir vien dialektikas gali matyti kitą dieviškąjį originalą – Žmogaus Formą arba Idėją. Tik jis sugeba nukopijuoti šį provaizdį, perkelti jį iš dangaus į žemę[35] ir čia jį įgyvendinti. Ši Žmogaus Idėja yra karališkoji Idėja. Ji neatstovauja – kaip kai kas yra manę – tam, kas bendra visiems žmonėms; tai nėra visuotinė sąvoka „žmogus". Ne, veikiau tai yra dieviškasis žmogaus originalas, amžinasis antžmogis; tai supergraikas ir supervaldovas. Filosofas turi įgyvendinti žemėje tai, ką Platonas apibūdina kaip „<...> ištvermingiausius, narsiausius ir, pagal galimybes, gražiausius"[36], „kilnius ir tvirto būdo" žmones. Tai turi būti rasė, sudaryta iš tokių moterų ir vyrų, kurie „panašūs į dievus, o gal ir dieviški <...> nulipdyti tobuli ir gražūs"[37] – tai valdovų rasė, kuriai pačios prigimties lemta karaliauti ir valdyti.

Matome, kad dvi svarbiausios filosofo karaliaus funkcijos yra panašios: jis turi kopijuoti dieviškąjį miesto originalą, o kartu ir dieviškąjį žmogaus originalą. Tik jis sugeba ir trokšta „<...> pasirūpinti, kad tai, ką jis ten mato, būtų perkelta į žmonių asmeninį ir visuomeninį gyvenimą"[38].

Dabar bus suprantama, kodėl ten, kur Platonas pirmą kartą užsimena apie tai, kad jo valdovams reikalingas ne vien paprasčiausias pranašumas, kartu jis pirmą kartą pabrėžia, kad gyvulių veisimo principai turi būti taikomi ir žmonių giminei. Jis sako, kad mes labai rūpinamės gyvulių veisimu. „O jeigu šito nežiūrėsi, tai ar nemanai, kad šunų ir paukščių veislė labai pablogės?" Prieidamas išvadą, kad dėl to paties žmogų reikia veisti taip pat rūpestingai, „Sokratas" sušunka: „Ak, mano mielas <...>, kokie šaunūs žmonės turės būti mūsų valdovai, jei ir žmonių giminėje yra taip pat!"[39] Šis šūksnis svarbus; tai viena pirmųjų užuominų, kad valdovai gali sudaryti „nepranokstamu pranašumu" pasižyminčią klasę, turinčią ypatingą padėtį ir ypatingai auklėjamą. Šitaip mes parengiami atsiliepti į reikalavimą, kad valdovai turi būti filosofai. Bet ši pastraipa yra svarbi ir todėl, kad iš jos tiesiogiai kyla Platono reikalavimas, jog valdovų, kaip žmonių giminės gydytojų, pareiga – naudotis melu ir apgaule. Platonas tvirtina, kad melas yra būtinas, „<...> jeigu mūsų nedidelė kaimenė turi būti rinktinė. Bet, išskyrus valdovus, daugiau niekas neturi šito žinoti, kad sargybinių kaimenėje nekiltų jokia nesantaika". Tikrai, čia Platonas kartoja kreipimąsi (cituotą anksčiau) į valdovus, ragindamas juos drąsiau naudotis melu kaip vaistais, ir parengia skaitytoją atsiliepti į kitą

reikalavimą, kurį Platonas laiko ypač svarbiu. Jis nustato[40], kad, siekdami sėkmingai suporuoti jaunus sargybinius, valdovai turi slapčia „Burtų traukimą <...> sutvarkyti taip, kad dėl kiekvienos santuokos netikę žmonės kaltintų likimą, o ne valdovus". O tuojau pat po šio negarbingo patarimo vengti atsakomybės (šiuos žodžius įdėdamas į Sokrato lūpas, Platonas šmeižia savo didįjį mokytoją), „Sokratas" iškelia mintį[41], kurią netrukus perima ir išskleidžia Glaukonas ir kurią, dėl šios priežasties, galime pavadinti *Glaukono ediktu*. Turiu galvoje žiaurų įstatymą[42], pagal kurį kiekvienas abiejų lyčių žmogus karo metu turi paklusti kariams: „<...> per visą žygį niekas neturi teisės atsisakyti, jei toks karys panorės jį pabučiuoti, – juk jeigu jis pamils jaunuolį ar moterį, įgis dar daugiau narsumo atlikti žygdarbiams". Primygtinai pabrėžiama, kad dėl to valstybei bus dviguba nauda: daugiau didvyrių dėl susižadinimo ir, antra, daugiau didvyrių dėl to, kad padaugės didvyrių padarytų vaikų. (Antrasis naudingas padarinys, pats svarbiausias ilgalaikės rasistinės politikos požiūriu, išreiškiamas „Sokrato" lūpomis.)

VII

Šitokiam veisimui nereikia specialaus filosofinio išsilavinimo. Tačiau filosofiniu išsilavinimu grindžiamas veisimas pats svarbiausias tada, kai reikia pasipriešinti išsigimimo pavojams. Kad šitų pavojų būtų galima išvengti, reikia labai profesionalaus filosofo, t. y. tokio, kuris būtų įgudęs grynosios matematikos (įskaitant stereometriją), grynosios astronomijos, grynosios harmonijos ir – visų įgūdžių viršūnės – dialektikos srityse. Tik tas, kuris žino matematinės eugenikos, platoniškojo Skaičiaus, paslaptis, gali sugrąžinti ir išsaugoti žmogui laimę, kuria jis mėgavosi iki Nuopuolio[43]. Visa tai reikia nuolat turėti galvoje, nes po Glaukono edikto (ir po interliudijos, kur aptariamas prigimtinis skirtumas tarp graikų ir barbarų, pagal Platoną, atitinkantis skirtumą tarp ponų ir vergų) skelbiama doktrina, kurią Platonas pats vadina svarbiausiu ir sensacingiausiu savo politiniu reikalavimu, – tai reikalavimas, kad valdytų filosofas karalius. Platonas tvirtina, kad tik paklusus šiam reikalavimui galima visiems laikams pašalinti visuomeninio gyvenimo blogybes, valstybėse išvešėjusį blogį, t. y. *politinį nestabilumą,* taip pat ir giliau slypinčią šio blogio priežastį – žmonių giminės nariuose išvešėjusį blogį, t. y. *rasinį išsigimimą*. Štai toji pastraipa[44]: „Štai ir priėjome tai, ką palyginome su didžiausia banga", – sako Sokratas. – „Vis dėlto pasakysiu, net jei banga paskandintų mane patyčiose ir negarbėje. Klausyk, ką ketinu pasakyti. – Kal-

bėk, – tarė Glaukonas. – Kol valstybėse nekaraliaus filosofai arba vadinamieji dabartiniai karaliai ir valdovai netaps tikrais ir rimtais filosofais, kol valstybinė valdžia ir filosofija nesusilies į viena ir *kol iš valdžios nebus prievarta pašalinti tie žmonės – o jų daug, – kurie iš prigimties linksta tik į vieną kurį iš tų dviejų dalykų,* tol, mielas Glaukonai, nebus galo valstybių vargams, tol toji valstybės santvarka, kurią nusakėme žodžiais, žmonių giminei bus nepasiekiama ir neišvys dienos šviesos." (Kantas į tai išmintingai atsakė: „Nepanašu, kad karaliai galėtų tapti filosofais, o filosofai karaliais. Bet to ir nereikia, nes valdžios turėjimas neišvengiamai iškreipia laisvą proto spręsmą. Tačiau karaliai – ar laisvos, savivaldžios tautos – neturi *užčiaupti burnos* filosofams, bet duoti jiems teisę pasisakyti viešai."[45])

Ši svarbi *Valstybės* pastraipa buvo visai pagrįstai vadinama viso veikalo raktu. Jos paskutiniai žodžiai „žmonių giminei bus nepasiekiama ir neišvys dienos šviesos", mano galva, šioje vietoje nėra labai svarbūs. Tačiau juos reikia paaiškinti, nes įprotis idealizuoti Platoną lėmė tokią jų interpretaciją[46], pagal kurią Platonas, girdi, čia kalba apie „humanizmą", šitaip žadėdamas išgelbėjimą ne tik miestams, bet ir „visai žmonijai". Šia proga reikia pasakyti, kad etinė „humanizmo" kategorija, žyminti tai, kas peržengia tautų, rasių ir klasių skirtumus, Platonui visiškai svetima. Tiesą sakant, mums pakanka faktų, įrodančių Platono priešiškumą egalitarizmui; šį priešiškumą rodo jo požiūris į Antisteną[47], seną Sokrato mokinį ir draugą. Kaip Alkidamas ir Likofronas, Antistenas irgi priklausė Gorgijo mokyklai; pastarojo egalitarines teorijas, jis, atrodo, išplėtė ir sukūrė visų žmonių brolybės ir visuotinės žmonijos imperijos teoriją[48]. Kaip tik šią koncepciją Platonas kritikuoja *Valstybėje*, kur prigimtinė graikų ir barbarų nelygybė siejama su ponų ir vergų nelygybe; įdomu, kad ši kritika pateikta[49] prieš pat mūsų aptariamą svarbiausią pastraipą. Dėl šių ir kitų priežasčių[50] galima pagrįstai tarti, kad, kalbėdamas apie žmonių giminės vargus, Platonas turėjo galvoje teoriją, su kuria jo skaitytojai jau buvo pakankamai supažindinti, būtent savo teoriją apie tai, kad valstybės gerovė galų gale priklauso nuo viešpataujančios klasės pavienių narių „prigimties" ir kad jų prigimčiai, taip pat jų rasės ar palikuonių prigimčiai savo ruožtu kelia grėsmę individualistinio auklėjimo blogybės bei, dar svarbiau, rasinis išsigimimas. Platono pastaba, kurioje aiškiai užsimenama apie prieštaravimą tarp dieviškos ramybės ir permainų bei irimo blogio, užbėga už akių jo pasakojimui apie Skaičių ir Žmogaus Nuopuolį[51].

Todėl visiškai natūralu, kad apie rasizmą Platonas užsimena kaip tik šioje labai svarbioje pastraipoje, kur išreiškiamas pagrindinis jo politinis reikalavi-

mas. Juk be „tikrų ir rimtų filosofų“, įgudusių tuose moksluose, kurie reikalingi eugenikai, valstybė pasmerkta pražūčiai. Istorijoje apie Skaičių ir Žmogaus Nuopuolį Platonas pasakoja, kad viena iš pirmųjų ir fatališkų nuodėmių, kurią padarys išsigimę sargybiniai, bus ta, kad jie nebepaisys eugenikos, nebesaugos ir nebepuoselės rasės grynumo: „Todėl jaunoji karta bus mažiau išsilavinusi. Iš jos išeis nekokie valdovai ir sargybiniai, nesugebantys skirti ir išsaugoti Hesiodo kartų – juk ir jūsų valstybėje jos bus tos pačios: auksinė, sidabrinė, varinė ir geležinė.“[52]

Visą šį nuosmukį nulems paslaptingojo santuokinio Skaičiaus nežinojimas. Tačiau šis Skaičius, be jokios abejonės, buvo paties Platono išradimas. (Jis suponuoja grynąsias harmonijas, kurios savo ruožtu suponuoja stereometriją – naują mokslą tuo metu, kai Platonas rašė *Valstybę*.) Taigi matome, kad niekas, išskyrus patį Platoną, nežinojo tikrojo sargybinių klasės auklėjimo paslapties ir neturėjo šio auklėjimo rakto. Filosofas karalius yra pats Platonas, o *Valstybė* išreiškia paties Platono pretenzijas į karaliaus valdžią, kurios, kaip jis manė, jis nusipelnė, nes jame susivienijo filosofas ir teisėtas įpėdinis Kodro – kankinio, paskutiniojo Atėnų karaliaus, kuris, pagal Platoną, pasiaukojo, kad „išsaugotų karalystę savo vaikams“.

VIII

Kai tik prieiname šią išvadą, daugelis anksčiau atrodžiusių nerišlių dalykų dabar susisieja ir paaiškėja. Pavyzdžiui, beveik neabejotina, kad Platono *Valstybė*, kurioje labai daug užuominų apie ano meto problemas ir žmones, autoriaus buvo sumanyta ne tiek kaip teorinis traktatas, bet veikiau kaip aktualus politinis manifestas. „Mes visiškai nesuprasime Platono, – sako A. E. Tayloras, – jei užmiršime, kad *Valstybė* yra ne tik teorinių disputų apie valdymą rinkinys... bet rimtas praktinės reformos projektas, pasiūlytas Atėnų piliečio..., kuris, kaip ir Shelley, apimtas 'aistros pertvarkyti pasaulį'“.[53] Tai visiškai teisinga mintis, ir jau vien ja remdamiesi galime daryti išvadą, kad, vaizduodamas savuosius valdovus filosofus, Platonas turėjo galvoje filosofus, kurie buvo jo amžininkai. Tačiau tuo metu, kai buvo parašyta *Valstybė*, Atėnuose gyveno tik trys iškilūs žmonės, galėję laikyti save filosofais: Antistenas, Isokratas ir pats Platonas. Jei nagrinėdami *Valstybę* turėsime tai galvoje, iškart suprasime, kad žymioje filosofų karalių bruožų aptarties dalyje, Platono aiškiai išskirtoje, užsimenama apie konkrečius asmenis. Ši dalis prasideda[54] aiškia užuomina apie populiarų žmogų, būtent Alkibiadą, ir baigiasi

atviru vardo (Teago) paminėjimu ir „Sokrato“ nuoroda į patį save[55]. Ja Platonas siekia parodyti, kad tik nedaugelį galima pavadinti tikrais filosofais, tinkamais filosofo karaliaus postui. Aukštos kilmės Alkibiadas, tinkamas šiam vaidmeniui, išdavė filosofiją, nepaisydamas Sokrato pastangų jį išgelbėti. Į išduotą ir bejėgę filosofiją savo teises pareiškė jos neverti ieškovai. Galiausiai „<...> lieka visai nedaug žmonių, kurie tikrai yra verti užsiimti filosofija <...>“. Remdamiesi išvadomis, kurias priėjome, galėtume manyti, kad „nevertieji“ užsiimti filosofija yra Antistenas, Isokratas ir jų mokykla (ir kad jie yra kaip tik tie žmonės, kuriuos Platonas reikalauja „pašalinti prievarta“, kaip sakoma anoje svarbioje pastraipoje apie filosofą karalių). Išties, esama tam tikrų su pačiu veikalu nesusijusių faktų, patvirtinančių šį spėjimą[56]. Panašiai galėtume manyti, kad „visai nedaug žmonių, kurie tikrai yra verti“, – tai pats Platonas ir, galimas daiktas, kai kurie jo draugai (galbūt Dionas); iš tikrųjų, šios pastraipos tęsinys leidžia beveik neabejoti, kad čia Platonas kalba apie patį save: „Visi tie, kurie įeina į šį nedidelį skaičių, paragavę filosofijos, pajunta, koks saldus ir palaimingas yra šis lobis; jie matė minios beprotybę, taip pat ir tai, kad valstybėse nėra nė vieno politiko, kuris protingai spręstų valstybės reikalus <...>“. Jeigu filosofas, „<...> atsidūręs tarsi tarp žvėrių, nenori kartu su jais daryti pikta, jis negalės vienas prieš visus atsilaikyti ir, nespėjęs padaryti nieko gera nei valstybei, nei draugams, žus be jokios naudos ir sau pačiam, ir kitiems. Visa tai apgalvojęs, jis ramiai gyvena ir dirba savo darbą, tarsi pasislėpęs už sienos nuo smėlio audros ir liūties.“[57] Didelė pagieža, išreikšta šiais karčiais ir visiškai nesokratiškais[58] žodžiais, aiškiai rodo, kad tai paties Platono, o ne Sokrato, mintis. Tačiau kad tinkamai įvertintume šią asmeninę išpažintį, šiuos žodžius reikia palyginti su štai kokiais: „Juk būtų keista, jeigu vairininkas prašytų jūreivių jam paklusti arba jeigu išminčiai belstųsi į turtuolių duris <...> Priešingai, nė kiek nekeista, kad ligonis – nesvarbu, ar jis turtuolis, ar vargšas, – būtinai belsis į gydytojo duris, o kiekvienas norintis paklusti – į duris to, kuris sugeba valdyti. Valdovas neprašys valdinių paklusti jam, jeigu jis iš tikrųjų šio to vertas.“ Ar įmanoma neišgirsti šioje pastraipoje nuskambančios besaikio asmeninio išdidumo gaidos? Štai aš, sako Platonas, jūsų prigimtinis valdovas, filosofas karalius, mokantis valdyti. Jei jums manęs reikia, ateikite pas mane, ir jei paprašysite manęs, tapsiu jūsų valdovu. Bet pats aš šito jūsų nemaldausiu.

Ar Platonas tikėjo, kad jie ateis? Kaip ir daugelyje didžiųjų literatūros veikalų, *Valstybėje* esama pėdsakų, rodančių, kad jos autoriui buvo akimirkų, kai jį užplūsdavo džiaugsmingos ir ekstravagantiškos viltys[59], bet jas pa-

11.-657

keisdavo nevilties tarpsniai. Bent jau retsykiais Platonas tikėdavo, kad jo viltys išsipildys, kad jo kūrinių populiarumas, jo išminties šlovė pavers jas tikrove. Bet paskui jis vėl jausdavo, kad jo mintys taps tik nirtulingo puolimo paskata, kad jis tik šaukiasi ant savo galvos „patyčių ir pažeminimo protrūkį", o gal net ir mirtį.

Ar jį kankino tuštybė? Jis siekė žvaigždžių, norėjo būti panašus į dievybę. Kartais aš manau, kad besaikį žavėjimąsi Platonu iš dalies paaiškina tai, jog jis išreiškė slapčiausias daugelio žmonių svajones[60]. Net tada, kai jis peikia tuščiagarbiškumą, negali nejusti, kad jį įkvepia kaip tik tuščiagarbiškumas. Filosofas, tvirtina jis[61], nėra tuščiagarbis; juk „mažiausiai siekia valdžios tie, kuriems dera valdyti". Bet šito priežastis – pernelyg aukšta filosofo padėtis. Tas, kuris bendrauja su dievybe, gali nusileisti iš savo aukštybių pas mirtingus žemės kirminus ir pasiaukoti valstybės interesų labui. Jis to netrokšta, bet kaip prigimtinis valdovas ir išgelbėtojas jis pasirengęs ateiti. Vargšams mirtingiesiems jo reikia. Valstybė be jo pražus, nes tik jis vienas žino paslaptį, kaip ją išsaugoti – išsigimimo sustabdymo paslaptį...

Man atrodo, reikia pripažinti tą faktą, kad už filosofo karaliaus valdžios idėjos slypi valdžios troškimas. Gražus aukščiausiojo valdovo portretas yra Platono autoportretas. Atsigavę po šio atradimo sukelto šoko, mes galime naujai pažvelgti į šį bauginantį portretą, ir jei tik apsiginkluosime žiupsneliu sokratiškosios ironijos, tas portretas nebeatrodys toks bauginantis. Galėsime pastebėti jo žmogiškus, tiesą sakant, net pernelyg žmogiškus bruožus. Gal net pajusime tam tikrą užuojautą Platonui, kuris, užuot tapęs pirmuoju filosofu karaliumi, tapo pirmuoju filosofijos profesoriumi ir niekada nesugebėjo įgyvendinti savo svajonės, tos karališkosios Idėjos, kurią jis nulipdė pagal savo atvaizdą. Apsiginklavę tuo žiupsneliu ironijos, net galėsime suprasti, kad Platono istorija liūdnai primena nekaltą ir nesąmoningą platonizmo satyrą – istoriją apie *bjaurųjį taksą,* Tono, didįjį danų veislės dogą, pagal savo atvaizdą kuriantį karališkąją „Didžiojo Šuns" Idėją (bet, laimei, galų gale suprantantį, kad tas Didysis Šuo yra jis pats).[62]

Koks žmogiškosios niekybės dokumentas yra ši filosofo karaliaus idėja! Kaip ji nepanaši į Sokrato paprastumą ir humaniškumą; juk Sokratas perspėjo politikus apie apsvaigimo nuo savo valdžios, puikumo ir išminties pavojų ir stengėsi išmokyti juos to, kas svarbiausia – kad visi mes esame trapūs žmogeliai! Koks nuosmukis – nuo šio ironijos, proto ir ištikimybės tiesai pasaulio iki platoniškosios karalystės, valdomos išminčiaus, kurio magiško-

sios galios iškelia jį į aukštybes, nepasiekiamas paprastiems žmonėms, nors ir ne taip aukštai, kad tas išminčius nesinaudotų melu ar niekintų gėdingą kiekvieno šamano sandėrį – už teisę valdyti savo bendrapiliečius pardavinėti jiems kerus – gyvulių veisimo kerus.

Devintas skyrius

ESTETIZMAS, PERFEKCIONIZMAS, UTOPIZMAS

„Iš pradžių reikia viską sunaikinti. Visa mūsų prakeikta civilizacija turi išnykti, ir tik tada mes galėsime į šį pasaulį atnešti padorumą.“

Mourlanas iš Du Gard'o *Thibault šeima*

Man atrodo, kad pats pavojingiausias Platono programos bruožas yra tam tikras jo požiūris į politiką. Šio požiūrio analizė turi didelę praktinę reikšmę racionaliajai socialinei inžinerijai. Tas Platono požiūris, kurį turiu galvoje, gali būti pavadintas *utopine inžinerija* ir supriešintas su kitu socialinės inžinerijos metodu, kurį aš laikau vieninteliu racionaliu metodu ir kuris gali būti pavadintas *daline inžinerija*. Utopinis požiūris ypač pavojingas todėl, kad kai kam jis gali pasirodyti esąs vienintelė besaikio istoricizmo – radikaliojo istoricistinio požiūrio, kad mes negalime pakeisti istorijos eigos – alternatyva. Kartu gali pasirodyti, kad utopinis požiūris yra ne tokio radikalaus, platoniškojo tipo istoricizmo, pripažįstančio žmogui galimybę įsikišti į istorijos eigą, būtinas papildinys.

Utopinį požiūrį galima apibūdinti šitaip. Kiekvienas racionalus veiksmas privalo turėti tam tikrą tikslą. Šis veiksmas yra racionalus tiek, kiek tikslo siekiama sąmoningai ir nuosekliai, o priemonės pasirenkamos taip, kad atitiktų šį tikslą. Todėl, jei norime veikti racionaliai, pirmiausia reikia pasirinkti tinkamą tikslą; be to, savo tikruosius arba galutinius tikslus turime labai rūpestingai apibrėžti ir atskirti nuo tų tarpinių ar dalinių tikslų, kurie iš tikrųjų yra tik priemonės, arba žingsniai einant į galutinį tikslą. Jei nepaisysime šios perskyros, neišvengiamai užmiršime klausimą, ar tie daliniai tikslai padeda įgyvendinti galutinį tikslą; dėl šios priežasties mes nesugebėsime veikti racionaliai. Šie principai, taikomi politinės veiklos srityje, reikalauja, kad prieš imdamiesi praktinių veiksmų apibrėžtume galutinį politinį tikslą, Idealią

Valstybę. Tik kai apibrėžtas – bent jau apytikriai – šis galutinis tikslas, tik kai jau turime kažką panašaus į siekiamos visuomenės apmatus, galime svarstyti geriausius būdus ir priemones jai pasiekti ir sudaryti praktinių veiksmų planą. Visa tai – kiekvienos praktinės politikos, kurią galima pavadinti racionalia, ir ypač socialinės inžinerijos, išankstinės sąlygos.

Štai tas glaustai apibūdintas metodologinis stilius, kurį aš vadinu utopine inžinerija[1]. Jis įtikinamas ir patrauklus. Tiesą sakant, tai yra metodologinis stilius, patraukiantis tuos, kurių neveikia istoricistiniai prietarai arba kurie šiems prietarams priešinasi. Tačiau kaip tik todėl šis stilius yra dar pavojingesnis, o jo kritika dar būtinesnė.

Prieš pereidamas prie išsamesnės utopinės inžinerijos kritikos, norėčiau bendrais bruožais aptarti kitokį socialinės inžinerijos stilių, būtent dalinę inžineriją. Mano galva, kaip tik šis stilius yra metodologiškai nepriekaištingas. Politikas, taikantis šį metodą, gali turėti savo galvoje [idealios] visuomenės apmatą, bet gali jo ir neturėti; jis gali būti įsitikinęs, kad žmonija vieną gražią dieną pasieks idealią būklę, laimę ir tobulybę šioje žemėje, bet gali tuo ir netikėti. Bet jis visą laiką turės galvoje, kad jeigu tobulybė apskritai pasiekiama, ji labai toli, ir kad kiekviena žmonių karta, vadinasi, ir dabartinė karta, turi siekti ne tiek to, kad jai būtų dovanota laimė – juk nesama institucinių priemonių, galinčių žmogų padaryti laimingą, – kiek to, kad ji būtų apsaugota nuo tokių nelaimių, kurių galima išvengti. Tie, kurie kenčia, turi teisę reikalauti visokeriopos įmanomos pagalbos. Taigi dalinės inžinerijos šalininkas ieškos metodų, kuriais remdamasis galėtų atpažinti didžiausias, sunkiausiai pakeliamas visuomenės blogybes ir kovoti su jomis, o ne metodų, kuriais remdamasis galėtų sužinoti, koks didžiausias galutinis gėris, ir kovoti dėl jo[2]. Skirtumas tarp šių dviejų metodų nėra tik žodinis. Tiesą sakant, šis skirtumas yra tai, kas svarbiausia. Tai skirtumas tarp protingo metodo, leidžiančio palengvinti žmogaus likimą, ir tokio metodo, kuris – jei jį pabandoma įgyvendinti – gali nesunkiai atvesti prie to, kad žmonių kančios neišmatuojamai padidės. Tai skirtumas tarp tokio metodo, kuris gali būti pritaikytas bet kurią akimirką, ir tokio metodo, kurio propagavimas gali nesunkiai tapti patogia dingstimi veiksmą atidėlioti vis vėlesniam laikui, kai susiklostys palankesnės aplinkybės. Be to, tai yra skirtumas tarp vienintelio iki šiol tikrai sėkmingo metodo, leidžiančio pagerinti konkrečią situaciją bet kuriuo metu ir bet kurioje vietoje (kaip matysime, įskaitant ir Rusiją), ir metodo, kuris – jei tik buvo bandoma juo naudotis – atvesdavo prie to, kad vietoje proto

būdavo naudojama prievarta, o kartu ir prie to, kad reikėdavo atsisakyti paties metodo ar bent jau pradinio jo apmato.

Gindamas savo metodą, dalinės inžinerijos šalininkas gali pasakyti, kad dauguma žmonių mieliau parems sistemingą kovą su kančiomis, neteisybėmis ir karais, o ne kokio nors idealo įgyvendinimą. Socialinių blogybių, t. y. socialinių sąlygų, dėl kurių kenčia daug žmonių, egzistavimo beveik nereikia įrodinėti. Tie, kurie kenčia, apie kančias žino iš savo patirties, o tie, kuriems kentėti netenka, vargu ar paneigs, kad jie nenorėtų pasikeisti vietomis su tais, kurie kenčia. Daug sunkiau samprotauti apie idealią visuomenę. Visuomenės gyvenimas yra toks sudėtingas, kad labai nedaug žmonių, o gal ir nė vienas, negali įvertinti didelio masto socialinės inžinerijos projekto ir nuspręsti, ar jis įgyvendinamas praktiškai, ar jį įgyvendinus kas nors iš tikrųjų pagerės, kokias kančias gali sukelti jo įgyvendinimas ir kokios gali būti jo įgyvendinimo priemonės. Priešingai, dalinės inžinerijos projektai yra palyginti paprasti. Tai kurių nors konkrečių institucijų – sveikatos apsaugos, draudimo, arbitražo, biudžetinių lėšų, kaupiamų ekonominio nuosmukio atvejui[3], arba švietimo reformos – projektai. Jei jie nesėkmingi, daug žalos nepadaroma ir nėra labai sunku juos ištaisyti. Tokie projektai nėra labai rizikingi ir dėl tos priežasties ne tokie kontroversiški. Bet jeigu lengviau pasiekti protingą susitarimą dėl egzistuojančių blogybių ir priemonių joms įveikti negu dėl idealiojo gėrio ir jo įgyvendinimo priemonių, tada esama ir daugiau vilties, kad, naudodamiesi dalinės inžinerijos metodu, galime įveikti net pačius didžiausius praktinius sunkumus, susijusius su kiekviena protinga politine reforma, būtent, įgyvendinant programą vengti aistrų ir prievartos ir naudotis protu. Šitaip atsiras galimybė pasiekti protingą kompromisą, o todėl ir pagerinti esamą padėtį naudojantis demokratiniais metodais. („Kompromisas“ yra bjaurus žodis, bet mums svarbu išmokti juo naudotis teisingai. *Institucijos* neišvengiamai yra kompromiso su aplinkybėmis, interesais ir t. t. rezultatas, nors kaip *asmenys* mes privalome priešintis tokioms įtakoms.)

Priešingai, utopinė pastanga įgyvendinti idealią valstybę, naudojantis visuomenės kaip visumos apmatu, reikalauja griežtos, centralizuotos nedaugelio žmonių valdžios, ir todėl dažnai veda prie diktatūros[4]. Mano galva, tai yra svarbiausias utopinio metodo trūkumas; skyriuje apie vadovavimo principą aš mėginau parodyti, kad autoritarinis valdymas yra labiausiai kritikuotina valdymo forma. Kai kurie tame skyriuje neaptarti klausimai mums leis suformuluoti net akivaizdesnius argumentus prieš utopinį metodą. Pirmiausia geranoriškam diktatoriui bus nelengva nustatyti, ar jo veiklos padariniai atitinka

jo gerus ketinimus (tai aiškiai matė Tocqueville'is daugiau nei prieš šimtą metų[5]). Šį sunkumą lemia tas faktas, kad autoritarizmas nepakenčia kritikos, o todėl geranoris diktatorius nenoriai išklausys skundus dėl tų priemonių, kurių jis ėmėsi. Tačiau be šito jis vargu ar galės sužinoti, ar jo taikomos priemonės pasiekia norimą kilnų tikslą. Utopinės inžinerijos šalininko padėtis bus dar blogesnė. Visuomenės pertvarka yra didžiulis darbas, kuris daugeliui ir ilgam laikui sukelia daug nepatogumų. Todėl utopinės inžinerijos šalininkas turės užsikimšti ausis, kad negirdėtų daugybės skundų; tiesą sakant, nuslopinti nepagrįstus priekaištus bus jo pareigų dalis. (Jis pasakys kaip Leninas: „Nesudaužęs kiaušinio, neiškepsi omleto".) Tačiau kartu jis neišvengiamai turės nuslopinti ir protingą kritiką. Kitas sunkumas, iškylantis utopinės inžinerijos šalininkui, susijęs su *diktatoriaus įpėdinio problema.* 7 skyriuje jau minėjau kai kuriuos šios problemos aspektus. Sunkumai, iškylantys utopinės inžinerijos šalininkui, panašūs į tuos, kurie iškyla geranoriškam tironui, bandančiam surasti tokį pat geranorišką įpėdinį (žr. 7 skyriaus 25 pastabą), bet jie daug didesni. Pats tokio utopinio užmojo mastas lemia tai, kad neįmanoma to didžiulio projekto įgyvendinti per vieno socialinės inžinerijos subjekto arba tokių subjektų grupės gyvenimą. O jei jų įpėdiniai nesiekia to paties idealo, tada visos žmonių kančios idealo įgyvendinimo labui gali būti visiškai bergždžios.

Utopinio metodo kritiką galima tęsti apibendrinant tik ką pateiktus argumentus. Akivaizdu, kad šis metodas gali būti praktiškai vaisingas tik jei tariame, kad pradinis projektas, gal kiek pataisytas ir pritaikytas prie aplinkybių, išlieka viso darbo pagrindu tol, kol tas darbas baigiamas. Tačiau šiam darbui reikia tam tikro laiko. Tai bus politinių ir dvasinių revoliucijų, naujų eksperimentų ir naujų patyrimų politikos srityje epocha. Todėl nėra neįmanoma, kad tos idėjos ir idealai pasikeis. Kas atrodė esanti ideali valstybė žmonėms, sukūrusiems pirminį projektą, gali taip nebeatrodyti jų įpėdiniams. Jeigu įmanomas toks dalykas, tada visas metodas pasirodo esąs netikęs. Metodas, reikalaujantis iš pradžių nustatyti galutinį politinį tikslą, o paskui pradėti jo siekti, yra nevykęs, jei tarsime, kad įgyvendinimo procese šis tikslas gali žymiai pasikeisti. Kiekvieną akimirką gali pasirodyti, kad visi iki šiol žengti žingsniai iš tikrųjų veda tolyn nuo siekiamo tikslo. O jei pakeisime kryptį, prisiderindami prie naujo tikslo, vėl susidursime su tuo pačiu pavojumi. Nepaisant visų sudėtų aukų, mums apskritai gali niekas nepavykti. Tie, kurie mano, kad vienas žingsnis tolimo idealo link yra geriau negu dalinio kompromiso įgyvendinimas, visada privalo turėti galvoje, kad jei idealas yra

labai toli, gali atsitikti taip, kad bus sunku pasakyti, ar žengtas žingsnis prie idealo priartina, ar nuo jo nutolina, ypač tada, kai kelias, vedantis į idealą, yra vingiuotas ar, Hegelio žargonu, „dialektiškas", arba jei jis iš pat pradžių nebuvo aiškiai nubrėžtas. (Visa tai, kas pasakyta, siejasi su senu ir šiek tiek naiviu klausimu, kiek tikslas gali pateisinti priemones. Jau nekalbant apie tai, kad joks tikslas niekada negali pateisinti visų priemonių, man atrodo, kad pakankamai konkretus ir įgyvendinamas tikslas gali pateisinti laikinas priemones, kurių niekada negalėtų pateisinti labiau nutolęs idealas[6].)

Dabar matome, kad utopinį metodą gali išgelbėti tik platoniškas tikėjimas vienu absoliučiu ir nekintamu idealu, taip pat ir dar dvi su juo susijusios prielaidos: (a) kad esama racionalių metodų, leidžiančių kartą ir visiems laikams apibrėžti, koks yra šis idealas; (b) kad esama racionalių metodų, leidžiančių nustatyti geriausias šio idealo įgyvendinimo priemones. Tik tokios lemtingos prielaidos galėtų mus priversti susilaikyti nuo tvirtinimo, kad utopinė metodologija yra visiškai bergždžia. Tačiau net pats Platonas ir patys karščiausi platonikai sutiks su tuo, kad (a) prielaida nėra teisinga, kad nesama racionalaus metodo, leidžiančio apibrėžti galutinį tikslą, bet, geriausiu atveju, galima remtis tik tam tikra intuicija. Todėl, nesant racionalių metodų, bet kokie nuomonių skirtumai tarp utopinės inžinerijos šalininkų neišvengiamai verčia naudotis ne protu, o jėga, t. y. prievarta. Jei net žingsniai tam tikra kryptimi ir bus kiek sėkmingi, šią sėkmę lems ne taikomas metodas, o kaip tik priešingai – jo atsisakymas. Pavyzdžiui, sėkmę gali lemti išskirtiniai vadų sugebėjimai; bet mes niekada neturime užmiršti, kad talentingų vadų atsiradimą lemia ne kokie nors metodai, o tik paprasčiausia sėkmė.

Svarbu, kad ši kritika būtų suprasta teisingai. Aš nekritikuoju idealo, paprasčiausiai teigdamas, kad idealas niekada negali būti įgyvendintas ir kad jis visada lieka utopiškas. Tai nebūtų svari kritika, nes yra įgyvendinta daugybė dalykų, kurie yra buvę dogmatiškai pasmerkti kaip neįgyvendinamos svajonės, pavyzdžiui, institucijos, užtikrinančios pilietinę taiką, t. y. užkertančios kelią nusikaltimams valstybės *viduje*; be to, aš manau, kad, pavyzdžiui, atitinkamų institucijų, užkertančių kelią tarptautiniams nusikaltimams, t. y. karinei agresijai ar kariniam šantažui, įkūrimas net nėra labai sunki problema, nors dažnai tai laikoma utopiniu projektu[7]. Kritikuodamas tai, ką vadinu utopine inžinerija, iš tikrųjų aš kritikuoju rekomendacijas pertvarkyti visuomenę kaip visumą, t. y. didelio masto pertvarkymų projektus, kurių praktinius padarinius sunku apskaičiuoti dėl mūsų patyrimo ribotumo. Utopinė inžinerija pretenzingai siekia racionaliai planuoti visuomenę kaip visumą, nors mes

neturime empirinių žinių, kurių reikia, kad tokios ambicingos pretenzijos būtų įgyvendintos. Juk mes net ir negalime turėti tokių žinių, nes neturime pakankamo šitokio planavimo praktinio patyrimo, tuo tarpu empirinių žinių pagrindas turi būti patyrimas. Šiuo metu didelio masto inžinerijai reikiamo sociologinio pažinimo paprasčiausiai nesama.

Turėdamas galvoje šią kritiką, utopinės inžinerijos šalininkas tikriausiai sutiks, kad be praktinio patyrimo apsieiti neįmanoma ir kad socialinė technologija turi būti grindžiama praktiniu patyrimu. Bet jis tvirtins, kad mes niekada nesužinosime apie visuomenę ko nors naujo, jei susilaikysime nuo socialinių eksperimentų, iš kurių tik ir galime gauti mums reikiamą praktinį patyrimą. Be to, jis gali pridurti, kad utopinė inžinerija yra ne kas kita, kaip eksperimentinio metodo pritaikymas visuomenei. Eksperimentuoti neįmanoma be didžiulių socialinių permainų. Jos turi būti didžiulių mastų, nes dabartinė visuomenė pasižymi tuo, kad ją sudaro didžiulės žmonių masės. Todėl, pavyzdžiui, jeigu socialistinis eksperimentas daromas tik gamykloje, kaime ar net rajone, jis niekada negali mums duoti reikiamos realistinės informacijos.

Šitokie argumentai utopinės inžinerijos naudai atskleidžia plačiai paplitusį ir blogą prietarą – kad socialiniai eksperimentai turi būti „didelio masto“, kad jie turi apimti visą visuomenę, nes tik tada jie bus realistiški. Tačiau kaip tik dalinius socialinius eksperimentus galima daryti atsižvelgiant į realias sąlygas, pačioje visuomenėje, nors jie ir yra „mažo masto“, t. y. nesukelia visuomenėje revoliucinių perversmų. Tiesą sakant, tokius eksperimentus mes atliekame visą laiką. Naujo tipo gyvybės draudimo įvedimas, naujo tipo mokesčiai, naujos baudžiamosios teisės įvedimas jau yra socialiniai eksperimentai, turintys įtakos visuomenei, bet nepertvarkantys jos kaip visumos. Netgi žmogus, atidarantis naują parduotuvę ar užsisakantis bilietą į teatrą, jau atlieka savotišką nedidelį socialinį eksperimentą; galiausiai visas mūsiškis visuomeninio gyvenimo sąlygų pažinimas pagrįstas patyrimu, įgyjamu atliekant kaip tik tokius eksperimentus. Utopinės inžinerijos šalininkas, su kuriuo mes ginčijamės, teisus pabrėždamas, kad socialistinis eksperimentas bus nieko nevertas, jei atliekamas tik laboratorijos sąlygomis, pavyzdžiui, viename kaime, nes mes norime žinoti, kaipgi viskas atrodys normaliomis sąlygomis, pačioje visuomenėje. Bet šis pavyzdys rodo ir tai, kur glūdi utopinės inžinerijos šalininko prietaro šaknys. Jis įsitikinęs, kad, eksperimentuodami su visuomene, mes privalome pertvarkyti ją visą, todėl net *kuklų* eksperimentą jis gali suvokti vien kaip pastangą pertvarkyti visą *mažos* bendruomenės struktūrą.

Tačiau labiausiai pamokantys yra tokie eksperimentai, kuriais per tam tikrą laiką pakeičiama tik viena socialinė institucija. Juk tik tokiu būdu mes galime sužinoti, kaip vienas institucijas pritaikyti prie visų kitų institucijų ir kaip sutvarkyti jas taip, kad jų veikla atitiktų mūsų keliamus tikslus. Ir tik tokiu būdu mes galime daryti klaidas ir iš jų mokytis, nerizikuodami, kad didžiulės nesėkmės atbaidys mus nuo būsimųjų reformų. Be to, utopinis metodas neišvengiamai atveda prie pavojingos dogmatinės ištikimybės schemai, kuriai aukojama viskas, kas tik įmanoma. Gali būti taip, kad eksperimento sėkmė bus susijusi su asmeniniais pasaulio galingųjų interesais. Visa tai lemia, kad eksperimentas praranda racionalumą ar mokslinę vertę. Tuo tarpu dalinis metodas leidžia eksperimentą pakartoti ir nuolat koreguoti. Tiesą sakant, jis gali atvesti prie tokios palankios situacijos, kai, užuot aiškinęsi savo klaidas, užuot jas neigę ir įrodinėję, kad yra visada teisūs, politikai pradės atsižvelgti į jas. Kaip tik taip – o ne griebiantis utopinio planavimo ar istorinių pranašysčių – galima politikoje naudotis moksliniu metodu, nes svarbiausia mokslinio metodo paslaptis yra pasirengimas mokytis iš klaidų[8].

Mano galva, šias mintis galima patvirtinti, socialinę inžineriją lyginant, pavyzdžiui, su technine inžinerija. Žinoma, utopinės inžinerijos šalininkas pareikš, kad inžinieriai technikai net labai sudėtingą mašiną kartais planuoja kaip tam tikrą visumą ir kad jų kuriami apmatai gali iš anksto apimti ir projektuoti ne tik tam tikrą mechanizmą, bet ir visą šį mechanizmą gaminantį fabriką. Aš atsakysiu, jog inžinierius technikas gali tai daryti todėl, kad turi sukaupęs pakankamą patyrimą, t. y. disponuoja teorijomis, atsiradusiomis iš bandymų ir klaidų. O tai reiškia, kad jis gali projektuoti sėkmingai, nes jau pridarė visokiausių klaidų, kitaip tariant, nes remiasi eksperimentu, atliktu taikant dalinius metodus. Jo naujoji mašina yra daugelio mažų patobulinimų rezultatas. Paprastai iš pradžių jis sukuria modelį ir tik po daugybės jo dalių pertvarkymų pasiekia tą pakopą, kai įmanoma nubraižyti galutinį planą, skirtą įgyvendinti gamyboje. Net jo mašinos gamybinis projektas suponuoja daugybę eksperimentų, būtent, dalinius patobulinimus, padarytus ankstesnėse gamyklose. „Didmeninis" arba didelių mastų metodas gerai veikia tik tada, jei dalinių metodų panaudojimas iš pradžių privertė mus atlikti daugybę smulkių eksperimentų, ir netgi tokiu atveju „didmeninis" metodas sėkmingai veikia tik tiek, kiek siejamas su šių smulkių eksperimentų sritimi. Nedaugelis gamintojų ryšis pradėti naujos mašinos gamybą, remdamiesi tik jos apmatu, nors tą apmatą būtų nubraižęs pats geriausias ekspertas; ne, iš pradžių bus

sukurtas modelis, o paskui jis bus kiek įmanoma po truputį „tobulinamas“, remiantis nedideliais pertvarkymais.

Gal ir naudinga šią platoniškojo politinio idealizmo kritiką palyginti su Marxo kritika, nukreipta prieš tai, ką jis vadina „utopizmu“. Marxo ir manajai kritikai bendra tai, kad abu reikalaujame daugiau realizmo. Abu esame įsitikinę, kad utopiniai planai negali būti įgyvendinti tuo pavidalu, kuriuo buvo sumanyti, nes beveik niekada socialinis veiksmas neduoda tų rezultatų, kurių buvo tikėtasi. (Šis faktas, mano galva, nenuvertina dalinio socialinės inžinerijos metodo, nes veikdami mes galime mokytis – veikiau, turime mokytis – ir pakeisti savo požiūrį.) Bet tarp mūsų esama daug skirtumų. Kritikuodamas utopizmą, Marxas faktiškai pasmerkia *kiekvieną* socialinę inžineriją – į šį dalyką labai retai atkreipiamas dėmesys. Jis pasmerkia tikėjimą racionaliu visuomeninių institucijų planavimu, laikydamas jį nerealistišku, nes visuomenė, girdi, turi augti pagal istorijos dėsnius, o ne pagal mūsų racionalius planus. Visa, ką mes galime padaryti, tvirtina jis, tai sumažinti istorinių procesų gimdymo skausmus. Kitaip tariant, jis laikosi radikalaus istoricistinio požiūrio, priešingo bet kokiai socialinei inžinerijai. Tačiau esama vieno utopizmui būdingo bruožo, kuris ypač ryškus platonizme ir kuriam Marxas neprieštarauja, nors, galimas daiktas, tai yra pats svarbiausias iš tų bruožų, kuriuos aš kritikavau kaip nerealistinius. Turiu galvoje didingą utopizmo reklamuojamą polėkį, jo siekį manipuliuoti visuomene kaip visuma, keisti ją nepaliekant akmens ant akmens. Tai įsitikinimas, kad dera smelktis į pačias socialinio blogio šaknis, kad nepakanka priemonių, nesukeliančių visiško ydingos socialinės sistemos sunaikinimo, jei tik mes norime „į šį pasaulį atnešti padorumą“ (kaip sako Du Gard'as). Trumpai tariant – tai bekompromisis *radikalizmas*. (Skaitytojas atkreips dėmesį į tai, kad šį terminą aš vartoju jo pradine ir paraidine prasme, o ne naująja jau prigijusia „liberaliojo progresyvizmo“ prasme; t. y. aš siekiu šiuo terminu apibūdinti radikalų ryžtą „smelktis į dalyko šaknis“.) Ir Platonas, ir Marxas svajoja apie apokaliptinę revoliuciją, kuri turėtų radikaliai pertvarkyti visą socialinį pasaulį.

Šis polėkis, šis kraštutinis radikalizmas, būdingas Platonui (bet ir Marxui), mano galva, susijęs su estetizmu, t. y. su troškimu sukurti tokį pasaulį, kuris yra ne tik šiek tiek geresnis ar protingesnis už mūsiškį, bet ir kuriame nebėra jokios bjaurasties: ne dygsniuotą antklodę, ne seną šiek tiek sulopytą apdangalą, bet visiškai naują drabužį, nuostabų naująjį pasaulį[9]. Šitokį este-

tizmą suprasti visai nesunku; tiesą sakant, man atrodo, kad mus beveik visus nors kiek kamuoja tokios svajonės apie tobulybę. (Tikiuosi, kad kai kurios šio reiškinio priežastys paaiškės kitame skyriuje.) Tačiau šis estetinis entuziazmas yra vertingas tik tada, kai jį tramdo protas, atsakomybės jausmas ir humaniškas siekis padėti tiems, kuriems reikia pagalbos. Kitaip šis entuziazmas pavojingas, galintis peraugti į kokią nors neurozės ar isterijos formą.

Niekas geriau už Platoną neišreiškė šio entuziazmo. Platonas buvo menininkas ir, kaip daugelis geriausių menininkų, jis bandė įžvelgti savo kūrinio provaizdį, „dieviškąjį originalą", ir jį tiksliai „nukopijuoti". Šį jo siekį parodo daug ankstesniame skyriuje pateiktų citatų. Tai, ką Platonas vadina dialektika, iš esmės yra grynojo grožio pasaulio intelektualinė intuicija. Jo tikrieji filosofai yra žmonės, kurie „matė tikruosius gėrio, grožio ir teisingumo pavyzdžius"[10], ir gali juos perkelti iš dangaus į žemę. Politika Platonui yra karališkasis menas. Tai būtent menas – ne metafiziška prasme, kurią turime galvoje, kai kalbame apie žmonių valdymo meną arba kokio nors reikalo atlikimo meną, bet tiesiogine šio žodžio prasme. Tai kompozicijos menas, toks kaip muzika, tapyba ar architektūra. Platoniškasis politikas komponuoja miestus paties grožio labui.

Bet man tai nepriimtina. Aš nemanau, kad žmonių gyvenimus galima paversti priemonėmis, kurios patenkina menininko saviraiškos poreikį. Priešingai, turime reikalauti, kad kiekvienam žmogui, jei tik jis nori, būtų duota teisė tvarkyti savo gyvenimą pačiam, jei tik tai pernelyg netrukdo gyventi kitiems. Kad ir kaip aš simpatizuočiau estetiniam impulsui, manau, kad menininkas gali siekti saviraiškos, naudodamas kitokią medžiagą. Aš reikalauju, kad politikoje būtų laikomasi egalitarinių ir individualistinių principų; grožios svajonės turi būti palenktos būtinumui padėti žmonėms, kurie nelaimingi arba kenčia nuo neteisybės, ir būtinybei kurti tokiems tikslams skirtas institucijas[11].

Įdomu pažymėti, kad tarp kraštutinio Platono radikalizmo, didingų polėkių ir jo estetizmo esama glaudaus ryšio. Šiuo požiūriu labai būdingos tokios pastraipos. Kalbėdamas apie „filosofą, bendraujantį su tuo, kas dieviška", Platonas pirmiausiai pažymi, kad filosofui rūpi „tai, ką jis ten mato <...> perkelti į žmonių asmeninį ir visuomeninį gyvenimą", nes „valstybė niekuomet ir jokiu būdu nebus laiminga, jeigu jos nenupieš dailininkai pagal dieviškąjį pavyzdį". Kai „Sokrato" prašoma smulkiau papasakoti apie šį projektą, jis duoda stulbinantį atsakymą: „Paėmę tarsi lentelę valstybę ir žmonių

papročius, jie pirmiausia švariai juos nuvalys. Tai nelengvas darbas. Bet tu žinai, jog jie jau iš pat pradžių skirsis nuo kitų tuo, kad nesutiks užsiimti nei paskiru žmogumi, nei valstybe, nei leisti įstatymų tol, kol negaus švarios valstybės arba patys jos neapšvarins"[12].

Šiek tiek toliau Platonas paaiškina, ką jis turėjo galvoje, kalbėdamas apie lentelės nuvalymą. „O kaip? – paklausė Glaukonas. – Visus tuos, kuriems bus daugiau kaip dešimt metų, jie išsiųs į kaimą, o kitus vaikus, apsaugoję juos nuo dabartinių papročių, būdingų jų gimdytojams, išauklės pagal savo papročius ir įstatymus, kuriuos išdėstėme anksčiau." (Žinoma, tarp tų piliečių, kurie turi būti ištremti, filosofų nėra; jie lieka mieste kaip auklėtojai, kaip, atrodo, ir tie nepiliečiai, kurie turi jiems tarnauti.) *Politike* Platonas panašiai kalba apie karališkuosius valdovus, valdančius pagal karališkąjį valstybės valdymo mokslą: „Ar jie valdytų remdamiesi įstatymu, ar be įstatymo, paklusnius ar nepaklusnius valdinius; ...ar jie valdytų valstybę jos labui, žudydami ar išvarydami [ar „ištremdami"] kai kuriuos jos piliečius, ... – kol jie visa tai daro, remdamiesi mokslu ir teisingumu, ir kol išsaugo... valstybę ir padaro ją geresnę nei ji buvo anksčiau, šitokią valstybės santvarką reikia pavadinti pačia teisingiausia".

Štai kaip turi veikti menininkas-politikas. Štai ką reiškia lentelės nuvalymas. Jis turi pašalinti egzistuojančias institucijas ir tradicijas. Jis turi valyti, švarinti, išvaryti, tremti ir žudyti. (Tą patį reiškia žiaurus šiuolaikinis terminas „likviduoti".) Iš tikrųjų Platonas labai tiksliai išreiškia bekompromisę nuostatą, būdingą visoms kraštutinio radikalizmo formoms; tai esteto atsisakymas siekti kompromiso. Įsitikinimas, kad visuomenė turi būti tokia pat graži kaip meno kūrinys, pernelyg lengvai nuveda prie teroro. Tačiau visas šis radikalizmas ir teroras yra ir nerealistiškas, ir bergždžias. (Tai parodė Rusijos vystymosi pavyzdys. Po ekonominio kracho, prie kurio atvedė „lentelės" nuvalymas, pasireiškęs vadinamojo „karinio komunizmo" pavidalu, Leninas įvedė savąją „naująją ekonominę politiką", o tai faktiškai buvo tam tikra dalinė socialinė inžinerija, nors jos principai ar technologijos nebuvo sąmoningai apmąstytos. Jis pradėjo nuo to, kad atkūrė didžiąją dalį štrichų tame paveiksle, kuris buvo sunaikintas daugybės žmonių kančių sąskaita. Vėl buvo įvesti pinigai, pajamų skirtumai ir privati nuosavybė, ir tik atkūrus šį pagrindą, prasidėjo naujas reformų tarpsnis[13].)

Kritikuodami Platono estetinio radikalizmo pagrindus, galime išskirti du momentus.

Pirmas yra štai koks. Tai, ką turi galvoje kai kurie žmonės, kalbėdami apie mūsiškę „socialinę sistemą", labai panašu į paveikslą, nutapytą ant drobės, kurį reikia nuvalyti, prieš tapant naują paveikslą. Tačiau, be panašumų, yra ir didelių skirtumų. Vienas skirtumas yra tas, kad menininkas ir jo pagalbininkai, taip pat ir institucijos, kurių dėka jie gali gyventi, jų svajonės apie geresnį pasaulį ir tokio pasaulio planai, jų padorumo ir moralės kriterijai – visa tai yra dalis socialinės sistemos, t. y. to paveikslo, kuris turi būti nutrintas. Jeigu jie tikrai nuvalytų šią drobę, susinaikintų patys ir sunaikintų savo utopinius planus. (O tai, kas atsirastų paskui, veikiausiai būtų ne graži platoniškojo idealo kopija, bet chaosas.) Politinis menininkas, kaip ir Archimedas, norėtų susirasti vietą už socialinio pasaulio, kurioje įsitvirtinęs, tą pasaulį išklibintų. Tačiau tokios vietos nėra, o socialinis pasaulis, kad ir kaip pertvarkomas, turi egzistuoti ir toliau. Štai toji paprasta priežastis, dėl kurios visuomenės institucijas reikia reformuoti pamažu, kol neįgysime didesnio socialinės inžinerijos patyrimo.

Taip prieiname dar svarbesnį antrąjį momentą – radikalizme glūdintį iracionalizmą. Kad ir ką darytume, ką nors išmokti galime tik bandydami ir klysdami, darydami klaidas ir jas taisydami; niekada negalima pasikliauti įkvėpimu, nors įkvėpimas gali būti pats vertingiausias dalykas, jei jį galima patikrinti patyrimu. Štai kodėl *neprotinga tarti, kad visiškas mūsų socialinio pasaulio pakeitimas iškart atves prie gerai veikiančios socialinės sistemos.* Labiau tikėtina, kad dėl patyrimo stokos bus padaryta daug klaidų, kurias įmanoma pašalinti tik ilgu ir kruopščiu smulkių pataisymų darbu; kitaip tariant, tuo racionaliu dalinės inžinerijos metodu, kuriuo mes raginame naudotis. Tačiau tie, kuriems šis metodas nepatinka dėl to, kad nėra pakankamai radikalus, vėl turės nušluoti savąją naujai sukurtą visuomenę, kad vėl pradėtų nuo tuščios drobės; o kadangi naujoji pradžia, dėl tų pačių priežasčių, neatves prie kokios nors tobulybės, jiems teks pakartoti tą patį procesą, vedantį į niekur. Tie, kurie pritaria šiai minčiai ir yra pasirengę naudotis mūsiškiu kukliu dalinių pagerinimų metodu, bet tik po to, kai bus pirmą kartą radikaliai nugramdyta drobė, vargu ar gali išvengti priekaišto, kad jų pirmosios didingos ir teroristinės priemonės buvo visiškai nereikalingos.

Estetizmas ir radikalizmas mus neišvengiamai verčia išsižadėti proto ir pakeisti jį desperatiška politinių stebuklų viltimi. Tokia iracionali nuostata, atsirandanti dėl apsinuodijimo svajonėmis apie gražų pasaulį, yra tai, ką aš

vadinu romantizmu[14]. Dangiškojo miesto galima ieškoti praeityje arba ateityje; galima šaukti „Atgal į gamtą!“ arba „Pirmyn į meilės ir grožio pasaulį!“, bet visada kreipiamasi ne į protą, o į jausmus. Net patys geriausi siekiai sukurti žemėje rojų gali paversti ją tik pragaru – tuo pragaru, kurį žmogus, ir tik jis, gali sukurti savo broliams.

PLATONO KOVOS PASKATOS

Dešimtas skyrius

ATVIROJI VISUOMENĖ IR JOS PRIEŠAI

Jis grąžins mums mūsų tikrąją prigimtį,
išgydys mus ir padarys mus laimingus.
Platonas

Mūsiškei analizei dar šio to trūksta. Teiginys, kad Platono politinė programa yra grynai totalitarinė, ir prieštaravimai šiam teiginiui, išdėstyti 6 skyriuje, mus pastūmėjo panagrinėti, koks vaidmuo šioje programoje skiriamas tokioms moralinėms idėjoms, kaip Teisingumas, Išmintis, Tiesa ir Grožis. Šio nagrinėjimo rezultatas visais atvejais buvo tas pats. Mes išsiaiškinome, kad šių idėjų vaidmuo yra svarbus, bet kartu ir tai, kad jos neleido Platonui įveikti totalitarizmo ir rasizmo. Bet vieną iš tų idėjų mums dar reikia apsvarstyti. Tai Laimės idėja. Priminsiu, kad anksčiau citavome Crossmaną, svarstydami plačiai paplitusią nuomonę, jog Platono politinė programa iš esmės yra „tobulos valstybės, kurioje kiekvienas pilietis yra tikrai laimingas, planas", ir kad šią nuomonę aš apibūdinau kaip polinkio idealizuoti Platono pažiūras reliktą. Jei iš manęs pareikalautų pagrįsti šiuos mano žodžius, aš daug nedvejodamas pasakyčiau, kad Platono laimės traktavimas visiškai panašus į jo teisingumo sampratą; ir pirmiausia jis panašus tuo, kad pagrįstas tuo pačiu įsitikinimu, jog visuomenė „dėl pačios savo prigimties" pasidalijusi į klases arba kastas. Tikroji laimė[1], primygtinai pabrėžia Platonas, pasiekiama tik laikantis teisingumo, t. y. būnant savo vietoje. Valdovas turi būti laimingas valdydamas, karys – kariaudamas, o vergas – pridurkime patys – vergaudamas. Be to, Platonas dažnai sako, kad jis siekia ne kokio nors valstybėje gyvenančio individo ar kokios nors socialinės klasės laimės, o visumos laimės, kuri, įrodinėja jis, yra ne kas kita, kaip pasekmė to teisingumo, kuris, kaip aš parodžiau, yra totalitarinio pobūdžio. Vienas svarbiausių *Valstybėje* suformuluotų teiginių yra toks: tik šitoks teisingumas įgalina pasiekti tikrąją laimę.

Aptarus visa tai, mūsiškė interpretacija atrodo esanti nuosekli ir sunkiai paneigiama, – interpretacija, pagal kurią Platonas yra šališkas totalitarinis politikas, kurį ištiko nesėkmė, bandant iškart ir praktiškai įgyvendinti savo planus, bet kuriam netgi pernelyg gerai pavyko, turint galvoje istorinę perspektyvą[2], t. y. jam pavyko jo nekenčiamos civilizacijos sustabdymo ir sunaikinimo propaganda. Tačiau kai šią mintį išreiški tokiu radikaliu pavidalu, iškart pamatai, kad čia kažkas ne taip. Bent jau man taip pasirodė, suformulavus šią interpretaciją. Aš pajutau, ko gero, ne tai, kad tokia interpretacija yra neteisinga, o veikiau tai, kad jai kažko trūksta. Todėl pradėjau ieškoti faktų, kurie paneigtų tokią interpretaciją[3]. Tačiau išskyrus vieną momentą, mano pastangos paneigti savąją interpretaciją buvo nesėkmingos. Nauja medžiaga tik dar labiau išryškino platonizmo ir totalitarizmo tapatumą.

Vienintelis faktas, leidęs man pajusti, kad mano pastangos paneigti savąją interpretaciją neliko bevaisės, buvo Platono neapykanta tironijai. Žinoma, visada galima šį faktą paaiškinti taip, kad jis nieko nepakeistų. Būtų visai nesunku pasakyti, kad Platono priekaištai tironijai yra tik propaganda. Totalitarizmo šalininkai dažnai išpažįsta meilę „tikrajai" laisvei, o Platono gyriai laisvei, kuri priešinama tironijai, skamba lygiai taip pat, kaip ir anie meilės išpažinimai. Nepaisant to, aš jutau, kad kai kurie jo tironijos vertinimai[4], kuriuos panagrinėsime šiame skyriuje, bet šiek tiek vėliau, buvo nuoširdūs. Teisybė, tas faktas, kad Platono laikais „tironija" paprastai buvo suprantama kaip valdymo forma, pagrįsta masių palaikymu, leido daryti išvadą, jog Platono neapykanta tironijai neprieštarauja mano pirminei interpretacijai. Bet aš jaučiau, kad tai nepašalina poreikio šią interpretaciją keisti. Be to, jaučiau, kad norėdamas ją pakeisti negaliu remtis vien nesumeluotu Platono nuoširdumu. Joks šio nuoširdumo akcentavimas negali pašalinti bendro vaizdo sukeliamo įspūdžio. Reikėjo kitokio vaizdo, kuriame būtų nuoširdus Platono tikėjimas savo misija – tapti sergančio socialinio kūno gydytoju; be to, šiame vaizde turėjo būti tas faktas, kad Platonas, daug aiškiau negu kas nors iki jo ar po jo, matė tai, kas vyko graikų visuomenėje. Kadangi pastanga paneigti platonizmo ir totalitarizmo tapatumą nepagerino bendro vaizdo, galiausiai aš buvau priverstas pakeisti savąją paties totalitarizmo interpretaciją. Kitaip tariant, mano pastanga suprasti Platoną pagal analogiją su moderniuoju totalitarizmu, mano paties nuostabai, privertė mane pakeisti totalitarizmo sampratą. Mano priešiškumas totalitarizmui neišnyko, bet galiausiai aš supratau, kad

ir senovės, ir naujųjų laikų totalitarinių režimų galybę lėmė tas faktas, jog jų kūrėjai bandė atsiliepti į visai realų poreikį, kad ir kaip blogai būtų buvęs suprastas šis atsakas.

Remdamasis savo naująja interpretacija, aš manau, kad Platonas, pareiškęs norą padaryti valstybę ir jos piliečius laimingus, nesiekė tik propagandinių tikslų. Esu linkęs pripažinti, kad jo siekių motyvai buvo geranoriški[5]. Be to, esu linkęs manyti, kad jis buvo šiek tiek teisus, pateikdamas tą sociologinę analizę, kuria pagrindė savąjį valstybės laimės pažadą. Tiksliau sakant, esu įsitikinęs, jog Platonas, pasižymėjęs dideliu sociologiniu įžvalgumu, suprato, kad jo amžininkai kentėjo dėl žiaurios socialinės įtampos, ir kad šios įtampos šaltinis buvo socialinė revoliucija, prasidėjusi kartu su demokratijos bei individualizmo atsiradimu. Jam pavyko atskleisti svarbiausias šio giliai įsišaknijusio nelaimingumo priežastis – visuomenės permainas ir visuomeninę nesantaiką, ir jis padarė viską, kad joms pasipriešintų. Nesama pagrindo abejoti, kad vienas stipriausių Platono mąstymo motyvų buvo noras sugrąžinti piliečiams laimę. Dėl priežasčių, kurios bus aptartos šiame skyriuje, aš manau, kad jo pasiūlytas medicininis-politinis gydymas – sustabdyti permainas ir sugrįžti į gentinį gyvenimą – buvo beviltiškai netinkamas. Tačiau ši rekomendacija, nors ir nevykusi kaip praktinė terapija, liudija Platono diagnostinį talentą. Ji rodo, kad jis žinojo, kur suklysta, kad jis suprato žmones kankinusią įtampą ir jų nelaimingumą, nors ir klydo, keldamas pamatinį reikalavimą ir manydamas, jog sugrąžindamas žmones į gentinį gyvenimą jis gali sumažinti įtampą ir grąžinti žmonėms laimę.

Šiame skyriuje norėčiau labai trumpai apžvelgti tą istorinę medžiagą, kuri paskatino mane pakeisti nuomonę. Kai kurias kritines pastabas apie mano metodą – istorinės interpretacijos metodą – galima rasti šios knygos paskutiniame skyriuje. Todėl šioje vietoje pasakysiu tik tiek, kad mano metodas nepretenduoja į moksliškumą, nes istorinės interpretacijos niekada negalima patikrinti taip tiksliai, kaip paprastas hipotezes. Istorinė interpretacija iš esmės yra tik *požiūris*, kurio vertę nulemia jo vaisingumas, jo teikiama galimybė nušviesti istorinę medžiagą, paskatinti rasti naujos medžiagos ir padėti mums tą medžiagą racionaliai sutvarkyti ir apibendrinti. Taigi tai, ką rengiuosi pasakyti, nėra dogminiai teiginiai, kad ir kaip drąsiai kartais aš reikščiau savo nuomonę.

12.-657

I

Mūsiškę Vakarų civilizaciją pradėjo graikai. Atrodo, kad jie pirmieji žengė nuo tribalizmo prie humanizmo. Pagalvokime, ką tai reiškia.

Senovės graikų gentinė visuomenė daug kuo panaši į tokių tautelių, kaip polineziečiai ir maoriai, visuomenę. Nedidelės karių grupės, paprastai gyvenančios įtvirtintose gyvenvietėse, valdomos gentinių vadų, karalių ar aristokratinių šeimų, nuolat kariaudavo tarpusavyje ir jūroje, ir sausumoje. Žinoma, būta didelių skirtumų tarp graikų ir polineziečių gyvenimo būdo, nes gentinė santvarka, aišku, yra nevienoda. Nesama standartizuoto „gentinio gyvenimo būdo". Tačiau man atrodo, kad esama tam tikrų bruožų, kuriuos galima rasti daugumoje – jei ne visose – gentinių bendruomenių. Turiu galvoje jų magišką arba iracionalų požiūrį į visuomeninio gyvenimo papročius ir atitinkamą tų papročių griežtumą.

Magiškas požiūris į visuomeninį paprotį aptartas anksčiau. Svarbiausias jo elementas yra tas, kad nesama perskyros tarp paprotinių arba sutartinių visuomeninio gyvenimo taisyklių ir dėsningumų, pastebimų „gamtoje". Su tuo dažnai susijęs įsitikinimas, kad ir taisyklės, ir dėsningumai nustatyti antgamtinės valios. Galimas daiktas, kad visuomenės papročių griežtumas dažniausiai yra tik kitas to paties požiūrio aspektas. (Esama pagrindo manyti, kad šis aspektas dar senesnis ir kad antgamtinis tikėjimas yra savotiška nusistovėjusio gyvenimo permainų baimės racionalizacija; tokią baimę patiria ir visai maži vaikai.) Kalbėdamas apie tribalizmo griežtumą, aš netvirtinu, kad gentinis gyvenimas nė kiek nesikeičia. Turiu galvoje tai, kad palyginti retos permainos pasireiškia kaip religinės permainos, religiniai atsivertimai ar naujų magiškų tabu įvedimas. Visos šios permainos nėra grindžiamos racionaliomis pastangomis pagerinti socialines sąlygas. Be tokių – pasitaikančių retai – permainų, visus gyvenimo aspektus griežtai reguliuoja ir valdo tabu. Jie apima beveik viską. Šitaip gyvenant daug problemų neiškyla ir nesama nieko panašaus į moralines problemas. Nenoriu pasakyti, kad genties nariui kartais neprireikia didelio heroizmo ir ištvermingumo elgtis taip, kaip reikalauja tabu. Turiu galvoje vien tai, kad jam retai kada tenka abejoti, kaip jis turi elgtis. Deramas elgesio būdas visada apibrėžtas, nors jo laikantis reikia įveikti tam tikrus sunkumus. Jis apibrėžtas draudimų, magiškųjų gentinių institucijų, kurios niekada netampa kritinio svarstymo objektu. Net Herakleitas gentinio gyvenimo institucinių įstatymų aiškiai neatskyrė nuo gamtos dėsnių; ir

vieni, ir kiti laikomi magiškais. Pagrįstos kolektyvine gentine tradicija, šios institucijos neleidžia reikštis asmeninei atsakomybei. Draudimai, nustatantys tam tikrą grupinės atsakomybės formą, gali būti tas šaltinis, iš kurio išaugo tai, ką vadiname asmenine atsakomybe, bet apskritai jie esmingai skiriasi nuo tokios atsakomybės. Jie pagrįsti ne sąmoninga atsakomybe, o magiškomis idėjomis, pavyzdžiui, likimo valdžios permaldavimo idėja.

Gerai žinoma, kiek daug dar yra tokios pasaulėžiūros liekanų. Mūsų pačių gyvenimą vis dar valdo tabu: maisto tabu, mandagumo tabu ir daug kitų. Tačiau esama ir tam tikrų svarbių skirtumų. Mūsų gyvenime tarp valstybės įstatymų, viena vertus, ir tų draudimų, kurių mes įpratę laikytis, kita vertus, egzistuoja nuolat didėjanti asmeninių sprendimų sritis, su savo problemomis ir atsakomybe. Ir mes žinome, kokia svarbi yra toji sritis. Asmeniniai sprendimai gali priversti pakeisti draudimus ir net politinius įstatymus, kurie jau nebėra tabu; svarbiausias ypatumas yra tas, kad esama galimybės racionaliai svarstyti šiuos dalykus. Tam tikra prasme racionaliosios refleksijos pradininku galima laikyti Herakleitą[6]. Alkmeonas, Talis, Hipodamas, Herodotas ir sofistai, ieškodami „geriausio įstatymo“, palaipsniui jį paverčia racionaliai svarstoma problema. O mūsų laikais daugelis priiminėja racionalius sprendimus dėl naujų įstatymų leidimo ar kitokių institucinių pokyčių reikalingumo, t. y. sprendimus, pagrįstus galimų padarinių numatymu ir sąmoningu tam tikrų sprendimų pasirinkimu. Mes pripažįstame racionalią asmeninę atsakomybę.

Magiškoji, gentinė arba kolektyvistinė visuomenė toliau bus vadinama *uždara* visuomene, o visuomenė, kurioje gyvenantys individai turi priimti asmeninius sprendimus – *atvira* visuomenė.

Normali uždara visuomenė gali būti pagrįstai lyginama su organizmu. Jai galima visai sėkmingai pritaikyti vadinamąją organinę arba biologinę valstybės teoriją. Uždara visuomenė primena kaimenę arba gentį tuo, kad tai yra pusiau organinis junginys, kurio narius sieja pusiau biologiniai ryšiai – giminystė, gyvenimas kartu, bendros pastangos, bendri pavojai, bendri džiaugsmai ir bendros bėdos. Tai vis dar konkreti grupė, sudaryta iš konkrečių individų, tarpusavyje susijusių ne tokiais abstrakčiais socialiniais ryšiais kaip darbo pasidalijimas ir prekių mainai, bet konkrečiais fiziniais ryšiais, pavyzdžiui, lytėjimu, uodimu ir žvilgsniu. Ir nors tokia visuomenė gali būti pagrįsta vergove, vergų buvimas nebūtinai turi sukelti kokių nors problemų, kurios iš esmės skirtųsi nuo naminių gyvulių auginimo problemų. Taigi uždaroje vi-

suomenėje nesama tų aspektų, kurie neleidžia organinės teorijos sėkmingai taikyti atvirai visuomenei.

Aspektai, kuriuos aš turiu galvoje, susiję su faktu, kad atviroje visuomenėje daugelis jos narių stengiasi pasiekti aukštesnę visuomeninę padėtį ir užimti kitų jos narių vietas. Tai gali sukelti tokį svarbų visuomeninį reiškinį kaip, pavyzdžiui, klasių kova. Organizme nesama nieko panašaus į klasių kovą. Organizmo ląstelės ar audiniai, kurie, kaip kartais sakoma, atitinka valstybės narius, galbūt ir varžosi dėl maisto, tačiau kojoms nėra būdinga siekti tapti smegenimis ar kitoms kūno dalims nėra būdinga siekti tapti pilvu. Kadangi organizme nėra nieko, kas atitiktų vieną pačių svarbiausių atviros visuomenės bruožų – jos narių varžybas dėl visuomeninės padėties, vadinamoji organinė valstybės teorija grindžiama klaidinga analogija. Kita vertus, uždarai visuomenei dauguma tokių tendencijų nėra būdingos. Jos institucijos, įskaitant ir kastas, yra pašventintos – tai tabu. Organinė teorija šiuo atveju tinka visai neblogai. Todėl neturėtų stebinti tai, kad dauguma pastangų organinę teoriją pritaikyti mūsų visuomenei yra užmaskuotos sugrįžimo į gentinę visuomenę propagandos formos[7].

Dėl tos priežasties, kad atvira visuomenė yra praradusi organinį pobūdį, ji gali palaipsniui virsti tuo, ką aš pavadinčiau „abstrakčia visuomene". Ji gali labai nutolti nuo konkrečios arba realios žmonių grupės ar tokių realių grupių sistemos. Šį retai kada suvokiamą dalyką galima paaiškinti hiperbole. Įsivaizduokime tokią visuomenę, kurioje žmonės beveik nesusitinka akis į akį, kurioje visus reikalus tvarko izoliuoti individai, bendraujantys laiškais arba telegramomis ir važinėjantys uždaruose automobiliuose. (Net daugintis be asmeninio kontakto leistų dirbtinis apsėklinimas.) Tokią pramanytą visuomenę galima pavadinti „visiškai abstrakčia arba nuasmeninta visuomene". Įdomu, kad mūsų modernioji visuomenė daugeliu aspektų panaši į tokią visiškai abstrakčią visuomenę. Nors mes ne visada važinėjame po vieną uždaruose automobiliuose (o susitinkame akis į akį tūkstančius žmonių, praeinančių pro mus gatvėje), bet padariniai yra beveik tokie, tarsi būtume visai izoliuoti – paprastai tarp mūsų pačių ir kitų pėsčiųjų neatsiranda jokio asmeninio ryšio. Panašiai ir buvimas profsąjungos nariu gali reikšti tik tai, kad turime nario bilietą ir mokame įnašus nepažįstamam sekretoriui. Moderniojoje visuomenėje gyvena daug žmonių, kurie neturi, arba beveik neturi, artimų asmeninių ryšių, kurie gyvena anonimiškai ir izoliuotai, vadinasi, yra nelaimingi. Juk nors visuomenė tapo abstrakti, biologinė žmogaus prigimtis beveik nepasi-

keitė; žmonėms būdingi socialiniai poreikiai, kurių jie negali patenkinti abstrakčioje visuomenėje.

Žinoma, net toks mūsų nupieštas vaizdas yra gerokai perdėtas. Niekada neegzistavo ir negali egzistuoti visiškai abstrakti ar net pirmiausia abstrakti visuomenė, lygiai kaip ir visiškai racionali ar pirmiausia racionali visuomenė. Žmonės vis dar kuria realias grupes, mezga visokeriopus socialinius ryšius ir stengiasi patenkinti savo emocines socialines reikmes kaip kas išmano. Bet dauguma moderniosios atviros visuomenės socialinių grupių (išskyrus kai kurias laimingas šeimynines grupes) yra prasti pakaitalai, nes neužtikrina bendruomeninio gyvenimo. Be to, daugelis tokių grupių neatlieka jokios funkcijos visos visuomenės gyvenime.

Mūsų nupieštas abstrakčios visuomenės vaizdas perdėtas ir kitu požiūriu: jame nematyti pranašumų, o regimi tik trūkumai. Bet esama ir pranašumų. Naujos rūšies asmeniniai santykiai gali atsirasti tik tada, kai į juos sueinama laisvai, kai jų nenulemia gimimo atsitiktinumai. Šitaip atsiranda naujasis individualizmas. Be to, ir dvasiniai saitai gali būti svarbiausi tada, kai susilpnėja biologiniai ar fiziniai saitai; ir t. t. Kad ir kaip ten būtų, tikiuosi, man pavyko paaiškinti, kas yra abstrakti visuomenė, priešinga konkretesnei arba realiai socialinei grupei. Be to, tikiuosi, man pavyko paaiškinti, kad mūsų moderniosios atviros visuomenės dažniausiai sudarytos iš abstrakčių santykių, pavyzdžiui, mainų ar bendradarbiavimo. (Kaip tik šitokius abstrakčius santykius dažniausiai tyrinėja modernioji visuomenės teorija, pavyzdžiui, ekonominė teorija. Šito nesuprato daugelis sociologų, pavyzdžiui, Durkheimas, niekada neatsikratęs dogmatinio įsitikinimo, kad visuomenė turi būti tyrinėjama remiantis realių socialinių grupių koncepcija.)

Atsižvelgiant į tai, kas pasakyta, bus aišku, kad perėjimas nuo uždaros prie atviros visuomenės gali būti apibūdintas kaip viena didžiausių žmonijos patirtų revoliucijų. Dėl to, ką mes pavadinome biologine uždaros visuomenės prigimtimi, šis perėjimas turėjo būti išgyventas tikrai labai skaudžiai. Taigi sakydami, kad mūsiškė Vakarų civilizacija yra kilusi iš graikų civilizacijos, turime paaiškinti, ką tai reiškia. Tai reiškia, kad kaip tik graikai pradėjo šią didžiąją revoliuciją, kuri, atrodo, dar neįpusėjo – perėjimą nuo uždaros prie atviros visuomenės.

II

Žinoma, ši revoliucija nebuvo sąmoninga. Graikijos gentinių, uždarų visuomenių žlugimas prasidėjo dar tada, kai viešpataujančioje žemvaldžių klasėje

buvo pradėtas justi gyventojų perteklius. Tai buvo „organinio“ tribalizmo pabaiga. Šis procesas sukėlė socialinę įtampą uždaroje viešpataujančios klasės visuomenėje. Iš pradžių buvo surastas savotiškas „organinis“ šios problemos sprendimas – dukterinių miestų kūrimas. („Organinį“ šio sprendimo pobūdį pabrėždavo magiškos kolonistų išsiuntimo procedūros.) Tačiau šis kolonizavimo ritualas tik atidėjo žlugimo laiką. Jis netgi sukūrė naujų pavojų, nes plėtė kultūrinius ryšius, o šie savo ruožtu sukūrė tai, kas, galimas daiktas, sudaro didžiausią pavojų uždarai visuomenei – komerciją ir naują klasę žmonių, užsiimančių prekyba ir laivyba. Apie VI a. pr. Kr. šie procesai iš dalies suardė senąjį gyvenimo būdą ir net sukėlė daug politinių revoliucijų bei atsakomųjų reakcijų. Savo ruožtu šie procesai ne tik paskatino imtis priemonių išsaugoti ir išlaikyti gentinę visuomenę jėga, kaip Spartoje, bet kartu sukėlė didžiąją dvasinę revoliuciją: atsirado kritinė diskusija, o paskui kritinis mąstymas, nebekaustomas magiškųjų apžavų. Tuo pačiu metu pasirodo pirmieji naujo nerimo simptomai. *Pradedama justi civilizacijos įtampa.*

Ši įtampa, šis nerimas yra uždaros visuomenės suirimo padarinys. Ji jaučiama net ir mūsų dienomis, ypač socialinių permainų tarpsniais. Tai įtampa, sukeliama didelių pastangų, kurias dėti iš mūsų nuolat reikalauja gyvenimas atviroje ir iš dalies abstrakčioje visuomenėje; turiu galvoje pastangas racionaliai tvarkyti savo elgesį, susilaikyti bent jau nuo kai kurių mūsų socialinių emocinių reikmių tenkinimo, kontroliuoti savo elgesį ir prisiimti atsakomybę. Aš manau, kad mes privalome susitaikyti su šia įtampa, nes tai yra kaina, kurią reikia mokėti už kiekvieną pažinimo, protingumo, bendradarbiavimo, abipusės pagalbos žingsnį pirmyn; galiausiai tai yra kaina, kurią reikia mokėti už mūsų galimybę išlikti, didėjant gyventojų skaičiui, kaina, kurią reikia mokėti už tai, kad esame žmonės.

Ši įtampa labai glaudžiai susijusi su prieštaravimų tarp socialinių klasių problema, kuri pirmą kartą iškyla žlugus uždarai visuomenei. Pačiai uždarai visuomenei tokia problema neegzistuoja. Bent jau jos viešpataujančioms grupėms vergija, kastų ir klasių viešpatavimas yra „natūralus“ ta prasme, kad juo neabejojama. Bet uždarai visuomenei suirus, šis tikrumas išnyksta, o kartu išnyksta ir saugumo jausmas. Gentinė bendruomenė (o vėliau ir „miestas“) yra toji vieta, kur genties narys jaučiasi saugiai. Apsuptas priešų ir pavojingų ar net priešiškų magiškų jėgų, gentinę bendruomenę jis suvokia taip, kaip kūdikis suvokia savo šeimą ir namus, kur atlieka tam tikrą vaidmenį, vaidme-

nį, kurį jis gerai žino ir kuris jam gerai tinka. Uždaros visuomenės žlugimas, neišvengiamai iškeliantis klasinės priklausomybės ir kitokias su socialine padėtimi susijusias problemas, piliečius turi veikti panašiai, kaip rimti vaidai šeimoje ir šeimos židinio suirimas veikia vaikus[8]. Žinoma, šią įtampą labiau jautė privilegijuotos klasės, kurioms iškilo grėsmė, o ne tos, kurios gyveno priespaudoje; tačiau net ir pastarosios jautė nerimą. Jas irgi išgąsdino jų „natūralaus" pasaulio sugriuvimas. Ir nors jos visą laiką kovojo, dažnai nesugebėdavo pasinaudoti savo pergalėmis prieš klasinį priešą, kuris rėmėsi tradicija, *status quo,* aukštesniu išsilavinimu ir natūralaus autoriteto jutimu.

Visa tai turėdami galvoje, mes turime pamėginti suprasti Spartos, kuri sėkmingai bandė sustabdyti šiuos procesus, ir Atėnų, stipriausio demokratinio miesto, istoriją.

Matyt, svarbiausia uždaros visuomenės žlugimo priežastis buvo jūreivystės ir prekybos vystymasis. Glaudūs ryšiai su kitomis gentimis lėmė tai, kad išnyko gentinių institucijų būtinybės pojūtis; prekyba, komercinė iniciatyva, atrodo, yra viena iš tų veiklos formų, kuriomis gali pasireikšti individo iniciatyva[9] ir nepriklausomybė, net tokioje visuomenėje, kurioje vis dar vyrauja tribalizmas. Šie du veiksniai, jūreivystė ir prekyba, buvo patys svarbiausi V a. pr. Kr. atsiradusio Atėnų imperializmo bruožai. Ir tikrai, oligarchai, privilegijuotų ar anksčiau buvusių privilegijuotų Atėnų socialinių klasių nariai, kaip tik šiuos veiksnius laikė pavojingiausiais. Jiems tapo aišku, kad Atėnų prekyba, jų monetarinis komercializmas, jų laivybos politika ir demokratinės tendencijos yra vieno sąjūdžio aspektai ir kad neįmanoma atsispirti demokratijai neišrovus blogio šaknų, neatsisakius jūrų politikos ir imperinių siekių. Bet Atėnų jūrų politikos pamatas buvo jų uostai, ypač Pirėjas, komercijos centras ir demokratinės partijos tvirtovė; strateginiu požiūriu šios politikos pamatas buvo Atėnų gynybinės sienos ir vėliau pastatytos Ìlgosios sienos, jungusios miestą su Pirėjo ir Falero uostais. Todėl, kaip matome, Atėnų oligarchų partijos daugiau kaip šimtmetį nekentė imperijos, laivyno, uostų ir sienų – tai buvo demokratijos simboliai ir jos jėgos, kurią oligarchai tikėjosi vieną gražią dieną sunaikinti, šaltiniai.

Daug šiuos įvykius liudijančių faktų galima rasti Tukidido *Peloponeso karo istorijoje,* kurioje iš tikrųjų pasakojama apie du karus tarp demokratinių Atėnų ir sustingusio oligarchinio Spartos gentinio režimo, vykusius 431 – 421 ir 419 – 403 m. pr. Kr. Skaitydami Tukididą nė sekundei neturime užmiršti, kad jo širdis nepriklausė Atėnams, gimtajam miestui. Nors jis aiškiai nepriklausė Atėnų oligarchinių klubų, karo metu rengusių sąmokslus

kartu su priešu, kraštutiniam sparnui, jis tikrai buvo oligarchinės partijos narys ir, be abejonės, nebuvo nei jį ištrėmusios Atėnų liaudies, demo, nei jos imperialistinės politikos šalininkas. (Nenoriu sumenkinti Tukidido, galbūt paties didžiausio iš visų buvusių istorikų. Tačiau kad ir kaip tikroviškai jis aprašė savo minimus faktus, kad ir kokios nuoširdžios buvo jo pastangos būti bešališkam, jo komentarai ir moraliniai sprendimai išduoda tam tikrą interpretaciją, tam tikrą požiūrį, kuriam pritarti mes neprivalome.) Iš pradžių pacituosiu pastraipą, kurioje aprašoma Temistoklio politika 482 m. pr. Kr., prieš pusę amžiaus iki Peloponeso karo: „Be to, Temistoklis įtikino atėniečius baigti darbus Pirėjuje... Kadangi Atėnai dabar turėjo tapti jūrų valstybe, jis manė, kad jiems atsirado gera proga labai sustiprėti. Jis buvo pirmasis, išdrįsęs pasakyti, kad atėniečiai turi užvaldyti jūrą...“[10] Po dvidešimt penkerių metų „atėniečiai pradėjo statyti Ilgąsias sienas iki jūros, vieną iki Falero, kitą iki Pirėjo uosto“[11]. Bet jau tuo metu, prieš dvidešimt penkerius metus iki prasidedant Peloponeso karui, oligarchinė partija labai gerai suprato šių įvykių reikšmę. Tukididas pasakoja, kad jos šalininkai nevengdavo net atviros išdavystės. Kaip kartais atsitinka su oligarchais, klasinis interesas įveikdavo jų patriotizmą. Gera proga pasitaikė, priešiškos Spartos žygininkų būriui atsidūrus kiek į šiaurę nuo Atėnų, ir oligarchai nusprendė kartu su Sparta surengti sąmokslą prieš savo gimtąjį miestą. Tukididas rašo: „Kai kurie atėniečiai asmeniškai derėjosi su jais (t. y. su spartiečiais), *„tikėdamiesi, kad jiems pavyks nuversti demokratiją* ir sutrukdyti pastatyti Ilgąsias sienas. Bet kiti atėniečiai... atskleidė jų planus, nukreiptus prieš demokratiją“. Ištikimi Atėnų piliečiai išėjo už miesto sienų susikauti su spartiečiais, bet buvo sumušti. Tačiau atrodo, jog jie susilpnino priešą tiek, kad sutrukdytų jam sujungti jėgas su penktąja kolona pačiame mieste. Po kelių mėnesių Ilgosios sienos buvo užbaigtos, o tai reiškė, kad demokratija galėjo jaustis saugiai tol, kol buvo pranašesnė jūroje.

Šis incidentas parodo klasinės situacijos Atėnuose įtampą net prieš dvidešimt penkerius metus iki Peloponeso karo, kurio metu padėtis labai pablogėjo. Be to, jis parodo, kokiais metodais naudojosi maištinga prospartiška oligarchinė partija. Reikia pažymėti, kad Tukididas šią išdavystę pamini tik prabėgomis, visai jos nesmerkdamas, nors kitose vietose jis labai rūsčiai pasisako prieš klasių kovą ir partinę dvasią. Toliau cituojamos pastraipos, parašytos kaip 427 m. pr. Kr. Kerkiroje vykusios revoliucijos apmąstymai, pirmiausia įdomios kaip puikus klasinės situacijos pavaizdavimas; be to, jos įdomios tuo, kad parodo, kokius stiprius žodžius mokėjo surasti Tukididas,

norėdamas pasmerkti Atėnų įvykius primenančius Kerkiros demokratų veiksmus. (Kad suprastume nešališkumo stoką, turime prisiminti, kad karo pradžioje Kerkira buvo vienas iš Atėnų demokratinių sąjungininkų ir kad maištą pradėjo oligarchai.) Be to, ši pastraipa puikiai išreiškia visuotinio socialinio žlugimo jausmą: „Beveik visas helėnų pasaulis, – rašo Tukididas, – bruzdėjo. Kiekviename mieste demokratinės partijos vadai šaukėsi atėniečių, o oligarchų vadai – lakedaimoniečių... Partiniai saitai buvo stipresni nei kraujo ryšiai... Kiekvienos šalies vadai kalbėjo apgaulingus žodžius, vieni ragino laikytis visų lygybės, kiti – kilmingųjų išminties; o iš tikrųjų jie pamynė po kojomis valstybės interesus, žinoma, atvirai skelbdami, kad yra jai atsidavę. Jie kaip įmanydami stengėsi įveikti vienas kitą ir darydavo baisiausius nusikaltimus... Tokia partijų kova Heladėje sukėlė visokiausias nedorybes ir ištvirkimą... Visur viešpatavo išdavystė ir priešiškumas. Nebuvo tokio žodžio ar tokios priesaikos, kuri padėtų priešams susitaikyti. Visi buvo tvirtai įsitikinę tik tuo, kad nė vienas nėra saugus."[12]

Atėnų oligarchų pastangų gauti Spartos paramą ir sustabdyti Ilgųjų sienų statybą tikrąją reikšmę galėsime suprasti, jei atkreipsime dėmesį į tai, kad tokia išdavikiška pozicija nebuvo pasikeitusi net tada, kai Aristotelis rašė savąją *Politiką,* t. y. daugiau nei po šimto metų. *Politikoje* rašoma apie oligarchų priesaiką, kuri, pasak Aristotelio, „šiuo metu labai mėgstama". Štai kaip ji skamba: „Aš pažadu būti paprastos liaudies priešu ir padaryti ką tik galiu, kad jai pakenkčiau!"[13] Akivaizdu, kad šios epochos mes nesuprasime, jei neturėsime galvoje tokios nuostatos.

Jau minėjau, kad pats Tukididas buvo antidemokratas. Šitai tampa aišku, įsigilinus į tai, kaip jis aprašo Atėnų imperiją ir įvairių graikų valstybių neapykantą Atėnams. Pasak Tukidido, Atėnų viešpatavimas buvo laikomas nė kiek ne geresniu už tironiją, ir visos graikų gentys jo bijojo. Pasakodamas apie žmonių nuotaikas prasidedant Peloponeso karui, Tukididas šiek tiek kritikuoja Spartą ir labai kritiškai vertina Atėnų imperializmą. „Dauguma žmonių palaikė lakedaimoniečius, nes buvo manoma, kad jie yra Heladės išlaisvintojai. Miestai ir pavieniai asmenys buvo pasirengę jiems padėti... o dauguma labai niekino atėniečius. Vieni svajojo nusimesti Atėnų jungą, o kiti jo bijojo."[14] Įdomiausia, kad šitoks Atėnų imperijos vertinimas, daugiau ar mažiau, tapo oficialia „Istorijos", t. y. daugumos istorikų, nuomone. Kaip filosofams sunku nusikratyti Platono idėjų įtakos, taip ir istorikus sukaustė Tukidido nuomonė. Kaip pavyzdį pacituosiu Meyerį (didžiausią vokiečių

autoritetą šiuo klausimu), kuris paprasčiausiai pakartoja Tukididą, tvirtindamas štai ką: „Apsišvietusio graikų pasaulio simpatijos... nusisuko nuo Atėnų“[15].

Tačiau tokie teiginiai yra tik antidemokratinio požiūrio išraiška. Daugelis Tukidido papasakotų faktų – pavyzdžiui, anksčiau cituota pastraipa, kurioje aprašomos demokratinės ir oligarchinės partijos vadų nuostatos – rodo, kad Sparta buvo „populiari“ ne tarp Graikijos žmonių, o tik tarp oligarchų; tarp „apsišvietusiųjų“, kaip grakščiai sako Meyeris. Net Meyeris pripažįsta, kad „demokratiškai nusiteikusios masės daugelyje miestų tikėjosi pergalės“[16], t. y. Atėnų pergalės. Tukidido pasakojime esama daug pavyzdžių, įrodančių Atėnų populiarumą tarp demokratų ir prispaustųjų. Tačiau kam gi rūpi tamsuomenės nuomonė? Jei Tukididas ir „šviesuomenė“ tvirtina, kad Atėnai buvo tironas, tai jie ir buvo tironas.

Įdomiausia, kad tie patys istorikai, kurie šlovina Romą už jos laimėjimus, ypač už pasaulinės imperijos įkūrimą, smerkia Atėnus už jų pastangas padaryti kažką panašaus. Tas faktas, kad Romai pavyko tai padaryti, o Atėnams – ne, menkai paaiškina tokią nuostatą. Iš tikrųjų tie istorikai nesmerkia Atėnų už jų nesėkmę, nes jiems nepriimtina net pati mintis, kad Atėnus galėjo lydėti sėkmė. Jų įsitikinimu, Atėnai buvo negailestinga demokratija, miestas, valdomas tamsuomenės, nekentusios ir slopinusios šviesuomenę, kuri savo ruožtu nekentė anų. Tačiau toks požiūris – mitas apie kultūrinį demokratinių Atėnų nepakantumą – niekaip nesiderina su gerai žinomais faktais ir pirmiausia su stulbinančiu kultūriniu Atėnų produktyvumu kaip tik tuo metu. Net Meyeris pripažįsta šį produktyvumą. „Tai, ką Atėnai sukūrė per šį dešimtmetį, – sako jis su jam būdingu kuklumu, – prilygsta vienam iš stipriausių vokiečių literatūros dešimtmečių.“[17] Periklis, kuris tuo metu buvo Atėnų demokratų vadas, buvo visai teisus miestą pavadinęs „Heladės mokykla“.

Neketinu ginti visko, ką Atėnai padarė, kurdami savąją imperiją, juo labiau neketinu ginti beprasmiškų puldinėjimų (jei tokių buvo) ar žiaurumo pasireiškimų; be to, aš negaliu užmiršti, kad Atėnų demokratijos pagrindas buvo vergovė[18]. Tačiau, mano galva, reikia suprasti, kad gentinis išskirtinumas ir sau pakankamumas galėjo būti įveiktas tik vienokio ar kitokio imperializmo. Be to, reikia pasakyti, kad tam tikros imperialistinės priemonės, kurių ėmėsi Atėnai, veikiau buvo liberalios. Štai vienas labai įdomus pavyzdys: 405 m. pr. Kr. Atėnai savo sąjungininkui, Jonijos jūros Samo salai pasiūlė štai ką: „Nuo dabar ir visiems laikams samiečiai tegul tampa atėnie-

čiais; tegul abu miestai tampa viena valstybe; tegul samiečiai savo vidaus reikalus tvarkosi kaip jiems patinka ir tegul pasilieka savo įstatymus“[19]. Kitas pavyzdys – Atėnų praktikuojama imperijos apmokestinimo sistema. Daug yra kalbėta – manau, visai neteisingai – apie šiuos mokesčius arba duokles kaip begėdišką ir tironišką mažesnių miestų išnaudojimo būdą. Kad įvertintume šių mokesčių reikšmę, turime juos palyginti su graikų miestų prekybos, kurią saugojo Atėnų laivynas, apimtimi. Reikiamą informaciją pateikia Tukididas, iš kurio sužinome, kad 413 m. pr. Kr. Atėnai „visoms prekėms, įvežamoms ir išvežamoms jūra, vietoje duoklės įvedė 5 procentų mokestį; šitaip jie tikėjosi padidinti savo pajamas“[20]. Ši priemonė, priimta spaudžiant karo sunkumams, mano galva, yra švelni, palyginus su romėniškąja centralizacija. Įvesdami tokią mokesčių sistemą, atėniečiai buvo suinteresuoti skatinti sąjungininkų prekybą, o kartu įvairių imperijai priklausiusių miestų iniciatyvą ir nepriklausomybę. Juk iš pradžių Atėnų imperija susikūrė kaip lygių partnerių sąjunga. Nepaisant laikino Atėnų dominavimo, viešai kritikuoto kai kurių piliečių (žr. Aristofano *Lisistratę*), visai tikėtina, kad Atėnų suinteresuotumas prekybos vystymu ilgainiui būtų atvedęs prie kokios nors federalinės santvarkos. Šiaip ar taip, žinome, kad Atėnai nedarė nieko panašaus kaip romėnai, kurie kultūros objektus iš provincijos „perkeldavo“ į imperijos sostinę, t. y. plėšikavo. Kad ir kas būtų sakoma prieš plutokratiją, ji geresnė už plėšikų valdžią[21].

Šį palankų Atėnų imperializmo vertinimą galima paremti, lyginant jį su Spartos naudotais užsienio reikalų tvarkymo metodais. Šiuos metodus lėmė pagrindinis Spartos politikos tikslas – pastanga sustabdyti bet kokias permainas ir sugrįžti prie gentinės santvarkos. (Toliau pamėginsiu parodyti, kad tai neįmanoma. Neįmanoma atgauti kartą prarastos nekaltybės, o dirbtinai palaikoma uždara visuomenė ar kultivuojama gentinė santvarka yra ne tas pat, kas natūrali gentinė visuomenė.) Spartos politikos principai buvo tokie: 1) sustingdytos gentinės santvarkos apsauga: buvo siekiama atsiriboti nuo visų išorinių įtakų, kurios galėjo kelti grėsmę gentinių draudimų griežtumui; 2) antihumanizmas: ypač buvo siekiama atsiriboti nuo visų egalitarinių, demokratinių ir individualistinių ideologijų; 3) autarkija: buvo siekiama nepriklausyti nuo prekybos; 4) antiuniversalizmas, arba partikuliarizmas: buvo siekiama išsaugoti skirtumą tarp savosios ir kitų genčių; nesusimaišyti su žemesniosiomis klasėmis; 5) viešpatavimas: buvo siekiama valdyti kaimy-

nus ir juos pavergti; 6) ribotas plėtimasis: „Miestas turi augti tol, kol įmanoma išsaugoti jo vieningumą“[22] ir ypač kol į jį nepradės smelktis universalistinės nuotaikos. – Jei šias šešias principines Spartos politikos nuostatas palyginsime su šiuolaikinio totalitarizmo nuostatomis, pamatysime, kad iš esmės jos sutampa, išskyrus paskutiniąją. Šį skirtumą galima apibūdinti šitaip: šiuolaikinis totalitarizmas pasižymi imperialistinėmis tendencijomis. Tačiau tokiame imperializme nesama pakantaus universalizmo elementų, o šiuolaikinių totalitaristų ambicijos užkariauti visą pasaulį, galima sakyti, atsiranda prieš jų pačių valią. Tai lemia du veiksniai. Pirmasis – tai visoms tironijoms būdinga tendencija savo egzistavimą pateisinti valstybės (ar liaudies) apsaugojimo nuo priešų reikme, todėl, kai tik sėkmingai nugalimi seni priešai, sukuriami arba išrandami nauji. Antrasis veiksnys – siekis įgyvendinti glaudžiai susijusius (2) ir (5) totalitarinės programos punktus. Humanizmas, nuo kurio pagal (2) punktą reikia laikytis kuo atokiau, tapo toks universalus, kad, siekiant sėkmingai su juo kovoti namie, jį reikia sunaikinti visame pasaulyje. Bet mūsų pasaulis tapo toks mažas, kad dabar kiekvienas žmogus yra mūsų kaimynas, todėl (5) punkto įgyvendinimas reikalauja, kad būtų užkariauti ir pavergti visi. Bet senovėje tiems, kurie, kaip Sparta, laikėsi partikuliarizmo, pats pavojingiausias dalykas buvo Atėnų imperializmas su jame glūdinčia tendencija tapti graikų miestų sandrauga, o gal net universalia žmonijos imperija.

Apibendrindami mūsų analizę, galime pasakyti, kad politinė ir dvasinė revoliucija, prasidėjusi kartu su graikų gentinės santvarkos irimu, viršūnę pasiekė V a. Peloponeso karo išvakarėse. Ji virto žiauriu klasių karu ir tuo pačiu metu – karu tarp dviejų galingiausių Graikijos miestų.

III

Bet kaip galima paaiškinti, kad tokie iškilūs atėniečiai, kaip Tukididas, palaikė reakciją ir kovojo su tais naujaisiais sąjūdžiais? Mano galva, klasinis interesas šio fakto gerai nepaaiškina, nes tai, ką turime paaiškinti, yra faktas, kad nors daugelis ambicingų jaunų aristokratų buvo aktyvūs, tegu ne visada patikimi, demokratinės partijos nariai, kai kurie mokyčiausi ir talentingiausi aristokratai priešinosi demokratiniam sąjūdžiui. Galima spėti, kad svarbiausia priežastis buvo tokia: nors atvira visuomenė jau buvo atsiradusi, nors ji ir praktikoje pradėjo įgyvendinti naujas vertybes, naujus egalitarinius gyveni-

mo principus, jai dar kažko trūko, ir labiausiai šį trūkumą jautė „šviesuomenė". Naujoji atviros visuomenės tikyba, vienintelė galima jos tikyba, humanizmas, pradėjo įsitvirtinti, bet dar nebuvo pakankamai suformuluota. Tuo metu į akis krito tik klasių kova, demokratus kamuojanti oligarchų reakcijos baimė ir tolesnių revoliucinių sąjūdžių grėsmė. Todėl reakcija prieš šiuos sąjūdžius savo pusėje turėjo daug ką – tradiciją, polinkį ginti senąsias dorybes ir senąją religiją. Šios vertybės buvo artimos daugelio žmonių jausmams ir jų populiarumas lėmė tai, kad atsirado sąjūdis, kuriame – nors jam vadovavo ir juo savanaudiškai naudojosi spartiečiai ir jų draugai oligarchai – negalėjo nedalyvauti daugelis iškilių žmonių, netgi Atėnuose. Iš šūkio „Atgal prie mūsų protėvių valstybės", arba „Atgal prie senovinės patriarchalinės valstybės", atsirado pats terminas „patriotas". Gal ir nebūtina priminti, kad įsitikinimai, populiarūs tarp tų žmonių, kurie palaikė šį „patriotinį" sąjūdį, buvo labai iškreipti tų oligarchų, kurie nevengė net perduoti savo miestą priešui, tikėdamasi gauti paramą kovoje su demokratais. Tukididas buvo vienas ryškiausių šio sąjūdžio už „patriarchalinę valstybę"[23] vadų, ir nors jis, galimas daiktas, neparėmė kraštutinių antidemokratų išdavikiškų veiksmų, negalėjo ir nuslėpti savo simpatijų svarbiausiam jų tikslui – sustabdyti socialines permainas ir kovoti prieš Atėnų demokratijos universalistinį imperializmą bei jos galios simbolius: laivyną, sienas ir prekybą. (Kalbant apie Platono prekybos teorijas gali būti įdomu pažymėti, kaip labai buvo bijomasi prekybos plėtros. Kai 404 m. pr. Kr. Atėnus nugalėjęs Spartos karalius Lisandras su dideliu grobiu sugrįžo į Spartą, vietiniai „patriotai", t. y. judėjimo už „protėvių valstybę" šalininkai, bandė uždrausti įvežti auksą; ir nors galiausiai tai buvo leista, auksu disponuoti galėjo tik valstybė, o jei buvo nustatoma, kad koks nors pilietis turi brangiųjų metalų, jis buvo baudžiamas mirties bausme. *Įstatymuose* Platonas siūlo labai panašias procedūras[24].)

Nors „patriotinis" sąjūdis iš dalies išreiškė siekį sugrįžti prie stabilesnių gyvenimo formų, prie religijos, nuosaikumo, įstatymo ir tvarkos, pats jis buvo moraliai supuvęs. Senovinis tikėjimas buvo prarastas ir didžia dalimi išstumtas veidmainiško ir ciniško manipuliavimo religiniais jausmais[25]. Nihilizmas, kurį Platonas pavaizdavo piešdamas Kaliklio ir Trasimacho portretus, pirmiausia vyravo tarp jaunų „patriotiškai nusiteikusių" aristokratų, o jie, progai pasitaikius, tapdavo demokratinės partijos vadais. Pats ryškiausias šio

nihilizmo atstovas, galimas daiktas, buvo oligarchų vadas, padėjęs suduoti Atėnams mirtiną smūgį, Platono dėdė Kritijas, Trisdešimties tironų vadas[26].

Tačiau tuo metu, gyvenant tai pačiai kartai, kuriai priklausė Tukididas, atsirado naujas tikėjimas protu, laisve ir visų žmonių brolybe – naujasis tikėjimas, ir, mano nuomone, vienintelis atviros visuomenės tikėjimas.

I V

Kartą, kuri ženklina žmonijos istorijos posūkio tašką, aš linkęs vadinti Didžiąja karta; tai karta, gyvenusi Atėnuose prieš pat Peloponeso karą ir jo metu[27]. Šiai kartai priklausė didieji konservatoriai, pavyzdžiui, Sofoklis ir Tukididas. Jai priklausė ir tokie žmonės, kurie atstovavo pereinamajam laikotarpiui, kurie svyravo, kaip Euripidas, ar buvo nusiteikę skeptiškai, kaip Aristofanas. Bet jai priklausė ir didysis demokratų vadas Periklis, suformulavęs lygybės prieš įstatymą ir politinio individualizmo principą, ir Herodotas, Periklio mieste gerbiamas kaip veikalo, šlovinusio šiuos principus, autorius. Didžiajai kartai priskirtinas iš Abderos kilęs Protagoras, tapęs įtakingu žmogumi Atėnuose, ir jo tėvynainis Demokritas. Jie suformulavo teoriją, pagal kurią žmonių kalbos, papročio ir teisės institucijos yra ne magiškos kilmės draudimai, o žmogaus kūriniai; jos ne prigimtinės, o sutartinės, todėl mes atsakingi už jas. Be to, egzistavo Gorgijo – Alkidamo, Likofrono ir Antisteno mokykla, iškėlusi pamatinius principus, neigusius vergovę, gynusius racionalų protekcionizmą, ir kritikavusi nacionalizmą, t. y. propagavusi universalios žmogaus imperijos idėją. Ir galiausiai didžiausias iš visų veikiausiai buvo Sokratas, mokęs, kad mes privalome tikėti žmogaus protu, bet kartu saugotis dogmatizmo, kad privalome vengti ir mizologijos[28], nepasitikėjimo teorija bei protu, ir magiško išminties stabo garbinimo. Kitaip tariant, Sokratas mokė, kad mokslo dvasia yra kritiškumas.

Kadangi iki šiol labai mažai kalbėjau apie Periklį ir nė žodžio nepasakiau apie Demokritą, iliustruodamas naująjį tikėjimą galiu pasinaudoti jų pačių ištartais žodžiais. Iš pradžių – Demokrito: „Ne dėl baimės, o dėl supratimo, kas yra teisinga, turime susilaikyti nuo blogų darbų... Dorybė pirmiausia grindžiama pagarba kitam žmogui... Kiekvienas žmogus yra mažas pasaulis... Privalome padaryti ką galime, kad padėtume tiems, kurie patyrė neteisingumą... Būti geram – reiškia nesielgti blogai ir nenorėti elgtis blogai... Vertingi geri darbai, o ne geri žodžiai... Kiek laisvė yra geresnė už vergystę, tiek ir

vargas prie liaudies valdžios yra geresnis už valdovų vadinamą gerovę... Išmintingas vyras patogiai eina per visą žemę, nes gerai sielai visas pasaulis yra tėvynė." Jam priklauso ir pastaba apie tikrą mokslininką: „Geriau man atrasti vieną priežastį, nei būti Persijos karaliumi!"[29]

Savo humanistiniu ir universalistiniu kryptingumu kai kurie pateikti Demokrito fragmentai skamba taip, tarsi jie būtų nukreipti prieš Platoną, nors jie atsirado anksčiau. Tokį pat, netgi didesnį įspūdį sukelia garsioji Periklio kalba, pasakyta per pirmaisiais Peleponeso karo metais žuvusių karių laidotuves, taigi mažų mažiausiai prieš pusę amžiaus iki buvo parašyta *Valstybė*. 6 skyriuje citavau du šios kalbos fragmentus, aptardamas egalitarizmą[30], bet dabar galima pacituoti kelias ilgesnes pastraipas, kad susidarytų geresnis šioje kalboje vyraujančios dvasios įspūdis. „Mūsų valstybė nepanaši į kitas. Mes nemėgdžiojame savo kaimynų, bet patys stengiamės būti pavyzdžiu kitiems. Mūsų miestą valdo ne keli žmonės, o dauguma, todėl mūsų valstybė vadinama demokratine. Privačiuose reikaluose įstatymai yra vienodai teisingi visiems, bet mes neneigiame pranašumo. Jei pilietis pasižymi, jam teikiama pirmenybė kviečiant tarnauti valstybei, bet ne kaip privilegija, o kaip atlyginimas už nuopelnus; o skurdas netrukdo užimti garbingas pareigas... Mes laisvi ir kasdieniame gyvenime; mes neįtarinėjame kito žmogaus ir neieškome priekabių. Mūsų neerzina kaimynas, jei ką nors daro savaip... Bet naudodamiesi laisve, mes nepažeidinėjame įstatymų. Mes mokame gerbti valdžią ir įstatymus ir niekada neužmirštame, kad turime ginti skriaudžiamą žmogų. Be to, mes mokame laikytis tų nerašytų įstatymų, kurių pažeidimą jaučiame esant gėdingą...

Mūsų miesto vartai atviri; mes niekada neuždarome jų svetimšaliui... Mes galime gyventi, nevaržydami savo laisvės, bet visada pasirengę pasitikti pavojų... Mes mėgstame grožį, bet vengiame įmantrumo, ir nors laviname protą, bet tai nesilpnina mūsų valios... Neturto mes nelaikome gėdingu; bet manome, kad gėdinga nedėti pastangų jo išvengti. Atėnų piliečiai užsiiminėja savo reikalais, bet nevengia ir valstybės reikalų... Žmogaus, kuris abejingas valstybės reikalams, mes nesmerkiame, bet laikome jį nenaudingu; *ir nors nedaugelis gali imtis politikos, visi galime apie ją spręsti.* Mes nemanome, kad atviras aptarimas gali pakenkti valstybės reikalams. Priešingai, manome, kad galime veikti išmintingai, tik iš pradžių gerai viską apsvarstę... Mes tikime, kad laimė atsiranda iš laisvės, o laisvė – iš drąsos, ir mes nevengiame karo pavojų... Štai kodėl aš tvirtinu, kad Atėnai yra Heladės mokykla ir kad

kiekvienas mūsų miesto pilietis gali išaugti visapusiškas, pasirengęs netikėtumams ir tvirtos dvasios“[31].

Šie žodžiai – ne tik Atėnų pašlovinimas; jie išreiškia tikrąją Didžiosios kartos dvasią. Jie išreiškia politinę programą egalitaristo, individualisto ir demokrato, gerai suprantančio, kad demokratijos esmė – ne vien beprasmiškas principas „Valdyti turi liaudis“, bet kad ji turi būti grindžiama tikėjimu protu bei humanizmu. Tuo pat metu šie žodžiai išreiškia tikrą patriotizmą, visai pamatuotą pasididžiavimą tuo miestu, kuris siekė tapti pavyzdiniu, kuris tapo ne tik Heladės, bet, kaip žinoma, visos žmonijos mokykla ir praėjusiems, ir dar ateisiantiems tūkstantmečiams.

Periklio kalba yra ne tik programa. Kartu tai gynimas ir net puolimas. Kaip minėjome, ją galima skaityti kaip tiesioginę Platono kritiką. Neabejoju, kad ji buvo nukreipta ne tik prieš sustingusią Spartos gentinę santvarką, bet ir prieš savojo miesto totalitarinius „lizdus“, prieš sąjūdį, kovojusį už protėvių valstybę, t. y. prieš Atėnuose veikusią „Lakonijos draugų draugiją“ (taip šiuos žmones 1902 m. pavadino Gomperzas[32]). Ši kalba yra pats ankstyviausias[33], bet kartu gal ir pats įspūdingiausias išpuolis prieš tokios rūšies sąjūdžius. Didžiulę jos reikšmę suvokė Platonas, po pusės amžiaus sukarikatūrinęs Periklio kalbą tuose *Valstybės*[34] puslapiuose, kur jis puola demokratiją, taip pat ir atviroje parodijoje, dialoge, pavadintame *Meneksenas arba laidotuvių kalba*[35]. Na, o Lakonijos draugai, kuriuos puolė Periklis, atsilygino jam daug anksčiau už Platoną. Praėjus tik penkeriems ar šešeriems metams po to, kai Periklis pasakė šią kalbą, nežinomas autorius (galimas daiktas, Kritijas), dabar paprastai vadinamas Senuoju Oligarchu, paskelbė pamfletą apie *Atėnų santvarką*[36]. Šis talentingas pamfletas, seniausias išlikęs traktatas, kuriame dėstoma politikos teorija, kartu yra, galimas daiktas, pats seniausias paminklas, įamžinantis žmonijos išdavystę, padarytą jos intelektualinių vedlių. Tai negailestinga Atėnų kritika, be jokios abejonės, parašyta vieno iš stipriausių šio miesto protų. Svarbiausia šios kritikos idėja, perimta Tukidido ir Platono, – glaudaus ryšio tarp jūrų imperializmo ir demokratijos idėja. Šio pamfleto autorius stengiasi parodyti, kad dviejų pasaulių[37], demokratijos ir oligarchijos pasaulių, konflikte negali būti jokio kompromiso, kad tik žiauriausia prievarta, kraštutinėmis priemonėmis, įskaitant ir išorinių sąjungininkų (spartiečių) intervenciją, galima padaryti galą velniškam laisvės viešpatavimui. Šiam išskirtiniam pamfletui buvo lemta tapti daugybės politinės filosofijos veikalų, iki pat mūsų dienų atvirai ar slapčia, daugiau ar mažiau kartojančių tą pačią temą, pirmtaku. Nenorėdami ir nesugebėdami padėti žmonijai, einan-

čiai sunkiu keliu, vedančiu į nežinomą ateitį, kurią ji turi susikurti pati, kai kurie „šviesuoliai“ bandė sugrąžinti ją atgal, į praeitį. Nesugebėdami tiesti naujų kelių, jie įstengė tapti tik *amžinojo maišto prieš laisvę* vadais. Įtvirtinti savo pranašumą kovojant su lygybe jiems buvo ypač svarbu, nes (Sokrato žodžiais) jie buvo mizantropai ir mizologai – žmonės, nepasižymėję tuo paprastu ir įprastu kilniaširdiškumu, kuris įkvepia tikėjimą žmonėmis, tikėjimą žmogaus protu ir laisve. Kad ir kaip rūsčiai skambėtų šis kaltinimas, deja, man atrodo, kad jis teisingas, jei jį skirsime tiems intelektualiniams maišto prieš laisvę vedliams, kurie pasirodė scenoje po Didžiosios kartos, ypač po Sokrato. Dabar galime jų poziciją įvertinti mūsų istorinės interpretacijos šviesoje.

Mano galva, pačios filosofijos atsiradimą galima aiškinti kaip atsaką į uždaros visuomenės ir jai būdingų magiškųjų tikėjimų žlugimą. Tai pastanga prarastą magiškąjį tikėjimą pakeisti racionaliu tikėjimu; teorijos ir mito tradiciją filosofija pakeičia, įsteigdama naują tradiciją – teorijų ir mitų ardymo ir kritinio jų gvildenimo tradiciją[38]. (Svarbus momentas yra tas, kad filosofijos atsiradimas sutampa su vadinamųjų orfinių sektų plitimu, o šių sektų nariai prarastą vienovės jauseną bandė pakeisti nauja mistine religija.) Pirmieji filosofai, trys didieji jonėnai ir Pitagoras, galimas daiktas, visai nesuprato veiksnių, sukėlusių jų reakciją. Jie buvo socialinės revoliucijos atstovai, o kartu jos nesąmoningi priešininkai. Pats faktas, kad jie steigė mokyklas, sektas ar ordinus, t. y. naujas socialines institucijas, tiksliau pasakius, konkrečias grupes, praktikavusias bendruomeninį gyvenimą ir atlikusias bendruomenės funkcijas, grupes, dažniausiai kuriamas pagal idealios genties provaizdį, įrodo, kad jie buvo visuomeninio gyvenimo reformatoriai ir kad jie bandė patenkinti tam tikras socialines reikmes. Kad jie atsiliepė į šias reikmes ir į savąjį pokyčių jutimą ne pamėgdžiodami Hesiodą, išradusį istoricistinį likimo ir žlugimo mitą[39], o pradėdami kritikos ir diskusijų tradiciją, o kartu su ja ir racionalaus mąstymo meną, yra vienas iš paslaptingiausių mūsiškės civilizacijos ištakų faktų. Tačiau netgi tie racionalistai į gentinės visuomenės vienovės prarastį reagavo daugiau emociškai. Jų protavimas išreiškia netikrumo jausmą, įtampą, susijusią su tais pokyčiais, kurių padarinys yra mūsiškė individualistinė civilizacija. Vienas seniausių posakių, išreiškiančių šią įtampą, priklauso Anaksimandrui[40], antrajam Jonijos filosofui. Individuali egzistencija jam atrodė esanti *hubris,* šventvagiškas neteisingumo aktas, piktybiškas uzurpavimo veiksmas, dėl kurio individai turi kentėti ir atgailauti.

13.-657

Socialinės revoliucijos vyksmą ir klasių kovą pirmasis aiškiai suvokė Herakleitas. Tai, kaip jis sąmoningai apmąstė savąjį nerimo jausmą ir sukūrė pirmąją antidemokratinę ideologiją ir pirmąją istoricistinę kismo bei likimo filosofiją, buvo aptarta šios knygos antrajame skyriuje. Herakleitas buvo pirmasis sąmoningas atviros visuomenės priešas.

Beveik visus šiuos pirmuosius mąstytojus kankino tragiškos ir desperatiškos įtampos jausmas[41]. Vienintelė išimtis, galimas daiktas, yra Ksenofanas[42], vyriškai nešęs savo naštą. Nederėtų jų smerkti už priešiškumą naujiesiems sąjūdžiams taip negailestingai, kaip – iš dalies – galime smerkti jų įpėdinius. Tuo metu naujas atviros visuomenės tikėjimas, tikėjimas žmogumi, egalitariniu teisingumu ir žmogaus protu, atrodo, dar tik buvo pradėjęs formuotis, bet nebuvo išreikštas visai aiškiai.

V

Šiam tikėjimui daugiausiai padarė Sokratas, už jį paaukojęs savo gyvybę. Sokratas nebuvo Atėnų demokratijos vadas, kaip Periklis, arba atviros visuomenės teoretikas, kaip Protagoras. Sokratas pirmiausia buvo Atėnų ir jų demokratinių institucijų kritikas, ir todėl iš pirmo žvilgsnio galėjo pasirodyti panašus į kai kuriuos reakcijos prieš atvirą visuomenę vadus. Tačiau žmogus, kritikuojantis demokratiją ir demokratines institucijas, nebūtinai turi būti jų priešas, nors tiek jo kritikuojami demokratai, tiek totalitaristai, puoselėjantys viltį pasinaudoti kiekviena nesantaika demokratinėje stovykloje, gali nesunkiai laikyti jį būtent priešu. Esama pamatinio skirtumo tarp demokratinės ir totalitarinės kritikos, nukreiptos prieš demokratiją. Sokrato kritika buvo demokratinė ir, tiesą sakant, tokia, kuri palaiko pačios demokratijos gyvybę. (Demokratai, nematantys skirtumo tarp draugiškos ir priešiškos, prieš demokratiją nukreiptos kritikos, patys persiėmę totalitarine dvasia. Žinoma, totalitarizmas negali laikyti draugiška jokios kritikos, nes bet kokia totalitarinio autoritarizmo kritika neišvengiamai nukreipta prieš patį autoritarizmo principą.)

Aš jau minėjau kai kuriuos Sokrato mokymo aspektus: jo intelektualizmą, t. y. jo išpažintą egalitarinę žmogaus proto kaip universalios bendravimo terpės teoriją; jo akcentuojamą intelektualinį sąžiningumą ir savikritiką; jo egalitarinę teisingumo teoriją ir jo doktriną, pagal kurią geriau pačiam būti neteisingumo auka, negu elgtis neteisingai su kitais. Man atrodo, kad kaip tik ši doktrina labiausiai gali mums padėti suprasti jo mokymo esmę, jo individualizmą ir jo tikėjimą individualiu žmogumi kaip tikslu savaime.

Uždara visuomenė, o kartu su ja tikėjimas, kad gentis yra viskas, o individas – niekas, subyrėjo. Individo iniciatyva ir savitaiga tapo faktu. Buvo pradėta orientuotis į žmogų kaip individą, o ne tik kaip į gentinį herojų ir gelbėtoją[43]. Tačiau filosofija, kurios dėmesio centre yra žmogus, prasidėjo tik nuo Protagoro. O tikėjimo, kad mūsų gyvenime nėra nieko svarbesnio už kitą individualų žmogų, raginimo gerbti kitus žmones ir save pradininkas buvo Sokratas.

Burnetas pabrėžė[44], kad kaip tik Sokratas sukūrė *sielos* koncepciją, tą koncepciją, kuri padarė tokią milžinišką įtaką mūsų civilizacijai. Manau, kad Burnetas teisus, tačiau jaučiu, kad šios minties formulavimas, ypač termino „siela" vartojimas nėra visai tikslus; juk Sokratas laikėsi kuo atokiau nuo metafizinių teorijų. Jis orientavosi į moralę, o jo skelbta individualumo (arba, jei patinka, „sielos") teorija, mano galva, yra ne metafizinė, o moralinė doktrina. Remdamasis šia teorija, jis nepailstamai kovojo su savimeile ir pasitenkinimu savimi. Jis reikalavo, kad individualizmas nebūtų tik gentinės visuomenės irimo padarinys, bet kad individas įrodytų, jog yra vertas savo išsilaisvinimo. Štai kodėl jis pabrėžė, kad žmogus nėra tik mėsos gabalas – kūnas. Žmoguje esama kažko daugiau – tai dieviškoji kibirkštis, protas, tiesos ir gerumo meilė, žmoniškumas, grožio ir gėrio meilė. Kaip tik šie dalykai žmogaus gyvenimą daro vertingą. Bet jei aš esu ne tik „kūnas", kas tada aš esu? Pirmiausia tu esi protinga būtybė, atsakė Sokratas. Žmogumi tave daro tavo protas; jis lemia tai, kad esi ne tik geidulių ir norų suma; jis lemia tai, kad esi nepriklausomas individas, ir leidžia tau tarti, kad esi tikslas savaime. Sokrato posakis „Rūpinkitės savo sielomis" pirmiausia yra *intelektualinio* sąžiningumo reikalavimas; o posakį *„Pažink save"* jis vartoja, primindamas mūsų intelektualinį ribotumą.

Sokratas pabrėžė, kad kaip tik šie dalykai yra esmingiausi. O demokratijoje ir demokratijos vaduose jis kritikavo kaip tik šių dalykų stoką ir iškreipimą. Jis pagrįstai kritikavo juos už intelektualinio sąžiningumo stoką ir už jų atsidavimą jėgos politikai[45]. Pabrėždamas politinių problemų žmogiškąją pusę, jis negalėjo rimtai domėtis institucinėmis reformomis. Jį pirmiausia domino tiesioginis, asmeninis atviros visuomenės aspektas. Sokratas klydo, manydamas esąs politikas; jis buvo mokytojas.

Bet jei Sokratas iš esmės buvo atviros visuomenės gynėjas, demokratijos draugas, galima paklausti, kodėl jis susipainiojo su antidemokratais? Juk mes žinome, kad tarp jo draugų buvo ne tik Alkibiadas, kuriam laikui perėjęs į

Spartos pusę, bet ir du Platono dėdės, Kritijas, vėliau tapęs žiauriu Trisdešimties tironų vadu, ir Charmidas, tapęs jo pagalbininku.

Esama kelių atsakymų į šį klausimą. Pirmiausia, Platonas pasakoja, kad Sokratas kritikavo savo meto demokratinius politikus iš dalies siekdamas demaskuoti šių veidmainių demagogų savanaudiškumą ir valdžios troškimą ir ypač kritikavo už tai jaunus aristokratus, apsimetinėjusius demokratais, bet į liaudį žiūrėjusius tik kaip į savo valdžios troškimo patenkinimo įrankį[46]. Tokia veikla, viena vertus, prie Sokrato patraukė bent jau kai kuriuos demokratijos priešus; kita vertus, ši veikla jį suvedė su tokio pat tipo ambicingais aristokratais. Bet yra ir kita pusė. Moralistas ir individualistas Sokratas niekada nebūtų galėjęs tik kritikuoti šių žmonių. Veikiau jie jam būtų tikrai rūpėję, ir jis vargu ar būtų juos atstūmęs, prieš tai rimtai nepabandęs jų atversti į savo tikėjimą. Platono dialoguose esama daug užuominų apie tokias Sokrato pastangas. Turime pagrindo manyti (ir tai trečia aplinkybė), jog Sokratas, mokytojas-politikas, net nusižengdavo savo principams, kad tik patrauktų jaunuolius ir darytų jiems įtaką, ypač kai tikėdavosi, kad juos galima atversti, ir vildavosi, kad kada nors savo mieste jie, galimas daiktas, eis svarbias pareigas. Žinoma, išskirtinis pavyzdys yra Alkibiadas, nuo pat vaikystės laikomas būsimuoju didžiu Atėnų imperijos vadu. Be to, ir Kritijo talentas, ambicijos ir drąsa lėmė tai, kad jis buvo vienas iš nedaugelio Alkibiado varžovų. (Tam tikrą laiką jis bendradarbiavo su Alkibiadu, bet vėliau tapo jo priešu. Visai įmanoma, kad laikinos šių žmonių draugystės priežastis buvo Sokrato įtaka.) Iš to, kas mums žinoma apie paties Platono ankstyvuosius ir vėlesnius politinius siekius, daugiau negu tikėtina, kad jo santykiai su Sokratu buvo panašaus pobūdžio[47]. Nors Sokratas ir buvo vienas iš atviros visuomenės intelektualinių vadų, bet jis nebuvo partinis žmogus. Jis galėjo dirbti su bet kokiais žmonėmis, kad tik jo veikla būtų naudinga miestui. Jei jį sudomindavo daug žadantis jaunuolis, jo negalėjo atstumti to jaunuolio saitai su oligarchine šeima.

Bet kaip tik tokie saitai tapo jo mirties priežastimi. Kai didysis karas buvo pralaimėtas, Sokratas buvo apkaltintas tuo, kad auklėjo žmones, išdavusius demokratiją, sudariusius sąmokslą su priešu ir siekusius Atėnų žlugimo.

Dėl didžiulio Tukidido autoriteto įtakos Peloponeso karo ir Atėnų žlugimo istorija dažnai pasakojama taip, kad Atėnų pralaimėjimas atrodo esąs galutinis demokratinės sistemos silpnumo įrodymas. Tačiau šitoks požiūris yra tendencingas ir vienpusiškas, o gerai žinomi faktai pasakoja visai kitokią

istoriją. Didžiausia atsakomybė už pralaimėtą karą krenta ant išdavikų oligarchų, nuolat sąmokslavusių su Sparta. Žymiausi oligarchai buvo trys buvę Sokrato mokiniai – Alkibiadas, Kritijas ir Charmidas. 404 m. pr. Kr. Atėnams pralaimėjus, Kritijas ir Charmidas tapo Trisdešimties tironų vadais, o tie tironai buvo tik Spartos palaikoma marionečių vyriausybė. Atėnų pralaimėjimas ir Ilgųjų sienų nugriovimas dažnai pateikiamas kaip karo, prasidėjusio 431 m. pr. Kr., galutinis rezultatas. Bet tai visiška netiesa, nes iš tikrųjų demokratai kovojo ir toliau. Iš pradžių septyniasdešimt drąsių vyrų, vadovaujamų Trasibulo ir Anito, parengė Atėnų išvadavimą tuo metu, kai Kritijas mieste masiškai žudė žmones; per aštuonerius jo teroristinio viešpatavimo mėnesius tironai pasmerkė mirčiai „netgi daugiau atėniečių, negu peloponesiečiai užmušė per paskutinįjį karo dešimtmetį“[48]. Bet po aštuonių mėnesių (403 m. pr. Kr.) demokratai užpuolė ir nugalėjo Kritiją bei Spartos garnizoną, įsitvirtino Pirėjuje, o abu Platono dėdės žuvo mūšyje. Jų šalininkai oligarchai dar kurį laiką palaikė teroristinį režimą pačiuose Atėnuose, bet jų pajėgos jau buvo pakrikusios ir išsibarsčiusios. Įsitikinę, kad oligarchai valdyti nesugeba, jų globėjai spartiečiai galiausiai juos nušalino ir sudarė sutartį su demokratais. Ši taika Atėnuose atkūrė demokratiją. Taigi demokratinė valdymo forma įrodė savo pranašumą net sunkiausiomis aplinkybėmis, ir net jos priešai įsitikino, kad ji nenugalima. (Po devynerių metų, po mūšio prie Knido, atėniečiai vėl atstatė savo sienas. Demokratijos pralaimėjimas virto pergale.)

Kai tik atkurtoji demokratija normalizavo teisėtvarką[49], Sokratui buvo iškelta byla. Jos prasmė buvo pakankamai akivaizdi; Sokratas buvo kaltinamas tuo, kad prisidėjo prie pavojingiausių valstybės priešų – Alkibiado, Kritijo ir Charmido – auklėjimo. Tam tikri keblumai Sokrato byloje iškilo todėl, kad buvo paskelbta amnestija visiems politiniams nusikaltėliams, padariusiems nusikaltimus iki demokratijos atkūrimo. Todėl kaltintojai negalėjo atvirai nurodyti anų žymių asmenų. Be to, kaltintojai veikiausiai siekė ne nubausti Sokratą už nelaimingus praeities politinius įvykius, kuriais, kaip jiems buvo gerai žinoma, Sokratas visai nesidžiaugė; veikiau jie siekė jam nebeleisti ir toliau užsiimti mokytojavimu, kurį, dėl jo padarinių, jie galėjo traktuoti tik kaip pavojingą valstybei. Dėl šių priežasčių kaltinimas buvo pateiktas miglota ir net beprasmiška forma, girdi, Sokratas tvirkinąs jaunuomenę, esąs nepamaldus ir bandąs valstybėje įvesti naujus religinius kultus. (Du paskutinieji kaltinimai, nors ir nevykusiai, bet aiškiai išreiškė teisingą nuojautą, kad etinėje-politinėje srityje Sokratas buvo revoliucionierius.) Nors dėl

amnestijos „ištvirkusių jaunuolių“ tiesiogiai įvardinti buvo negalima, tačiau kiekvienas, be abejonės, žinojo, kurie žmonės buvo turimi galvoje[50]. Gindamasis teisme, Sokratas primygtinai pabrėžė, kad nepritarė Trisdešimties tironų politikai ir kad iš tikrųjų net rizikavo savo gyvybe, atsisakydamas dalyvauti vienoje iš jų nusikalstamų akcijų. Be to, jis priminė teisėjams, kad tarp artimiausių jo draugų ir ištikimiausių mokinių buvo bent jau vienas karštas demokratas, Chairefontas, kariavęs su Trisdešimties tironų šalininkais (ir, atrodo, žuvęs mūšyje)[51].

Šiuo metu paprastai pripažįstama, jog Anitas, demokratų vadas, pradėjęs teisminį persekiojimą, nenorėjo, kad Sokratas taptų kankiniu. Jis siekė, kad Sokratas būtų ištremtas. Bet šį planą sugriovė pats Sokratas, atsisakęs eiti į kompromisą ir išsižadėti savo principų. Kad jis būtų norėjęs mirti ar kad būtų siekęs kankinio vaidmens, aš netikiu[52]. Jis paprasčiausiai kovojo už tai, kuo tikėjo, ir už visą savo gyvenimo darbą. Jis niekada nesiekė pakenkti demokratijai. Tiesą sakant, jis stengėsi duoti jai taip reikalingą tikėjimą. Tokia ir buvo jo gyvenimo misija. Jis jautė, kad jai iškilo rimta grėsmė. Ankstesnių jo draugų išdavystė jo misiją ir jį patį nušvietė tokia šviesa, kad jam turėjo būti labai skaudu. Galimas daiktas, kad jis net džiaugėsi teismo procesu kaip galimybe įrodyti visišką savo atsidavimą gimtajam miestui.

Savo požiūrį į susidariusią padėtį Sokratas paaiškino kuo smulkiausiai, kai jam buvo duota galimybė pabėgti. Jei jis būtų ja pasinaudojęs ir tapęs tremtiniu, kiekvienas būtų galėjęs jį laikyti demokratijos priešininku. Todėl jis pasiliko ir paaiškino kodėl. Šį paaiškinimą, jo paskutiniosios valios išraišką, galima rasti Platono dialoge *Kritijas*[53]. Paaiškinimas labai paprastas. Jei pabėgsiu, sako Sokratas, pažeisiu valstybės įstatymus. Toks poelgis supriešins mane su įstatymais ir įrodys mano nelojalumą. Jis padarys žalą valstybei. Tik jei pasiliksiu, niekas neabejos mano ištikimybe valstybei, jos demokratiniams įstatymams, ir aš įrodysiu, kad niekada nebuvau jos priešas. Negali būti geresnio mano lojalumo įrodymo kaip mano pasirengimas mirti už ją. Sokrato mirtis yra kuo tikriausias jo nuoširdumo įrodymas. Jam nuolat buvo būdingas bebaimiškumas, paprastumas, kuklumas, pusiausvyros jausmas, humoras. „Man rodosi, kad ir aš panašiai esu miestui dievo duotas, – sako jis *Apologijoje,* – kad žadindamas, ragindamas ir bardamas kiekvieną jūsų kiaurą dieną nesustočiau. Nepigiai atsiras kitas toks, atėniečiai, bet jei manimi patikėsite, nepanorėsite atsikratyti.

Galimas daiktas, kad jūs pykstate, kaip žmonės, žadinami iš miego, ir, patikėję Anitu, pulsite mane ir lengva širdimi nužudysite, kad paskui likusį gyvenimo laiką galėtumėt ramiai sau miegoti, jei tik dievas, pagailėjęs jūsų, vėl neatsiųs jums kito žadintojo."[54] Sokratas parodė, kad žmogus gali mirti ne tik nusilenkdamas likimui, dėl šlovės ar kitokių panašių dalykų, bet ir dėl kritinės minties laisvės ir savigarbos, neturinčios nieko bendro nei su pasipūtimu, nei su sentimentalumu.

V I

Sokratas turėjo tik *vieną* savęs vertą sekėją, savo seną draugą Antisteną, paskutinį iš Didžiosios kartos. Genialiausias Sokrato mokinys Platonas netrukus įrodė esąs pats neištikimiausias. Jis išdavė Sokratą, kaip jau buvo padarę jo dėdės, kurie Sokratą ne tik išdavė, bet bandė jį įtraukti į jų vykdomą terorą, tik jiems nepavyko, nes Sokratas pasipriešino. Platonas pabandė pasitelkti Sokratą, imdamasis didingo uždavinio sukurti sustingdytos visuomenės teoriją, ir tai padaryti jam nebuvo sunku, nes Sokratas jau buvo miręs.

Žinoma, aš jaučiu, kad šitoks teiginys pasirodys pernelyg šiurkštus net tiems, kurie Platoną vertina kritiškai[55]. Bet jei į *Apologiją* ir *Kritoną* žiūrėsime kaip į Sokrato paskutinės valios pareiškimą ir jei šiuos jo senatvės testamentus palyginsime su kitu, Platono testamentu, *Įstatymais,* tada kitaip spręsti bus nelengva. Sokratas buvo nuteistas, bet teismo proceso iniciatoriai nesiekė jo mirties. Platono *Įstatymai* kompensuoja šitokio siekio stoką. Šiame dialoge jis šaltakraujiškai ir rūpestingai išskleidžia inkvizicijos teoriją. Laisvas mąstymas, politinių institucijų kritika, naujų idėjų perteikimas jaunuomenei, pastangos diegti naujus religinius kultus ir net reikšti naujas nuomones šiame dialoge vertinama kaip sunkūs nusikaltimai. Platono valstybėje Sokratui niekada nebūtų buvusi duota galimybė gintis viešai, ir jis tikrai būtų buvęs perduotas slaptajai Naktinei tarybai, kad toji išgydytų jo „sergančią" sielą, o galiausiai paskirtų jai bausmę.

Aš negaliu suabejoti nei Platono išdavystės faktu, nei tuo, kad Sokratui skirtas svarbiausio *Valstybės* protagonisto vaidmuo buvo pats sėkmingiausias bandymas jį patraukti savo pusėn. Kitas klausimas, ar Platonas tai padarė sąmoningai.

Kad suprastume Platoną, turime apžvelgti visą tuometinę situaciją. Po Peloponeso karo civilizacijos įtampa buvo jaučiama ypač stipriai. Senosios oligarchinės viltys buvo dar gyvos, o Atėnų pralaimėjimas jas net sustiprino. Klasių kova vyko ir toliau. Tačiau Kritijo pastangos nuversti demokratiją ir

įgyvendinti Senojo Oligarcho programą buvo nesėkmingos, nepaisant palankių aplinkybių, kurias sudarė didelė pergalingosios Spartos parama. Platonas jautė, kad reikia visiškai atnaujinti tą programą. Trisdešimt tironų pralaimėjo savąją jėgos politiką pirmiausia todėl, kad įžeidė piliečių teisingumo jausmą. Pralaimėjimas didžia dalimi buvo moralinis pralaimėjimas. Didžiosios kartos tikėjimas įrodė savo galią. Trisdešimt tironų negalėjo pasiūlyti nieko panašaus; jie buvo moraliniai nihilistai. Platonas jautė, kad Senojo Oligarcho programa negali būti atgaivinta, jei nebus pagrįsta kitokiu tikėjimu – įsitikinimu, kuris iš naujo įtvirtintų gentines vertybes, jas priešindamas atviros visuomenės tikybai. *Žmones reikėjo įtikinti, kad teisingumas yra nelygybė,* ir kad gentis, kolektyvas yra aukštesnis už individą[56]. Bet kadangi Sokrato tikėjimas buvo pernelyg stiprus, kad jį būtų buvę galima pulti atvirai, Platonui teko jį pertvarkyti į tikėjimą uždara visuomene. Tai buvo sunku, bet įmanoma. Argi Sokratą nužudė ne demokratai? Ar demokratija neprarado bet kokios teisės jį savintis? Ar Sokratas anoniminės daugumos ir jos vadų nuolat nekritikavo už išminties stoką? Negana to, Platonui nebuvo sunku perinterpretuoti Sokratą taip, tarsi jis siūlęs įvesti „šviesuolių“, išsimokslinusių filosofų valdžią. Platono įsitikinimas, kad tokia interpretacija yra teisinga, labai sustiprėjo, kai jis sužinojo, kad tokios idėjos buvo senųjų pitagorininkų pažiūrų dalis, o labiausiai jo įsitikinimą sustiprino tai, kad panašias idėjas jis aptiko Archito Tarentiečio, išminčiaus, o kartu didžio ir sėkmės lydimo politiko mokyme. Jis juto, kad kaip tik čia glūdi mįslės įminimas. Argi ne pats Sokratas skatino savo mokinius dalyvauti politikoje? Ar tai nereiškia, jog jis norėjo, kad valdytų apsišvietę žmonės, išminčiai? Koks didžiulis skirtumas tarp valdančiosios Atėnų tamsuomenės šiurkštumo ir Archito orumo! Žinoma, Sokratas, pats niekada nesiūlęs valstybinės santvarkos problemos sprendimo, bus turėjęs galvoje pitagorizmą.

Šitaip Platonas galėjo prieiti mintį, kad paties įtakingiausio Didžiosios kartos atstovo mokymui palaipsniui galima suteikti naują prasmę ir įtikinti save, kad priešininkas, kurio didžiulės intelektualinės galios jis niekada nebūtų išdrįsęs pulti tiesiogiai, iš tikrųjų buvo sąjungininkas. Man atrodo, kad kaip tik taip galima paprasčiausiai paaiškinti tą faktą, kad Platono dialoguose Sokratas išlieka svarbiausiuoju protagonistu net tada, kai pats Platonas nuo Sokrato idėjų taip nutolo, kad jau net nebegalėjo apgaudinėti savęs ir manyti, kad vis dar yra ištikimas savo mokytojui[57]. Tačiau tai dar ne visa istorija. Mano galva, sielos gelmėse jis jautė, kad Sokrato mokymas labai skyrėsi nuo

to, ką Platonas pateikdavo savo raštuose, ir kad jis išduoda Sokratą. Be to, aš manau, kad nuolatinės Platono pastangos priversti Sokratą keisti savo pažiūras kartu yra Platono pastangos nuraminti savo nešvarią sąžinę. Vis iš naujo stengdamasis įrodyti, kad jo mokymas yra tik loginis tikrosios Sokrato doktrinos išvystymas, jis bandė save įtikinti, kad nėra išdavikas.

Man atrodo, kad, skaitydami Platoną, nuolat jaučiame vidinį konfliktą, tikrai titanišką kovą, vykusią Platono galvoje. Net jo „subtilus susilaikymas, savosios asmenybės nuslopinimas“[58], ar veikiau pastangos ją nuslopinti – juk visiškai nesunku skaityti tarp eilučių – yra šios vidinės kovos išraiška. Be to, aš esu įsitikinęs, kad Platono įtakingumą iš dalies galima paaiškinti žavesiu, sukeliamu šio dviejų pasaulių konflikto, vykstančio vienoje sieloje, šios kovos, kurios galingą poveikį Platonui galima justi po tuo subtilaus susilaikymo apdangalu. Ši kova mus jaudina, nes ji vis dar vyksta mumyse. Platonas buvo savo laiko kūdikis, bet tas laikas yra ir mūsų laikas. (Neturime užmiršti, kad galų gale po vergijos panaikinimo Jungtinėse Valstijose praėjo tik šimtmetis, o po baudžiavos panaikinimo Centrinėje Europoje – net mažiau). Niekur kitur ši vidinė kova neatsiskleidžia aiškiau kaip Platono sielos teorijoje. Tas faktas, kad, ilgėdamasis vieningumo ir harmonijos, sielos sąrangą Platonas prilygino į klases suskilusios visuomenės[59] sąrangai, rodo, kokios didelės buvo jo kančios.

Didžiausią Platono vidinį konfliktą nulemia stiprus įspūdis, kurį jam padarė Sokrato pavyzdys, bet jo oligarchinės simpatijos netgi labai sėkmingai priešinosi šiam įspūdžiui. Racionalaus protavimo srityje kovojama humanistinius Sokrato argumentus nukreipiant prieš juos pačius. Ankstyviausių šitokio mąstymo stiliaus pavyzdžių, atrodo, galima rasti *Eutifrone*[60]. Aš neketinu būti panašus į Eutifroną, tikina save Platonas; niekada nesiryžčiau kaltinti savo tėvo, savo šlovingų protėvių dėl to, kad jie nusižengė įstatymui ir humanistinei moralei, kuri niekuo ne geresnė už minios dievobaimingumą. Net jei jie atimdavo iš žmogaus gyvybę, galiausiai tai buvo tik jiems priklausiusių vergų gyvybė, o vergai ne ką geresni už nusikaltėlius; ir ne mano reikalas juos teisti. Argi Sokratas nemokė, kaip sunku suprasti, kas teisinga ar neteisinga, dievobaiminga ar nedievobaiminga? Ir argi jo paties nepersekiojo vadinamieji humanistai už nedievobaimingumą? Man atrodo, kad Platono vidinės kovos pėdsakų galima rasti beveik kiekvienoje jo raštų vietoje, kai tik jis pradeda pulti humanistines idėjas, ypač *Valstybėje*. Jo išsisukinėjimai, niekinamas tonas, būdingas egalitarinės teisingumo teorijos kritikai, jo dvejonių

persmelkta melo apologijos pratarmė, pateikta prieš išdėstant rasizmo teoriją ir prieš apibrėžiant teisingumą, – visa tai minėta ankstesniuose skyriuose. Bet, galimas daiktas, pačią aiškiausią vidinio konflikto išraišką galima rasti *Meneksene,* tame pašaipiame atsakyme į Periklio pasakytą laidotuvių kalbą. Man atrodo, kad kaip tik čia Platonas visiškai išsiduoda. Nepaisant pastangų paslėpti savo jausmus už ironijos ir paniekos, jis negali neparodyti, kokį didžiulį įspūdį jam padarė Periklio įsitikinimai. Štai kaip Platonas priverčia „Sokratą" pašaipiai nupasakoti įspūdį, kurį jam padarė Periklio kalba: „Pakilus jausmas buvo apėmęs mane daugiau nei tris dienas, ir tik ketvirtą ar penktą dieną, ir ne be pastangų, aš atsipeikėjau ir pradėjau jausti žemę po kojomis"[61]. Ar galima abejoti, kad šitaip Platonas išsiduoda, kokį didelį įspūdį jam darė atviros visuomenės įsitikinimai ir kaip sunkiai jam teko atsipeikėti ir pajusti žemę po kojomis, t. y. suvokti, kad toji žemė yra atviros visuomenės priešų stovykla.

VII

Aš manau, kad šioje kovoje atsiradęs stipriausias Platono argumentas buvo nuoširdus: laikydamiesi humanistinių įsitikinimų, samprotavo jis, mes turime būti pasirengę padėti savo kaimynams. Žmonėms labai reikia paramos, jie nelaimingi, jie sunkiai dirba, juos kamuoja nerimas ir netikrumo jausmas. Kai viskas teka, gyvenime nebelieka nei tikrumo, nei saugumo[62]. Aš pasirengęs jiems padėti. Bet aš negaliu padaryti juos laimingus, nesismelkdamas į blogio šaknis.

Ir jis surado tas blogio šaknis. Tai „žmogaus nuopuolis" ir uždaros visuomenės suirimas. Šis atradimas įtikino jį, kad Senasis Oligarchas ir jo šalininkai, teikdami pirmenybę Spartos, o ne Atėnų gyvenimo būdui ir mėgdžiodami spartietišką permainų sustabdymo programą, buvo visiškai teisūs. Bet jie sustojo pusiaukelėje; jų analizė nebuvo pakankamai nuodugni. Jie nesuprato arba nepaisė to fakto, kad net Spartoje esama žlugimo ženklų, nepaisant jos herojiškų pastangų sustabdyti kiekvieną permainą, kad net Sparta nebuvo pakankamai ryžtinga, dėdama pastangas kontroliuoti veisimą, reikalingą tam, kad būtų pašalintos Nuopuolio priežastys – viešpataujančios rasės skaičiaus ir kokybės „neatitikimai" bei „nukrypimai"[63]. (Platonas suprato, kad gyventojų skaičiaus didėjimas yra viena iš Nuopuolio priežasčių.) Vadinasi, Senasis Oligarchas ir jo šalininkai, būdami paviršutiniški, manė, kad padedami tironijos, panašios į Trisdešimties tironų valdžią, jie sugebės sugrąžinti senus

gerus laikus. Bet Platonas žvelgė giliau. Didysis sociologas aiškiai matė, kad šias tironijas palaikė modernioji revoliucinė dvasia, ir kad savo ruožtu jos tą dvasią žadino; kad joms teko nusileisti egalitariniams liaudies troškimams; ir kad, tiesą sakant, joms teko svarbus vaidmuo sužlugdant gentinę visuomenę. Platonas nekentė tironijos. Tik neapykanta gali įkvėpti tokį įžvalgumą, kokiu pasižymi garsusis Platono pasakojimas apie tironiją. Tik nuoširdus tironijos priešas gali pasakyti, jog tironai turi „kurstyti vieną karą po kito, kad liaudžiai reikėtų vado“, gelbėtojo ištikus didžiam pavojui. Platonas primygtinai pabrėžė, kad tironija, kaip ir kokia nors iš egzistuojančių oligarchijų, nėra jokia išeitis. Nors jis reikalavo, kad kiekvienas žmogus būtų savo vietoje, priespaudos nelaikė tikslu savaime. Galutinis tikslas – sugrįžti į gamtą, visiškai nuvalyti drobę.

Skirtumą tarp Platono teorijos ir Senojo Oligarcho ar Trisdešimties tironų teorijos nulėmė Didžiosios kartos įtaka. Individualizmas, egalitarizmas, tikėjimas protu ir laisvės meilė buvo nauji, galingi ir, atviros visuomenės priešų požiūriu, pavojingi jausmai, su kuriais reikėjo kovoti. Platonas pats jautė jų įtaką ir kovojo su jais savo sieloje. Jo atsakymas Didžiajai kartai kainavo jam išties labai daug. Tai buvo pastanga uždaryti jau atsivėrusias duris ir sustabdyti visuomenės raidą nepaprastai įžvalgios, turiningos ir patrauklios filosofijos kerais. Politikos srityje jis tik nežymiai papildė senąją oligarchinę programą, kurią jau buvo kritikavęs Periklis[64]. Tačiau jis įminė, gal ir nesąmoningai, didžiąją maišto prieš laisvę paslaptį, mūsų dienomis įvardytą Pareto[65]: *„Pasinaudoti jausmais, o ne švaistyti energiją tuščiai stengiantis juos nuslopinti“*. Užuot demonstravęs savo priešiškumą protui, visus intelektualus jis sužavėjo savo talentu, pataikaudamas jiems ir gundydamas reikalavimu, kad turi valdyti mokslinčiai. Nors iš tikrųjų kritikavo teisingumą, jis įtikino visus padorius žmones, kad yra teisingumo gynėjas. Net pačiam sau jis iki galo neprisipažino, kad kovoja su minties laisve, dėl kurios mirė Sokratas: o padarydamas Sokratą savo herojumi, Platonas įtikino visus kitus, kad ir jis kovoja dėl šios laisvės. Taigi Platonas nesąmoningai tapo pirmuoju iš tų propagandininkų, kurie, dažnai visai nuoširdžiai, kuria manipuliavimo moraliniais, humaniškais jausmais techniką, siekdami antihumaniškų, nemoralių tikslų. Ir jam stulbinančiai pavyko net didžius humanistus įtikinti, kad jo įsitikinimai yra moralūs ir nesavanaudiški[66]. Neabejoju, kad jam pavyko įtikinti net patį save. Savąją neapykantą asmeninei iniciatyvai, savo troškimą sustabdyti permainas jis pavertė meile teisingumui ir nuosaikumui, įgyvendi-

namam dangiškoje valstybėje, kurioje kiekvienas žmogus yra patenkintas ir laimingas ir kurioje šiurkštus pinigų vaikymasis[67] išstumtas taurumo ir draugystės įstatymų. Ši svajonė apie vienovę, grožį ir tobulybę, šis estetizmas, holizmas ir kolektyvizmas yra grupinės gentinės visuomenės dvasios praradimo padarinys, bet kartu ir simptomas[68]. Jis išreiškia jausmus tų žmonių, kurie kenčia dėl civilizacijos įtampos, o kartu aistringai kreipiasi į tuos jausmus. (Dar vienas šios įtampos padarinys yra tas, kad mes vis skausmingiau suvokiame didžiąsias savojo gyvenimo asmenines ir institucines negeroves, kančias, kurių galima išvengti, netektis ir bjaurastis, kurios irgi nėra neišvengiamos, o kartu ir tą faktą, kad mums nėra neįmanoma visa tai pakeisti į gerąją pusę, bet kad tokie pagerinimai juo sunkesni, juo jie svarbesni. Šitoks supratimas padidina asmeninės atsakomybės naštą – kryžių, kurį žmogus neša todėl, kad yra žmogus.)

VIII

Sokratas atsisakė eiti į kompromisą su savo sąžine. Platonas, bekompromisiškai nugramdydamas ant drobės nutapytą paveikslą, buvo priverstas žengti keliu, kur kiekviename žingsnyje jis privalėjo eiti į kompromisus su savo sąžine. Jis buvo priverstas kovoti su laisva mintimi ir ištikimybe tiesai. Jis buvo priverstas ginti melą, politinius stebuklus, tabu tipo prietarus, tiesos slopinimą ir galiausiai žiaurią prievartą. Nepaisydamas Sokrato perspėjimo dėl mizantropijos ir misologijos, jis buvo priverstas nepasitikėti žmogumi ir bijoti laisvo protavimo. Nors ir nekęsdamas tironijos, jis buvo priverstas kreiptis pagalbos į tironą ir ginti pačias tironiškiausias politikos priemones. Jo antihumaniškų tikslų vidinė logika, vidinė valdžios logika lėmė tai, kad jis prieš savo valią pateko į tą pačią padėtį, į kurią anksčiau buvo patekę Trisdešimt tironų, vėliau pateko jo draugas Dionas ir daugelis kitų jo mokinių tironų[69]. Jam nepavyko sustabdyti socialinių permainų. (Tik daug vėliau, tamsiaisiais amžiais, permainos buvo sustabdytos magiškais platoniškojo-aristoteliškojo esencializmo kerais.) Priešingai, savo kerais jis pririšo save prie tų jėgų, kurių kadaise nekentė.

Todėl tai, ko mes turėtume pasimokyti iš Platono, visiškai priešinga tam, ko jis norėjo mus mokyti. Šios pamokos nedera užmiršti. Nors Platono sociologinė diagnozė buvo labai tiksli, jo paties likimas rodo, kad jo pasiūlytas gydymas daug blogesnis negu blogis, kurį jis bandė nugalėti. Politinių permainų sustabdymas nėra tinkamas vaistas; jis gali atnešti tik nelaimę. Mes

jau nebegalime sugrįžti į tariamą uždaros visuomenės nekaltybę ir grožį[70]. Mūsų dangiškoji svajonė negali būti įgyvendinta žemėje. Jei jau pradėjome remtis savo protu ir naudotis savo kritinėmis galiomis, jei išgirdome asmeninės atsakomybės balsą, o kartu su juo jaučiame atsakomybę už paramą pažinimo pažangai, jau nebegalime sugrįžti į valstybę, pagrįstą nesąmoningu ištirpimu gentinėje magijoje. Tiems, kurie valgė nuo pažinimo medžio, rojus prarastas galutinai. Juo labiau stengsimės sugrįžti į herojišką gentinės visuomenės epochą, juo greičiau ateisime prie Inkvizicijos, Slaptosios policijos ir romantizuoto gangsterizmo. Pradėję proto ir tiesos nuslopinimu, neišvengiamai baigsime žiauriausiu ir prievartiniu bet kokio žmoniškumo sunaikinimu[71]. *Nebeįmanoma sugrįžti į harmoningą gamtinę būklę. Jei pasuksime atgal, turėsime nueiti visą kelią – turėsime sugrįžti į gyvulinę būklę.*

Tai problema, kuriai turime žvelgti tiesiai į akis, kad ir kaip tai būtų sunku. Jei svajojame sugrįžti į vaikystę, jei jaučiame pagundą pasiremti kitais ir taip tapti laimingi, jei bandome išvengti būtinybės nešti savo kryžių, humaniškumo, proto ir atsakomybės kryžių, jei prarandame drąsą ir palūžtame nuo įtampos, tada turime stengtis sustiprinti save, aiškiai suvokdami paprastą mums duotą pasirinkimo galimybę. Mes galime sugrįžti į gyvulinę būklę. Bet jei trokštame likti žmonėmis, esama tik vieno kelio, ir tai – atviros visuomenės kelias. Mums tenka keliauti į nežinomybę, į netikrumą ir nesaugumą, remiantis tik protu, kuriuo galime planuoti, kiek tai įmanoma, ir saugumą, *ir* laisvę.

PRIEDAI

I. PLATONAS IR GEOMETRIJA

(1957)

Antrajame šios knygos leidime aš gerokai papildžiau 6 skyriaus 9 pastabą (p. 582–588). Šioje pastaboje iškelta hipotezė vėliau buvo išvystyta mano straipsnyje „Filosofinių problemų prigimtis ir mokslinės šaknys" (K. Popper, „The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science" // *British Journal for the Philosophy of Science*, 1952, vol. 3, p. 124 ff; vėliau šis straipsnis buvo išspausdintas mano knygoje *Conjectures and Refutations.*) Šią hipotezę galima suformuluoti taip: 1) kvadratinės šaknies iš dviejų iracionalumo atradimas, lėmęs pitagoriškosios programos, geometriją ir kosmologiją (o, galimas daiktas, ir visą pažinimą) redukavusios į aritmetiką, krachą, graikų matematikoje sukėlė krizę; 2) Eukleido *Pradmenys* yra ne geometrijos vadovėlis, o veikiau paskutinioji platoniškosios mokyklos pastanga šią krizę įveikti, visą matematiką ir kosmologiją pertvarkyti *remiantis geometrija* ir šitaip iracionalumo problemą spręsti sistemiškai, o ne *ad hoc,* kartu apverčiant pitagoriškąją aritmetizavimo programą; 3) kaip tik Platonas pirmas sumanė šią programą, vėliau realizuotą Eukleido; kaip tik Platonas pirmas suvokė pertvarkymo reikmę; kaip tik Platonas geometriją pasirinko kaip naująjį pagrindą, o geometrinį proporcingumo metodą – kaip naująjį metodą; kaip tik jis iškėlė *matematikos* – įskaitant aritmetiką, astronomiją ir kosmologiją – *geometrizavimo* programą; kaip tik jis pirmas pagrindė geometrinį pasaulio vaizdą ir šitaip davė pradžią moderniajam mokslui – Koperniko, Galilei'aus, Keplerio ir Newtono mokslui.

Aš iškėliau mintį, kad garsusis įrašas virš įėjimo į Platono Akademiją (žr. p. 582) buvo užuomina apie šią geometrizavimo programą. (Kad juo buvo siekiama paskelbti *pitagoriškosios programos apvertimą,* galima spėti iš Archito pažiūrų; A fragmentas, Diels – Kranz.)

Paskutinės p. 583 pastraipos viduryje aš tvirtinau, kad „Platonas *vienas pirmųjų sukūrė specifinį geometrinį metodą,* siekdamas išgelbėti tai, ką dar buvo galima išgelbėti, žlugus pitagorizmui“; šį spėjimą apibūdinau kaip „labai nepatikimą istorinę hipotezę“. Aš nebemanau, kad ši hipotezė būtų tokia neįtikima. Priešingai, dabar aš jaučiu, kad, iš naujo perskaičius Platoną, Aristotelį, Eukleidą ir Proklą šios hipotezės šviesoje, atsirastų tiek ją patvirtinančių duomenų, kiek pageidautina. Be patikimų duomenų, kuriais remiamasi cituotoje pastraipoje, dabar aš norėčiau atkreipti dėmesį į tai, kad *Gorgijuje* (451 a/b; c; 453 e) „lyginio“ ir „nelyginio“ skaičiaus aptarimas priskiriamas aritmetikos sričiai, taigi aritmetika aiškiai tapatinama su pitagoriškąja skaičių teorija, tuo tarpu geometras apibūdinamas kaip žmogus, naudojantis proporcijų metodą (465 b/c). Negana to, kitoje *Gorgijo* pastraipoje (508 a) Platonas ne tik kalba apie geometrinę lygybę (žr. 8 skyriaus 48 pastabą), bet netiesiogiai remiasi principu, kurį vėliau visiškai aiškiai suformuluoja *Timajuje:* kad kosmoso tvarka yra *geometrinė tvarka.* Beje, iš *Gorgijo* paaiškėja dar ir tai, kad žodžio *alogos* Platonas nesieja su iracionaliaisiais skaičiais, nes 465 a pastraipoje sakoma, jog netgi technika ar menas neturi būti *alogos,* o tokiam mokslui kaip geometrija tai turi galioti a *fortiori.* Mano galva, *alogos* paprasčiausiai galima versti žodžiu „alogiškas“. (žr. taip pat *Gorgijas* 496 a/b ir 522 e.) Šis momentas svarbus anksčiau (p. 583) minėto Demokrito veikalo pavadinimo interpretacijai.

Mano straipsnyje „The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science“ esama ir daugiau minčių apie Platono atliktą *aritmetikos* ir bendrosios kosmologijos *geometrizavimą* (pitagoriškosios programos apvertimą) ir jo formų teoriją.*

Kadangi šis „Priedas“ pirmą kartą buvo paskelbtas 1957 m., trečiajame šios knygos leidime aš beveik atsitiktinai suradau tam tikrą įdomų anksčiau suformuluotos istorinės hipotezės patvirtinimą (žr. šio „Priedo“ pirmosios pastraipos (2) punktą). Tai viena Eukleido *Pradmenų* pirmosios knygos Proklo komentarų pastraipa (ed. Friedlein, 1873, Prologus ii, p. 71, 2–5), iš kurios tampa aišku, kad egzistavo tradicija, pagal kurią Eukleido pradmenys buvo traktuojami kaip Platono kosmologija, t. y. kaip *Timajo* problematikos išvystymas.

* Papildyta 1961 m.

II. *TEAITETO* DATAVIMAS

(1961)

8 skyriaus 50 (6) pastaboje užsimenama, kad *Teaitetas,* galimas daiktas (priešingai paplitusiai nuomonei), ankstesnis dialogas už *Valstybę.* Šią idėją iškėlė dabar jau miręs dr. Robertas Eisleris, kalbėdamasis su manimi šiek tiek prieš savo mirtį 1949 m. Tačiau kadangi jis pasakė man apie savo spėjimą tik tai, kad jis iš dalies grindžiamas *Teaiteto* 174 e, f pastraipa – lemtinga pastraipa, kurią priskirti laikui, vėlesniam už *Valstybės* parašymo laiką, man būtų keblu, nes toks datavimas veikiausiai prieštarautų mano teorijai, – aš jaučiau, jog šis spėjimas nepakankamai pagrįstas ir jog jis pernelyg proginis, kad aš galėčiau atsakomybę už jį viešai priskirti dr. R. Eisleriui.

Tačiau nuo to laiko aš suradau nemažai savo argumentų, pagrindžiančių ankstesnį *Teaiteto* datavimą, ir todėl dabar norėčiau viešai pripažinti, kad dr. Eisleris pirmasis iškėlė tokią hipotezę.

Kadangi Eva Sachs (žr. Eva Sachs, *Socrates,* 5, 1917, 531 f.) nustatė, kad *Teaiteto* prologas, tuo pavidalu, kokiu jis žinomas mums, buvo parašytas po 369 m. pr. Kr., tai hipotezė apie sokratišką dialogo kilmę ir jo ankstesnę parašymo datą implikuoja kitą hipotezę – hipotezę apie mūsų jau nepasiekusią ankstesnę dialogo versiją, kurią Platonas pertvarkė po Teaiteto mirties. Šią hipotezę savarankiškai iškėlė keletas tyrinėtojų dar prieš atrandant papirusą (ed. Diels, *Berlin, Klassikerhefte,* 2, 1905), kuriame yra *Teaiteto komentarų* dalis ir nuorodos į dvi skirtingas šio dialogo versijas. Toliau pateikti argumentai, galimas daiktas, patvirtina abi hipotezes.

1. Atrodo, kad kai kuriuose Aristotelio tekstuose užsimenama apie *Teaitetą:* jie labai gerai atitinka *Teaiteto* tekstą ir tuo pat metu juose sakoma, kad juose išreikštos idėjos priklauso ne Platonui, o veikiau Sokratui. Tekstai, kuriuos turiu galvoje, Sokratui priskiria *indukcijos* atradimą (*Metafizika,* 1078 b 17–33; plg. 987 b 1 ir 1086 b 3), o tai, aš manau, yra užuomina apie Sokrato *majeutiką* (detaliai išvystytą *Teaitete*), metodą, padedantį mokiniui suvokti tikrąją dalyko esmę iš jo proto pašalinant neteisingus prietarus; ir antra, Sokratui priskiriama pozicija, keletą kartų ir pabrėžtinai išreikšta *Teaitete:* „Sokratas keldavo klausimus, bet neatsakydavo į juos, nes pripažindavo, kad nežino atsakymų" (Aristotelis, *Apie sofistų paneigimus,* 183 b 7). (Ki-

tame kontekste šie tekstai aptariami mano paskaitoje *On the Sources of Knowledge and of Ignorance, Proceedings of the British Academy,* 46, 1960 (žr. ypač p. 50), kuri buvo išleista atskirai (Oxford University Press) ir dabar paskelbta mano knygoje *Conjectures and Refutations.)*

2. *Teaiteto* pabaiga stulbinančiai neįtikima, nors atrodo, kad ji buvo sumanyta kaip tik tokia iš pat pradžių. (Tiesą sakant, bandymas išspręsti pažinimo problemą, kurio, atrodo, imamasi šiame gražiame dialoge, visiškai nepavyko.) Bet, kaip žinoma, tokios pat neįtikimos pabaigos būdingos daugeliui ankstyvųjų dialogų.

3. „Pažink save" šiame dialoge traktuojamas kaip ir *Sokrato apologijoje* – t. y. kaip „Žinok, kaip nedaug žinai". Dialogo pabaigoje Sokratas sako: „Dabar, Teaitetai... būsi ne toks smarkus ir atlaidesnis savo draugams, nes būsi išmintingas ir nebemanysi, kad žinai tai, ko iš tikrųjų nežinai. Juk mano menas *[majeutika]* gali duoti tik tiek; be to, aš nežinau nieko apie tuos dalykus, kuriuos žino kiti..." (*Teaitetas,* 210 c).

4. Tai, kad mums žinomas dialogo tekstas yra antroji, Platono pataisyta, versija, atrodo labai tikėtina, ypač turint omenyje tą faktą, kad šio dialogo įvadas (142 a ir iki 143 c pabaigos), kuris galėjo būti pridurtas kaip atminas didžio žmogaus garbei, faktiškai prieštarauja tam fragmentui, kuris, galimas daiktas, išliko taisant šio dialogo pirmąją versiją; turiu galvoje *Teaiteto* pabaigą, kur, kaip ir keliuose kituose ankstyvuosiuose dialoguose, užsimenama apie būsimą Sokrato teismą. Prieštaravimas akivaizdus todėl, kad Eukleidas, įvade pasirodantis personažas, pasakojantis, kaip buvo parašytas dialogas, sako (142 c/d, 143 a), kad, dažnai viešėdamas Atėnuose (kur atvykdavo veikiausiai iš Megaros), kiekviena proga stengdavosi pasitikrinti savo užrašus, kalbėdamasis su Sokratu, ir tai šį, tai tą *pataisyti.* Apie tai pasakojama taip, kad tampa visiškai aišku, jog pats pokalbis turėjo įvykti bent jau keletą mėnesių prieš Sokrato teismą ir mirtį; tačiau tai nesiderina su dialogo pabaiga. (Literatūroje man neteko rasti užuominų apie šį faktą, bet man sunku įsivaizduoti, kad šis faktas nebuvo aptartas kokio nors Platono filosofijos tyrinėtojo.) Galima net spėti, kad užuomina apie „pataisas" (143 a) ir daug ginčų sukėlęs „naujojo stiliaus" aprašymas (žr., pavyzdžiui: C. Ritter, *Plato,* vol. 1, 1910, p. 220 f) buvo įterpti norint paaiškinti kai kuriuos pataisyto varianto nukrypimus nuo pradinės versijos. (Tada *pataisytąją* versiją būtų galima nukelti net po *Sofisto.*)

14-657

III. ATSAKYMAS Į KRITIKĄ

(1961)

Buvau paprašytas ką nors atsakyti šios knygos pirmojo tomo kritikams. Bet prieš imdamasis šio darbo, norėčiau dar kartą padėkoti visiems tiems, kurių kritinės pastabos vienaip ar kitaip padėjo man patobulinti šią knygą.

Kai dėl kitų mano kritikų, su kurių atsiliepimais man teko susipažinti, tai nesu linkęs jiems atsakinėti labai išsamiai. Dabar suprantu, kad kritikuodamas Platoną įžeidžiau ir supykinau daugelį Platono gerbėjų, ir turiu už tai atsiprašyti. Ir vis dėlto kai kurių žmonių reakcijos aršumas mane nustebino.

Mano galva, dauguma Platono gynėjų nepaiso faktų, kurių, kaip man atrodo, niekaip negalima paneigti. Tai galima tvirtinti netgi apie geriausią veikalą: tai monumentali profesoriaus Ronaldo B. Levinsono knyga (645 puslapiai smulkiai atspausdinto teksto) *Ginant Platoną* (Ronald B. Lewinson, *In Defence of Plato,* Cambridge, 1953).

Mėgindamas atsakyti profesoriui Levinsonui, norėčiau išskirti du labai nevienodos svarbos uždavinius. Ne toks svarbus uždavinys – apsiginti nuo daugybės kaltinimų – bus gvildenamas iš pradžių (A skyriuje), kad gvildendamas svarbesnį uždavinį – atsakydamas į profesoriaus Levinsono argumentus Platono naudai (B skyriuje) – jo neužtemdyčiau, gindamas save.

A

Pamatęs profesoriaus Levinsono nutapytą savo portretą, aš pradėjau abejoti savo paties nupieštu Platono portretu. Juk jei iš dar gyvo autoriaus knygos galima susidaryti tokį iškreiptą jo doktrinų ir idėjų vaizdą, ar apskritai galima tikėtis nupiešti kažką panašaus į tikrą portretą tokio autoriaus, kuris gyveno beveik prieš dvidešimt keturis šimtmečius?

Ką gi man daryti, kad nebūčiau sutapatintas su profesoriaus Levinsono nupiešto portreto tariamu originalu? Galiu padaryti tik vieną dalyką – parodyti, kad bent jau kai kurie neteisingi Platono tekstų vertimai, klaidingi aiškinimai ir iškraipymai, kuriuos man priskiria profesorius Levinsonas, tikrovėje neegzistuoja. Netgi tai aš galiu padaryti tik panagrinėdamas du ar tris būdingiausius pavyzdžius, parinktus kaip papuola iš šimtų kitų pavyzdžių, nes tokių kaltinimų profesoriaus Levinsono knygoje, atrodo, daugiau negu puslapių. Todėl man belieka įrodyti, kad bent jau patys sunkiausi man metami kaltinimai neturi pagrindo.

Man būtų geriausia tai padaryti, neišprovokuojant kaltinimų iš oponento pusės dėl neteisingo citavimo ir t. t., bet kadangi paaiškėjo, kad tai padaryti neįmanoma, aš norėčiau pasakyti visai aiškiai, kad, mano galva, profesorius Levinsonas, kaip ir kiti Platono gerbėjai, mano knygą veikiausiai palaikė ne tik įžeidžiančia, bet ir beveik šventvagiška. O kadangi aš pats ir esu tas šventvagis, man nederėtų skųstis dėl kartaus pasmerkimo.

Taigi peržvelkime keletą atitinkamų vietų.

Profesorius Levinsonas apie mane rašo (p. 273, 72 pastaba) štai ką: „Su Kritiju Popperis pasielgė lygiai taip pat, kaip ir su kitais, kuriems jis nejaučia simpatijų – jis perdėtai jį apjuodino. Juk nors jo cituojamos eilės religiją parodo kaip pramaną, tačiau šis pramanas turi tarnauti bendram visuomenės gėriui, o ne paties gudraus jos sumanytojo egoistiniams interesams."

Na, jei šitie žodžiai nėra beprasmiški, jie turėtų reikšti štai ką: sakiniais, pacituotais profesoriaus Levinsono (t. y. 179 A ir 140 A arba 183–184 E ir 142–143 E* puslapiuose) aš tvirtinau, ar bent jau leidau suprasti, kad mano cituotos Kritijo eilės pateikia religiją ne tik kaip pramaną, bet ir kaip pramaną, „kuris turi tarnauti... paties gudraus jos sumanytojo egoistiniams interesams".

Aš nesutinku, kad kada nors tvirtinau ką nors panašaus ar net kad leidau tai suprasti. Priešingai, aš norėjau parodyti, kad „bendras visuomenės gėris" buvo vienas iš tokių klausimų, kurie labiausiai rūpėjo Platonui, ir kad jo pozicija šiuo klausimu „iš esmės sutampa su Kritijo pozicija". Mano kritika pagrįsta argumentais, aiškiai išreikštais 8 skyriaus pradžioje (antrojoje pastraipoje), kur aš rašau: „'Savo valstybės labui'", – sako Platonas. Mes vėl matome, kad pamatinis etinis kriterijus yra kolektyvinės naudos principas".

Aš tvirtinu, jog toks moralinis principas, kuris „bendrą visuomenės gėrį" padaro moraliniu tikslu, nėra pakankamai geras, kad būtų laikomas etikos pagrindu; pavyzdžiui, dėl to, kad jis verčia meluoti – „bendrojo visuomenės gėrio labui" arba „miesto labui". Kitaip tariant, aš stengiuosi parodyti, kad etinis kolektyvizmas yra kenksmingas, kad jis gadina žmones. Tačiau niekur pacituotų Kritijo eilių aš neinterpretuoju taip, kaip tvirtina profesorius Levinsonas. Matyt, aš turėčiau paklausti: „Kas gi ir ką perdėtai juodina?", jeigu nesuprasčiau, kad profesoriaus Levinsono kaltinimus išprovokavo manosios kritikos griežtumas ir todėl tie jo kaltinimai atleistini. Bet tai nereiškia, kad jie teisingi.

* „A" šiuose „Prieduose" žymi amerikietiškus knygos leidimus 1950 ir 1956 m.; „E" žymi angliškus leidimus nuo 1952 m. iki šiol.

O štai antrasis pavyzdys. Profesorius Levinsonas rašo (p. 354 f.): „Vienas iš pačių ekstravagantiškiausių Popperio teiginių toks: girdi, Platonas laikė „palankia aplinkybe“ tai, jog Atėnuose buvo Spartos kariai, pasikviesti tam, kad padėtų išsilaikyti Trisdešimčiai tironų ir jų žiauriam režimui, o pats nejautė nieko kito, išskyrus pritarimą Spartai, uždėjusiai Atėnams savo jungą; mums leidžiama suprasti, kad Platonas buvo pasirengęs dar sykį pasikviesti spartiečius, jeigu jų buvimas būtų padėjęs jam įgyvendinti savąjį neooligarchinės revoliucijos sumanymą. Nesama teksto, kuriuo remdamasis Popperis galėtų pagrįsti tokį kaltinimą; šis kaltinimas kyla tik iš to, kad Platonas vaizduojamas kaip trečioji Popperio sukurtos dvigalvės pabaisos, vadinamos „Senuoju Oligarchu ir Kritiju“, galva. Tai kaltė pagal asociaciją – puikus raganų medžioklės technikos pavyzdys.“

Mano atsakymas būtų toks: jeigu tai yra vienas iš „pačių ekstravagantiškiausių“ mano teiginių, tada aš apskritai nepateikiau jokių ekstravagantiškų teiginių. Juk šitaip aš niekur ir niekada netvirtinau. Negana to, šitoks teiginys apskritai nesiderina su manuoju Platono vaizdiniu, kurį aš bandžiau – matyt, nelabai sėkmingai – išreikšti.

Aš tikrai tikiu, kad dėl savo nepasitikėjimo paprastu žmogumi, dėl savo etinio kolektyvizmo Platonas buvo linkęs pritarti prievartai; bet niekada nesakiau apie Platoną ko nors, kas bent iš tolo primintų tokius tvirtinimus, kuriuos man, gan negrabiai, priskiria profesorius Levinsonas. Todėl nesama teksto, kurį profesorius Levinsonas galėtų pacituoti, pagrįsdamas kaltinimą, esą aš taip tvirtinau: šis kaltinimas kyla tik iš tokio Popperio paveikslo, kur jis pavaizduotas kaip trečioji profesoriaus Levinsono iš Otto Neurath'o ir J. A. Lauwerys sukurtos dvigalvės pabaisos galva; o kai dėl „kaltės pagal asociaciją“, tai aš galiu tik nurodyti profesoriaus Levinsono knygos 441 puslapį, kur sakoma, kas jam „padeda atsakyti į šį klausimą“, – klausimą apie „šališkai nuteikiančią priežastį, nuolat verčiančią Popperį imtis tokių piktų pramanų“, – tai panašumas tarp manęs ir „vyresniojo Popperio tėvynainio, jau mirusio austrų filosofo ir sociologo Otto Neurath'o“. (Iš tikrųjų nei Neurath'as, nei aš nejautėme jokios simpatijos vienas kito filosofijai, ir tai galima visai aiškiai matyti ir iš paties Neurath'o, ir iš mano raštų; pavyzdžiui, Neurath'as gynė Hegelį ir kritikavo tiek kantizmą, tiek manąją Kanto apologiją. Apie tai, kad Neurath'as kritikavo Platoną, aš pirmą kartą sužinojau, perskaitęs profesoriaus Levinsono knygą, bet ir dabar nesu matęs atitinkamų Neurath'o publikacijų.)

Na, bet grįžkime prie mano tariamojo „ekstravagantiško teiginio“: tai, ką aš iš tikrųjų pasakiau apie Platono jausmus (p. 200, 195 E, 190 A), beveik priešinga tam, ką pasakoja profesorius Levinsonas (p. 354). Aš visai nemanau, kad Spartos karių buvimą Atėnuose Platonas laikė „palankia aplinkybe“ ar kad jis „nejautė nieko kito, išskyrus pritarimą Spartai, uždėjusiai Atėnams savo jungą“. Aš norėjau pasakyti ir pasakiau, kad Trisdešimt tironų pralaimėjo „nepaisant palankių aplinkybių, kurias sudarė didelė pergalingosios Spartos parama“. O be to, aš tvirtinau, kad Trisdešimties tironų žlugimo priežastimi Platonas laikė – kaip ir aš – jų moralinį krachą. Aš rašiau: „Platonas jautė, kad reikia visiškai atnaujinti tą programą. Trisdešimt tironų pralaimėjo savąją jėgos politiką pirmiausia todėl, kad įžeidė piliečių teisingumo jausmą. Pralaimėjimas didžia dalimi buvo moralinis pralaimėjimas“ (p. 200).

Tai viskas, ką pasakiau apie Platono jausmus. (Žodžius „Platonas jautė“ pasakiau du kartus.) Aš tvirtinu, kad Trisdešimties tironų žlugimas privertė Platoną iš dalies pakeisti savo moralines pažiūras – nors tik iš dalies. Bet juk čia nieko nesakoma apie tuos jausmus, kuriuos, pasak profesoriaus Levinsono, aš priskiriu Platonui. Man net į galvą nebūtų šovusi mintis, kad kas nors mano tekstą galėtų suprasti būtent taip.

Aš tikrai Platonui priskiriu tam tikrą simpatiją, kurią jis jautė Trisdešimčiai tironų ir ypač jų prospartiškiems tikslams. Bet visa tai, žinoma, visai kas kita negu „ekstravagantiški tvirtinimai“, kuriuos man priskiria profesorius Levinsonas. Galiu tik pridurti, jog tikrai tvirtinau, kad jis žavėjosi Kritiju, Trisdešimties tironų vadu. Tikrai tvirtinau, kad jis simpatizavo kai kuriems Kritijo tikslams ir pažiūroms. Bet kartu aš pasakiau, kad Trisdešimties tironų oligarchiją jis vertino kaip moralinį pralaimėjimą ir kad tai jį paskatino pakeisti savo kolektyvistinę moralės teoriją.

Taigi mano atsakymas į du profesoriaus Levinsono kaltinimus užėmė beveik tiek pat vietos, kaip ir patys kaltinimai. Tai neišvengiama, todėl man tenka apsiriboti tik dar dviem pavyzdžiais (iš šimtų), susijusiais su mano tariamai neteisingais Platono teksto vertimais.

Pirmasis pavyzdys toks. Profesorius Levinsonas pareiškia, kad aš gadinu ar net iškreipiu Platono tekstą. „Tačiau Popperis, kaip ir anksčiau, versdamas vartoja netinkamą žodį 'deport' (ištremti), užuot vartojęs žodį 'send out' (išsiųsti)“, – rašo profesorius Levinsonas (*op. cit.*, p. 349, 244 pastaba). Tačiau tai paprasčiausia klaida – profesoriaus Levinsono klaida. Jei jis žvilgterėtų į tą pastraipą dar sykį, pamatytų, kad žodį „deport“ aš vartoju ten, kur pats profesorius Levinsonas – tiksliau pasakius, Fowleris – vartoja žodį „ba-

nish“ (ištremti). (Tos pastraipos dalies, kur Fowleris versdamas vartoja žodį „send out“, mano pateikiamoje citatoje nesama; vietoje jos yra daugtaškis.)

Dėl šios klaidos atsitiko taip, kad šiame kontekste profesoriaus Levinsono pastaba „kaip ir anksčiau“ pataiko į dešimtuką. Juk prieš tik ką cituotus žodžius jis rašo apie mane štai ką: „Popperis pagrindžia savąją Platono pastraipos [*Valstybė*, 540 e/541 a] interpretaciją (p. 166 E; 162 A) smulkiais vertimo netikslumais, siekdamas sukelti įspūdį, kad Platono požiūryje esama daug paniekos ir polinkio į prievartą. Štai žodį 'send away' (*apopempō*) jis verčia žodžiais 'expel and deport'...“ (R. Levinson, *op. cit.*, p. 348, note 243). Visų pirma, profesorius Levinsonas čia dar kartą šauna pro šalį (vadinasi, jau antrą kartą iš eilės); juk šioje vietoje Platonas vartoja ne žodį *apopempō*, bet žodį *ekpempō*. Žinoma, skirtumas nedidelis, tačiau kad ir kaip ten būtų, žodyje *ekpempō* esama priešdėlio *ex*, kilusio iš *expel*, ir viena jo reikšmė yra „to drive away“ (išvyti, išsiųsti), o kita „to send away in disgrace“ (gėdingai išvyti) arba, pagal G. Liddello ir R. Scotto žodyną, kuriuo aš naudojausi, „to send away with the collateral notion of disgrace“ („išvyti“ su gėdingumo konotacija). Žodis *ekpempō* yra šiek tiek stipriau išreikšto žodžio *pempo* – „to send off“, „to dispatch“ (išsiųsti, išvyti) – forma. Siejamas su Hadu („išsiųsti į Hadą“), jis „paprastai reiškia: išsiųsti gyvą žmogų į Hadą, t. y. nužudyti“. (Aš cituoju Liddello ir Scotto žodyną. Mūsų dienomis kai kas net galėtų „paprastai“ pasakyti: „to dispatch him“ (susidoroti su juo, jį pribaigti). Su šia reikšme glaudžiai susijusi ta reikšmė, kurią šis žodis turi Platono *Puotoje*, Faidro pasakojime (179 e) – o kaip tik šią pastraipą nurodo profesorius Levinsonas (p. 348) – apie dievus, kurie gelbėdami ir pagerbdami Achilą už jo šaunumą ir meilę Patroklui „išsiuntė jį į Palaimintųjų salas“, tuo tarpu Homeras jį pasiuntė į Hadą.) Beveik akivaizdu, kad nė vieno vertimo – „expel“ ar „deport“ – mokslinė kritika nepagrįsta. Tuo tarpu profesorių Levinsoną, cituojantį mane, esą aš rašąs „expel and deport“, kritikuoti galima, nes šių žodžių šitaip aš nevartoju. (Jei jis būtų pacitavęs mane „must be expelled... and deported“, jis būtų buvęs tikslus bent jau formaliai. Daugtaškis šioje vietoje žymi tam tikrą niuansą, nes posakis „expel and deport“ *galėjo* reikšti pastangą perdėti, vieną posakį „sustiprinant“ kitu. Taigi šis mažas netikslumas lyg ir sustiprina mano tariamą piktadarybę – man priskiriamą ketinimą pagrįsti šios Platono pastraipos interpretaciją smulkiais vertimo netikslumais.)

Šiaip ar taip, šis atvejis nieko nereiškia. Tikrai, pažvelkime į šio fragmento angliškąjį P. Shorey'aus vertimą. (P. Shorey'aus autoritetą visai pagrįstai pripažįsta profesorius Levinsonas.) „All inhabitants above the age of ten, – verčia Shorey, – they [the 'philosophers' who have become 'masters of the state'] will send out into the fields, and they will take over the children, remove them from the manners and habits of their parents, and bring them up in their own customs and laws which will be such as we have described." Ar šis vertimas savo turiniu tiksliai nesutampa su tuo, ką sakiau aš (nors, galimas daiktas, ir ne taip aiškiai kaip p. 172 (166 E; 162 A)? Juk kas pamanys, kad „išsiųsti visus <...> gyventojus, sulaukusius daugiau negu dešimties metų amžiaus", reiškia ką nors kita, o ne prievartinį išvarymą ir deportavimą? Argi tada, kai būtų „išsiunčiami", jie nuolankiai išeitų, palikdami savo vaikus, jei jiems negrasintų ir jų nepriverstų tai daryti „filosofai", tapę „valstybės valdovais"? (Savo spėjimą (p. 349), kad jie išsiunčiami „į... savo kaimo valdas, už miesto ribų", profesorius Levinsonas gana ironiškai pagrindžia nuorodomis į *Puotą,* 179 e, ir „Palaimintųjų salas", t. y. vietą, kur Achilą nusiuntė dievai, tiksliau pasakius, Apolono ir Pario strėlė. Būtų buvę geriau remtis *Gorgiju,* 526 c.)

Visi šie klausimai suponuoja tam tikrą svarbų principą. Turiu galvoje principą, pagal kurį *nesama tokio dalyko kaip pažodinis vertimas;* visi vertimai yra interpretacijos; ir mes visada turime imti domėn kontekstą ir net panašias pastraipas.

Kad tos pastraipos, apie kurias aš kalbėjau p. 172 (166 E; 162 A), kartu su tik ką cituota pastraipa gali būti interpretuojamos kaip tik taip, patvirtina paties P. Shorey'aus išnašos. Štai jis nurodo tą pastraipą, kurią aš pavadinau „drobės nuvalymu", ir pastraipą apie „žudymą ir trėmimą" iš *Politiko,* 293 c-e. „Ar jie valdytų remdamiesi įstatymu, ar be įstatymo, paklusnius ar nepaklusnius valdinius; ... ar jie valdytų valstybę jos labui, žudydami ar išvarydami [arba, kaip verčia profesorius Levinsonas, sekdamas Fowleriu, 'by killing or banishing' (žudydami ar ištremdami); žr. aukščiau] kai kuriuos jos piliečius... šitokią valstybės santvarką reikia pavadinti pačia teisingiausia". (Žr. mano tekstą p. 172 (166 E; 162 A).)

Profesorius Levinsonas šią vietą cituoja (*op. cit.,* p. 349) išsamiau negu aš. *Tačiau jis necituoja tos jos dalies, nuo kurios prasideda mano citata:* „Ar jie valdytų remdamiesi įstatymu, ar be įstatymo..." Ši detalė įdomi, nes parodo profesoriaus Levinsono norą minėtą pastraipą pateikti kaip beveik nekaltą dalyką. Pacitavęs šią pastraipą, profesorius Levinsonas tuojau pat sako:

„Šio suformuluoto principo [aš nematau čia jokio 'principo', gal tik išskyrus tokį: viskas leista, jeigu tai daroma *valstybės labui*] sąžininga interpretacija reikalauja bent jau trumpai apžvelgti bendrą šio dialogo planą". Skaitydami šią Platono tikslų ir ketinimų „trumpą apžvalgą", mes sužinome (ne iš Platono teksto citatų), kad: „Kiti tradiciniai ir šiuo metu pripažįstami kriterijai, pavyzdžiui, ar valdoma turi būti ... *atsižvelgiant į valdinių norą ar nenorą, remiantis ar nesiremiant įstatymu,* atmetami kaip nesusiję su gvildenama tema arba neesmingi". Profesoriaus Levinsono žodžiai, kuriuos aš išskyriau kursyvu, kaip matome, beveik sutampa su mano citatos iš aptariamos Platono *Politiko* pastraipos pradžia (necituojama profesoriaus Levinsono). Tačiau dabar ši pradžia pasirodo visai nekaltu pavidalu: valdovai jau nebeturi žudyti ir tremti *„remdamiesi įstatymu ar be įstatymo",* kaip rašiau aš; o profesoriaus Levinsono skaitytojams susidaro įspūdis, kad šis klausimas čia paprasčiausiai atmetamas kaip nesvarbus – kaip *„nesusiję s"* su gvildenama problema.

Tačiau Platono skaitytojams ir net jo dialogo dalyviams susidaro kitoks įspūdis. Net „Sokratas jaunesnysis", kaip tik prieš šią pastraipą (po mano pacituotos pastraipos pradžios) įsiterpiantis į dialogą vienu šūktelėjimu „Puiku!", apstulbsta dėl siūlomų bausmių neteisėtumo, nes tuojau pat po to, kai paskelbiamas principas „Žudyk ir tremk" (galiausiai gal tai iš tikrųjų „principas"), jis sako: „Apie visa kita, atrodo, tu kalbėjai protingai; o kad *valdyti* [ir, suprantama, imtis tokių žiaurių priemonių] *reikia be įstatymų,* sutikti sunku" (Fowlerio vertimas, ir, žinoma, mano kursyvas).

Mano galva, ši pastaba rodo, kad mano citatos pradžia – „remdamiesi įstatymu ar *be įstatymo*" – Platono tikrai suvokiama kaip jo principo „Žudyk ir tremk" dalis; kad, pradėdamas citatą kaip tik taip, aš buvau teisus; ir kad profesorius Levinsonas paprasčiausiai klysta, tvirtindamas, jog žodžiai „remiantis ar nesiremiant įstatymu" čia turėtų reikšti tik štai ką: tai klausimas, kuris „atmetamas kaip nesusijęs" su svarstomos problemos esme.

Interpretuodamas šią pastraipą apie „žudymą ir trėmimą", profesorius Levinsonas aiškiai jaučiasi labai suglumęs. Tačiau šio savo gerai apgalvoto bandymo apginti Platoną, jo siūlomas politines priemones lyginant su dabartinėmis, pabaigoje profesorius Levinsonas komentuoja minėtą pastraipą štai kaip: „Šiame kontekste platoniškasis valdovas, akivaizdžiai pasirengęs žudyti, tremti ir pavergti tuo atveju, kai mes nuteistume kalėti arba skirtume psichiatrinį gydymą, dėl savo kruvinos aureolės praranda labai daug".

Aš nė kiek neabejoju, kad profesorius Levinsonas yra nuoširdus humanistas – demokratas ir liberalas. Tačiau argi nebaugu matyti, kad nuoširdus

humanistas, bet kuria kaina norintis apginti Platoną, mūsų (nors ir labai netobulą) penitenciarinę sistemą ir mūsų (tokias pat netobulas) socialines tarnybas linkęs lyginti su atviru *neteisėtu* piliečių žudymu, trėmimu (ir pavergimu), kurio „tikras valstybininkas“ – geras ir išmintingas žmogus – imasi „valstybės labui“? Ar tai nėra bauginantis pavyzdys, kaip Platono kerai veikia daugelį jo skaitytojų ir koks pavojingas yra platonizmas?

Panašių dalykų – ir visi jie persipynę su kaltinimais veikiau tik įsivaizduojamam Popperiui – tiek daug, kad aš negaliu imtis jų nagrinėti. Bet norėčiau pasakyti, kad profesoriaus Levinsono knygą vertinu ne tik kaip labai nuoširdų bandymą apginti Platoną, bet ir kaip bandymą į Platoną pažvelgti naujai. Ir nors man pavyko aptikti tik vieną ištrauką – beje, visai nesvarbią, – mane įtikinusią, kad *toje vietoje* Platono tekstą (nors ne jo prasmę) aš interpretavau pernelyg laisvai, nenorėčiau sudaryti įspūdžio, kad profesoriaus Levinsono knyga nėra labai gera ir įdomi, ypač jei nepaisytume visų tų vietų, kur cituojamas, arba (kaip parodžiau) cituojamas ne visai tiksliai, o dažnai visiškai neteisingai suprantamas, „Popper“.

Tačiau esama klausimo, kuris daug svarbesnis už visas tas asmeninio pobūdžio problemas: ar profesoriui Levinsonui pavyko apginti Platoną?

B

Aš suprantu, kad, susidūrus su eiline mano knygos kritika iš Platono gynėjų pusės, geriausia nepaisyti smulkmenų ir iškart ieškoti atsakymų į tokius penkis esminius klausimus:

1. Kaip galima paneigti mano teiginį, kad *Valstybėje* ir *Įstatymuose* pasmerkiamas *Sokrato apologijoje* pavaizduotas Sokratas (kaip pabrėžiama 10 skyriaus VI poskyrio antrojoje pastraipoje)? Kaip aiškinama pastabose (10 skyriaus 55 pastaboje), šią mintį faktiškai išreiškė Grote’as, o A. Tayloras jai pritarė. Jei ji teisinga – o aš manau, kad ji yra kaip tik tokia, – tada ji paremia ir mano teiginį, apie kurį kalbama (2) punkte.

2. Kaip galima paneigti mano teiginį, kad antihumaniškų ir antiliberalių Platono pažiūrų, atrodo, negalima paaiškinti tuo, kad, girdi, jis nežinojo geresnių idėjų ar kad tai epochai jos buvo *palyginti* liberalios ir humaniškos?

3. Kaip galima paneigti mano teiginį, kad Platonas (pavyzdžiui, *Valstybėje*, pastraipoje apie drobės nuvalymą, ir *Įstatymuose*, pastraipoje apie „žudy-

mą ir trėmimą") skatina savuosius valdovus „valstybės labui" naudotis negailestinga prievarta?

4. Kaip galima paneigti mano teiginį, kad Platonas savo valdovams suteikia privilegiją ir juos įpareigoja meluoti ir apgaudinėti valstybės labui, ypač ryšium su rasės veisimu; ir kad jis yra vienas iš rasizmo pradininkų?

5. Ką mano kritikai kalba, atsakydami į mano cituojamą teiginį iš *Įstatymų*, panaudotą kaip skyriaus „Platono kerai" motto (ir, kaip sakoma „Pastabų" pradžioje, p. 521, „nuodugniai aptariamą 6 skyriaus 33 ir 34 pastabose")?

Dažnai sakau savo studentams, kad visa tai, ką esu pasakęs apie Platoną, neišvengiamai yra tik interpretacija, ir kad nenustebčiau, jeigu pats Platonas (jei kada sutikčiau jo šešėlį) dideliam mano džiaugsmui pasakytų, kad supratau jį neteisingai. Bet paprastai aš dar priduriu, kad jam būtų nelengva paneigti daug jo pasakytų dalykų.

Turėdami galvoje minėtus penkis punktus, iškelkime tokį klausimą: ar profesoriui Levinsonui pavyko apginti Platoną bent vienu iš penkių klausimų?

Esu įsitikinęs, kad ne.

1. Kai dėl pirmojo klausimo, prašau kiekvieną abejojantį įdėmiai perskaityti *Įstatymų* X knygos tekstą, kur pateikiama paskutinioji Svetimšalio atėniečio kalba (nuo 907 d iki, tarkime, 909 d). Šioje vietoje aptariama įstatymų leidyba, susijusi su tokiu nusikaltimu, dėl kurio buvo teisiamas Sokratas. Aš tvirtinu, kad nors Sokratas turėjo išeitį (dauguma mano kritikų remdamiesi *Sokrato apologija* mano, kad jei Sokratas būtų sutikęs būti ištremtas, jis, galimas daiktas, būtų išvengęs mirties), Platono *Įstatymai* jai užkerta visus kelius. Aš pateiksiu ištraukas iš šios labai ilgos kalbos (tai P. Bury'o vertimas į anglų kalbą, atrodo, priimtinas profesoriui Levinsonui). Iš pradžių apibūdinęs savo „nusikaltėlius" (t. y. nusikaltusius „bedievyste" arba „ateizmo liga" – žr. P. Bury'o vertimo 908 c), Svetimšalis atėnietis pirmiausia aptaria „tuos, kurie visiškai neigia dievų egzistavimą, bet iš prigimties pasižymi teisingu charakteriu... ir... dėl bjaurėjimosi neteisingumu nelinkę elgtis neteisingai" (908 b–c; tai beveik Sokrato portretas, žinoma, nupieštas nesąmoningai, išskyrus tą svarbų niuansą, kad Sokratas veikiausiai nebuvo ateistas, nors ir buvo kaltinamas bedievyste ir neištikimybe miesto dievams.) Apie tokius žmones Platonas sako štai ką: „Šiuos nusikaltėlius... nepasižyminčius blogais polinkiais ir blogu charakteriu, teisėjas, remdamasis įstatymu, turi uždaryti į pataisos namus ne mažiau kaip penkeriems metams, ir per visą tą laiką nė

vienas pilietis neturi teisės jų matyti, išskyrus Naktinės tarybos narius, kurie gali su jais kalbėtis [aš verščiau „jais rūpintis"] ir juos įtikinėti dėl jų sielos išgelbėjimo". Taigi „gerieji" bedieviai uždaromi į kalėjimą mažiausiai penkeriems metams, o jų likimą palengvina tik Naktinės tarybos narių „dėmesys" jų pasiklydusioms sieloms. „O kai baigsis jų įkalinimo laikas, tas iš jų, kuris pasirodys esąs pasitaisęs, galės gyventi su kitais protingais žmonėmis, o jei nepasitaisys ir vėl bus kaltinamas panašiais dalykais, turės būti nubaustas mirtimi."

Aš nieko nebeturiu pridurti.

2. Antrasis klausimas, galimas daiktas, yra pats svarbiausias profesoriaus Levinsono požiūriu, nes jis išreiškia vieną svarbiausių jo priekaištų man; jo nuomone, aš klystu, tvirtindamas, kad tarp tų, kuriuos pavadinau „Didžiąja karta", būta humanistų, didesnių už Platoną.

Štai jis tvirtina, kad mano nupieštas Sokrato, kaip visai kitokio negu Platonas žmogaus, portretas yra visiškai neteisingas.

Na, šiai problemai – Sokrato problemai – aš paskyriau labai ilgą išnašą (10 skyriaus 56 pastabą), tiesą sakant, visą esė, ir nematau jokios priežasties keisti požiūrį į ją. Bet dabar norėčiau pasakyti, kad, keldamas šią istorinio pobūdžio *Sokrato problemą,* aš susilaukiau paramos iš tokio puikaus Platono žinovo kaip Richardas Robinsonas. Ši parama yra juo reikšmingesnė, nes Robinsonas mane labai griežtai (ir, galimas daiktas, teisingai) kritikuoja už manosios Platono kritikos toną. Nė vienas, perskaitęs jo parašytą mano knygos apžvalgą (R. Robinson // *Philosophical Review,* 60, 1951), negalės jam prikišti per didelio palankumo man. Profesorius Levinsonas (*op. cit.,* p. 20) pritariamai cituoja Richardo Robinsono žodžius apie mano „aistrą smerkti" Platoną. Bet nors profesorius Levinsonas (išnašoje, p. 20) pažymi, kad Richardas Robinsonas „savo didelėje *Atviros visuomenės* recenzijoje gyrių suplaka su pasmerkimu", ir nors (kitoje išnašoje, p. 61), jis visai teisingai vadina Robinsoną autoritetu klausimais, susijusiais su „platoniškosios logikos vystymusi, pradedant jos sokratiškosiomis ištakomis ir baigiant brandžiuoju laikotarpiu", jis niekur nepasako savo skaitytojams, kad Robinsonas pritaria ne tik svarbiausiems mano iškeltiems kaltinimams Platonui, bet ir mano pasiūlytam *Sokrato problemos* sprendimui. (Beje, Robinsonas sutinka, kad (5) punkte mano paminėta citata yra teisinga; žr. toliau.)

Kadangi, kaip matėme, Richardas Robinsonas „gyrių suplaka su pasmerkimu", kai kurie jo skaitytojai (trokštantys rasti pagrindą „aistrai smerkti" mane), galimas daiktas, neatkreipė dėmesio į vienos šioje apžvalgoje esan-

čios ryškios pastraipos paskutiniu sakiniu išreikštą netikėtą pagyrimą (R. Robinson, *op. cit.,* p. 494):

„Dr. Popperis mano, kad Platonas iškreipė Sokrato mokymą... Platonas, jo požiūriu, politikoje atstovauja labai žalingai tendencijai, tuo tarpu Sokratas – labai gerai tendencijai. Sokratas numirė už teisę laisvai kalbėtis su jaunuoliais, o *Valstybėje* Platonas priverčia jį žiūrėti į jaunuolius iš aukšto ir su nepasitikėjimu. Sokratas numirė už tiesą ir laisvą žodį, o *Valstybėje* „Sokratas" gina melą. Sokratas pasižymėjo intelektualiniu kuklumu, o *Valstybėje* jis padaromas dogmatiku. Sokratas buvo individualistas, o *Valstybėje* jis pasirodo kaip kraštutinis kolektyvistas. Ir taip toliau.

Kokiais duomenimis remiasi dr. Popperis, liudydamas tikrojo Sokrato pažiūras? Jie paimti tik iš paties Platono, iš ankstyvųjų dialogų ir pirmiausia iš *Sokrato apologijos.* Taigi šviesos angelas, kurį jis priešina demonui Platonui, mums pažįstamas tik iš paties demono pasakojimo! Ar tai absurdiška?

Mano galva, tai ne absurdiška, o visai teisinga."

Ši ištrauka rodo, kad bent jau vienas mokslininkas, Platono tyrinėtojas, kurio autoritetą pripažįsta profesorius Levinsonas, mano, kad mano požiūris į *Sokrato problemą* nėra absurdiškas. Tačiau netgi jei manasis *Sokrato problemos* sprendimas klaidingas, esama daugybės faktų, patvirtinančių, kad anoje epochoje egzistavo humanistinės tendencijos.

Dėl Hipijo kalbos Platono dialoge *Protagoras,* 337 c (žr. šios knygos p. 82; šiuo atveju profesorius Levinsonas, atrodo, neprieštarauja manajam vertimui; žr. *op. cit.,* p. 144) profesorius Levinsonas rašo: „Mes turime pradėti nuo prielaidos, kad šioje vietoje Platonas tiksliai perteikia gerai žinomą Hipijo nuomonę". Šiuo klausimu profesoriaus Levinsono ir mano nuomonės sutampa. Bet mes visiškai skirtingai aiškiname Hipijo kalbos turinį. Šiuo metu mano nuomonė apie šią kalbą yra netgi tvirtesnė negu ta, kurią pateikiau šios knygos tekste. (Beje, neprisimenu, jog kada nors būčiau tvirtinęs, kad esama faktų, liudijančių, jog Hipijas buvo vergovės priešininkas; šiuo klausimu aš sakau, kad „šių žodžių dvasia susijusi su Atėnuose atsiradusiu sąjūdžiu prieš vergovę". Taigi profesoriaus Levinsono tvirtinimai, kad aš nepagrįstai „jį [Hipiją] priskiriu prie vergovės priešininkų", nepamatuoti.)

Hipijo kalbą dabar aš traktuoju kaip humanistinio tikėjimo manifestą (galimas daiktas, pirmąjį), įkvėpusį Šviečiamojo amžiaus ir Prancūzijos revoliucijos idėjas: visi žmonės – broliai; sutartiniai, žmonių sukurti įstatymai ir papročiai skaldo žmones ir yra daugybės nelaimių, kurių galima išvengti, šaltinis; todėl žmonėms nėra neįmanoma pagerinti padėtį keičiant įstatymus –

reformuojant teisę. Šios idėjos įkvėpė ir Kantą. Schilleris sutartinius įstatymus irgi vadina „mada“, kuri griežtai („streng“) – Beethovenas sako: „įžeidžiamai“ („frech“) – skaldo žmoniją.

Kai dėl vergovės, svarbiausias mano teiginys yra toks: *Valstybėje* esama duomenų, rodančių, kad Atėnuose egzistavo tendencijos, kurias galima pavadinti opozicija vergovei. Štai „Sokratas“ *Valstybėje* (563 b) Atėnų demokratiją pajuokiančioje kalboje (kurią aš citavau 4 skyriuje, II, p. 57; p. 43 E; p. 44 A, bet čia pateikiu Shorey’aus vertimą) sako: „And the climax of popular liberty... is attained in such a city when the purchased slaves, male and female, are no less free than the owners who paid for them“.

Shorey’aus knygoje esama daug nuorodų į šią pastraipą (žr. išnašą toliau), bet ji yra iškalbinga pati savaime. Kitoje vietoje (*op. cit.*, p. 176) profesorius Levinsonas apie šią pastraipą sako štai ką: „Tegul tik ką pacituota pastraipa papildys nedidelį Platono socialinių nuodėmių sąrašą“, o kitame puslapyje jis nurodo ją, kalbėdamas apie „kitą platoniškojo *hauteur* (išdidumo) atvejį“. Tačiau tai nėra joks atsakymas į mano teiginį, kad kartu su kita pastraipa iš *Valstybės*, cituojama mano tekste (p. 57; 43 E; 44 A), ši pirmoji pastraipa liudija sąjūdį prieš vergovę. Antroji pastraipa (563 d), Platono veikale einanti tuojau po pirmosios, mano tik ką cituotos pastraipos turinio išsklaidos, angliškame Shorey’aus vertime skamba taip (*Valstybė*, 563 d; pirmoji pastraipa buvo iš *Valstybės*, 563 b): „And do you know that the sum total of all these items... is that they render the souls of the citizens so sensitive that they chafe at the slightest suggestion of servitude [aš verčiau ’slavery’] and will not endure it?“

Kaipgi profesorius Levinsonas elgiasi su šiais duomenimis? Pirmiausia jis atskiria šias dvi pastraipas; pirmąją jis imasi aptarti tik p. 176, taigi gerokai vėliau po to, kai p. 153 jis sumaišo su žemėmis mano pateikiamus duomenis, liudijančius sąjūdžio prieš vergovę buvimo faktą. Tame pačiame p. 153 jis nuprasmina ir antrąją pastraipą, pateikdamas ją kaip groteskiškai netikslų mano vertimą, ir rašo štai ką: „Tačiau visa tai yra klaidinga; nors Platonas vartoja žodį *douleia* (vergovė ar pavergimas), tai yra *tik metaforiška užuomina* apie vergovę įprasta šio žodžio prasme“.

Šie žodžiai gali skambėti įtikinamai tik tada, kai ši pastraipa atskiriama nuo prieš pat ją esančios pastraipos (kurią profesorius Levinsonas tik pamini daugiau negu už dvidešimties puslapių, kur aiškina, kad ji yra Platono *hauteur* išraiška). Tačiau jei šią pastraipą nagrinėjame jos kontekste – susiedami su Platono nusiskundimais dėl palaido vergų (ir net gyvulių) elgesio, – ne-

belieka abejonių, kad, be tos prasmės, kurią šiai pastraipai priskiria profesorius Levinsonas, ji turi ir antrąją prasmę, kylančią iš tiesioginės žodžio *douleia* reikšmės. Juk čia kalbama apie vieną dalyką, kuris ir turimas galvoje: laisvieji, demokratiškai nusiteikę piliečiai nepakenčia vergovės jokiu pavidalu; jie ne tik nelinkę pakęsti jokios priklausomybės (net priklausomybės nuo įstatymų, kaip toliau sako Platonas); ne, jie tapo tokie minkštaširdžiai, kad negali pakęsti net „menkiausios užuominos apie pavergimą" – pavyzdžiui, „pirktinių vergų, vyrų ir moterų" vergovę.

Profesorius Levinsonas (*op. cit.*, p. 153, aptaręs antrąją Platono veikalo pastraipą), klausia: „šių duomenų šviesoje... ką galima sąžiningai pasakyti Popperio argumentacijos naudai...? Paprasčiausias atsakymas toks: 'Nieko', jei tik žodžiai vartojami taip, kad jų reikšmė artima tiesioginei". Tačiau jo paties argumentavimas suponuoja žodžio *douleia* vartoseną tokiame kontekste, kuris aiškiai nurodo vergovę, bet ne tiesiogine prasme, o tik kaip „metaforišką užuominą", kaip truputėlį anksčiau sakė jis pats.*

Nepaisant to, jis kalba apie groteskišką „klaidą", kurią aš padariau, *douleia* versdamas paraidžiui: „Šio neteisingo Platono traktavimo vaisius matome Sherwoodo Andersono pjesės *Basakojis Atėnuose* pratarmėje, kur patiklus dramaturgas, remdamasis Popperiu [p. 24 profesorius Levinsonas tvirtina,

* Papildyta 1965 m. Kad žodis *douleia* minėtoje pastraipoje (*Valstybė*, 563 d) vartojamas tiesiogine prasme (*šalia* perkeltinės prasmės, kurią jai teisingai priskiria profesorius Levinsonas), patvirtina Shorey, didysis Platono šalininkas ir atviras demokratijos priešas, kurį profesorius Levinsonas laiko dideliu Platono tekstų žinovu. (Aš daug kur galiu pritarti Shorey'aus pateiktoms Platono interpretacijoms, nes jis retai kada stengiasi humanizuoti ar liberalizuoti Platono tekstus.) Štai savojo *Valstybės* vertimo (563 d), išnašoje, aiškindamas žodį „pavergimas" (*douleia*), Shorey nurodo dvi lygiagrečias pastraipas: *Gorgijas*, 491 e, ir *Įstatymai*, 890 a. Pirmoji pastraipa angliškame W. R. Lambo vertime (*Plato with an English Translation*. L. – N.Y.; serija „The Loeb Classical Library") skamba taip: „For how can a man be happy if he is a slave to anybody at all?" („Ar gali būti žmogus laimingas, jei jis vergas ir kam nors paklūsta?"). Šiuo atveju frazė „to be a slave" turi, kaip ir *Valstybėje*, ne tik perkeltinę prasmę „to submit oneself" (paklusti), bet ir tiesioginę prasmę („būti vergu"). Tiesą sakant, esmingiausias yra tų dviejų prasmių susiliejimas. Pastraipa iš *Įstatymų* (890 a) (išsami kai kurių Didžiosios kartos sofistų kritika) Bury'o vertime (*Laws* // The Loeb Classical Library, vol. II) skamba taip: „these teachers [who corrupt the young men] attract them towards the life... 'according to nature' which consists in being master over the rest, in reality [*alētheia*], instead of being a slave to others, according to legal convention". Platonas čia aiškiai užsimena apie tuos sofistus (p. 82 (70 E; 70 A) ir 5 skyriaus 13 pastaba), kurie mokė, kad žmonės gali būti vergai ne „iš prigimties" ar „pagal tiesą", o „pagal įteisintą susitarimą" (dėl teisinės fikcijos). Šia nuoroda lemtingąją *Valstybės* pastraipą Shorey bent jau netiesiogiai susieja su klasikine diskusija apie *vergovės teoriją* („vergovė" suvokiama tiesiogine šio žodžio prasme).

kad „Andersono sukurta Platono traktuotė aiškiai rodo, jog autorius įdėmiai ir nuolankiai skaitė Popperį“, bet visai nepagrindžia šio keisto kaltinimo], savo ruožtu papasakoja savo skaitytojams apie šį vergijos paminėjimą ir ryžtingai... tarsi įgaliotas paties Platono, pareiškia, kad atėniečiai... 'reikalavo išlaisvinti visus vergus' ...“

Galimas daiktas, kad ši Maxwello (*ne* Sherwoodo) Andersono pastaba yra perdėjimas. Tačiau kur aš esu ką nors panašaus pasakęs? Ir ko vertas argumentavimas, jeigu reikia perdedant iškreipti oponento pažiūras arba jas juodinti, priskiriant jam [tariamas] kažkokio „patiklaus“ skaitytojo kaltes? (žr., be to, šio tomo „Pastabose“ apie „vergovę“).

3. Nors profesorius Levinsonas prieštarauja mano teiginiui, kad Platonas skatino savo skaitytojus naudotis negailestinga ir neteisėta prievarta, tačiau realiai niekur jo nepaneigia. Tai matyti iš jo aptarimo, skirto *Politike* esančiai „žudymo ir trėmimo“ pastraipai, paminėtai šiame priede, A skyriaus pabaigoje. Jis neigia tik tai, kad kelios kitos *Valstybės* pastraipos – drobės nuvalymo pastraipos – yra panašios, kaip mano Shorey ir aš. Be to, jis bando nuraminti save ir surasti moralinę pusiausvyrą nurodydamas tam tikras dabartinio prievartos taikymo formas. Aš būgštauju, kad ši pusiausvyra bus pažeista, jei jis dar sykį perskaitys minėtą *Politiko* pastraipą (293 c–e) kartu su pradiniais sakiniais, kuriuos aš citavau, o pats profesorius Levinsonas iš pradžių praleido, o paskui nekreipė į juos dėmesio, tarsi jie būtų visai nereikšmingi.

4. Kai dėl Platono rasizmo ir jo rekomendacijų valdovams naudotis melu ir apgaule, prieš diskutuodamas su profesoriumi Levinsonu aš norėčiau priminti savo skaitytojams Kanto posakį (žr. p. 147; 139 E; 137 A), kad nors sentencija „Garbingumas yra geriausia politika“ gali būti abejotina, neabejotina yra kita sentencija – „Garbingumas yra geresnis už bet kokią politiką“.

Nurodydamas mano knygos p. 146 (138 ff. E; 136 ff. A ir ypač p. 157 (150 E; 148 A), profesorius Levinsonas visai teisingai sako (*op. cit.,* p. 434): „Visų pirma turime pripažinti, kad naudojimasis melu tam tikromis aplinkybėmis *Valstybėje propaguojamas* valdymo tikslais...“ Bet juk tai ir yra mano pagrindinė tezė. Ir jokiu būdu negalima leisti, kad šį pripažinimą užgožtų pastangos jo nepaisyti ar sumenkinti jo svarbą, taip pat ir tariamų mano perdėjimų kritika.

Toje pačioje vietoje profesorius Levinsonas pripažįsta: „be abejonės, reikėtų pasitelkti išradingus įtikinėjimus, kad sutuoktiniai keiktų „likimą, o ne

valdovus", kai jiems bus sakoma [žr. p. 158; 150 E; 148 A], jog jų santuoką nulėmė burtai, nors iš tikrųjų jas reguliuotų valdovai eugenikos sumetimais".

Tai buvo mano antroji svarbiausia tezė.

Profesorius Levinsonas tęsia: „Tai vienintelis atvejis, kai Platonas pateisina atvirą praktišką melą, žinoma, vadovaudamasis kilniais tikslais (tik tokiais tikslais Platonas apskritai pateisina panašius dalykus), tačiau tik melą ir nieko kita. Kaip ir Popperis, mes manome, kad šitokia politika nepriimtina. Be to, šitokia ir *kitos į ją panašios melagystės,* kurias galėtų pateisinti *veikiau bendro pobūdžio* Platono *leidimas meluoti,* kaip tik ir duoda pagrindą Popperiui iškelti, pavyzdžiui, tokį kaltinimą, kad Platonas savo mieste siūlo naudotis 'propagandiniu melu'" (*op. cit.*, p. 434–435; kursyvas mano).*

Ar to nepakanka? Jei tarsime, kad kitos mano tezės buvo klaidingos (to aš, žinoma, nepripažįstu), ar visa tai bent jau nepaaiškina mano įtarimo, kad Platonas nedvejodamas būtų toliau naudojęs savo „veikiau bendro pobūdžio" leidimą „naudotis melu", ypač atsižvelgiant į tą faktą, kad jis iš tikrųjų „*propagavo*" „naudojimąsi melu", kaip pripažįsta profesorius Levinsonas?

Negana to, melu čia naudojamasi ryšium su eugenika, ar, tiksliau pasakius, ryšium su *valdovų rasės, sargybinių rasės veisimu.*

Gindamas Platoną nuo mano kaltinimo rasizmu profesorius Levinsonas bando jį (jo labui) lyginti kai kuriais „žymiais" šiuolaikiniais totalitariniais rasistais, kurių vardų savo knygoje aš nenorėjau minėti. (Taip darysiu ir toliau.) Apie šiuos rasistus jis sako, kad jų „veisimo programos" tikslas „pirmiausia buvo *išsaugoti valdovų rasės grynumą* – tikslas, kurio, kaip mes kuo įtikinamiau stengėmės parodyti, nekėlė Platonas" (*op. cit.*, p. 541; kursyvas mano).

Ar iš tikrųjų Platonas nekėlė tokio tikslo? Gal aš neteisingai išverčiau vieną iš svarbiausių *Valstybės* (460 c) pastraipų, kur aptariama eugenika? Mano tekstas toks: „<...> *sargybinių luomas turi būti grynas*", – sako Platonas (pagrįsdamas kūdikių žudymą) ir šiame kontekste pateikia rasistinį argumentą, kad, girdi, mes labai rūpinamės gyvulių veisimu, o nepaisome mūsų rasės veisimo reikmių. Nuo to laiko šis argumentas buvo kartojamas dažnai" (p. 65; 51 E; 52 A; kursyvą pakeičiau).

* Tai jokiu būdu ne vienintelis pavyzdys, ir tai galima matyti iš mano knygos 8 skyriaus. Pavyzdžiui, pastraipa, cituojama tekste, su kuriuo susijusi 2 pastaba (*Valstybė*, 389 b), yra kitas pavyzdys, kitoks negu tas (*Valstybė*, 460 a), kurį turi galvoje profesorius Levinsonas. Yra dar kelios pastraipos. Žr. *Valstybė*, 415 d ir ypač *Timajas*, 18 e. Šios pastraipos įrodo, kad savąją rekomendaciją meluoti Platonas laikė tokia svarbia, jog įtraukė į labai trumpą *Valstybės* perpasakojimą, esantį *Timajuje* (be to, žr. *Įstatymus* nuo 663 d iki 664 b).

Ar mano vertimas netikslus? O gal aš neteisus, tvirtindamas, kad nuo Platono laikų tai buvo svarbiausias rasistų ir valdovų rasės veisėjų argumentas? O gal sargybiniai nėra Platono geriausiojo miesto valdovai?

Kai dėl mano vertimo, jis visai nedaug skiriasi nuo Shorey'aus vertimo; pacituosiu šį vertimą (kursyvas mano) ir prieš jį esančią frazę (apie kūdikių žudymą): „<...> the offspring of the inferior, and any of those of the ofher sort who are born defective, they [the rulers] will properly dispose of in secret, so that no one will know what has become of them. – That is the condition, – he said, – *of preserving the purity of the guardian's breed.*"

Kaip matome, paskutinis Shorey'aus vertimo sakinys akcentuotas šiek tiek silpniau negu mano. Tačiau skirtumas nežymus ir nekeičia teiginio prasmės. Šiaip ar taip, aš laikausi savojo vertimo. Kad ir kokį vertimo variantą mes imtume: „At all events the breed of the guardians must be preserved pure" ar „If at all events [as we agree] the purity of the breed of the guardians must be preserved", išsaugodami Shorey'aus vartojamus žodžius, – jų abiejų prasmė visiškai ta pati kaip ir mano vertimo, pateikto šioje knygoje (p. 65; 51 E; 52 A) ir pakartoto čia.

Todėl aš negaliu suprasti, koks skirtumas tarp profesoriaus Levinsono formuluotės „žymios" totalitaristų „veisimo programos" ir paties Platono pateiktos veisimo tikslų formuluotės. Jei ir esama nežymaus skirtumo, jis nekeičia problemos esmės.

Kai dėl klausimo, ar Platonas leido – kaip išimtį – maišytis savo rasėms (dėl to žemesnės rasės atstovas būtų galėjęs užimti aukštesnę visuomeninę padėtį), nuomonės gali skirtis. Aš ir dabar esu įsitikinęs, kad tai, ką pasakiau, yra tiesa. Bet nemanau, kad kas nors pasikeistų, jei būtų leidžiamos išimtys. (Net tie dabartiniai totalitaristai, apie kuriuos užsimena profesorius Levinsonas, leidžia išimtis.)

5. Aš buvau ne kartą ir labai griežtai kritikuojamas už tai, kad cituoju – veikiau, cituoju netiksliai – tą *Įstatymų* pastraipą, kuri yra vienas iš dviejų pirmo tomo „Platono kerai" epigrafų (kitas, priešingos prasmės epigrafas yra pastraipa iš Periklio kalbos atėniečių karių laidotuvėse). Mano leidėjai amerikiečiai šiuos epigrafus atspausdino ant amerikietiškojo leidimo viršelio; angliškuose leidimuose tokios reklamos nėra. Kaip paprastai atsitinka su viršeliais, leidėjai dėl jų su manimi nesikonsultavo. (Tačiau aš neturiu jokių priekaištų leidėjų amerikiečių pasirinktam variantui: tiesą sakant, kodėl jiems neatspausdinti mano epigrafų – ar kokių nors kitų mano knygos ištraukų – ant viršelių?)

Kad maniškis šios pastraipos vertimas ir aiškinimas buvo teisingas, kaip minėta anksčiau, patvirtino Richardas Robinsonas. Bet kiti mano kritikai nuėjo taip toli, jog net išdrįso manęs klausti, ar tik aš sąmoningai nebandžiau nuslėpti šaltinių, kad skaitytojai negalėtų patikrinti teksto! Ir visa tai buvo daroma, nors aš, mano galva, labiau už daugumą autorių stengiausi, kad skaitytojai turėtų galimybę patikrinti kiekvieną cituojamą arba nurodomą pastraipą. Pavyzdžiui, aš pateikiu informaciją apie savo epigrafus kiekvieno „Pastabų" skyriaus pradžioje, nors apskritai nepriimta komentuoti epigrafų.

Svarbiausias kaltinimas, man keliamas ryšium su šios pastraipos panaudojimu, yra toks: girdi, aš nieko nesakau, ar nepakankamai pabrėžiu, kad joje kalbama apie karo dalykus. Tačiau šiuo klausimu aš turiu paliudijimą mano naudai, kurio autorius yra pats profesorius Levinsonas; jis rašo štai ką (*op. cit.*, p. 531, išnaša; kursyvas mano): „Šią pastraipą cituodamas savo tekste [p. 114; 103 E; 102 A], Popperis, *kaip ir dera, pabrėžia* jos turinio ryšį su karo dalykais".

Taigi į šį kaltinimą atsakyta. Tačiau profesorius Levinsonas tęsia: „<...> bet kartu Popperis tvirtina, kad Platonas mano, jog tų pačių „karinių principų" turi būti laikomasi ir taikos, ir karo metu ir jog jie turi būti taikomi kiekvienai taikingo gyvenimo sričiai, o ne tik karinio rengimo programai. Paskui šią pastraipą jis cituoja klaidingai versdamas ir šitaip užmaskuodamas jos turinio ryšį su kariniais dalykais..." ir t. t.

Taigi pirmiausia esu kaltinamas už tai, kad „kartu tvirtinu", jog Platonas mano, kad šie kariniai principai turi būti taikomi ir karo, ir taikos metu. Tikrai, aš taip pasakiau – cituodamas Platoną: *šitaip tvirtina pats Platonas*. Ar turėčiau tai nutylėti? Angliškajame Bury'o vertime, kurį giria profesorius Levinsonas (nors aš teikiu pirmenybę savajam vertimui ir klausiu savo skaitytojų, ar tarp šių vertimų esama *prasmės* skirtumo, kitokio dalyko negu aiškumo skirtumas), sakoma: „<...> nor should anyone, whether at work or in play, grow habituated in mind to acting alone and on his own initiative, but he should *live always* both in war *and peace*, with his eyes fixed constantly on his commander and following his lead..." (*Laws*, Loeb Library, vol. ii, p. 477; kursyvas mano).

Ir toliau (p. 479): „This task of ruling, and of being ruled by, others must be practised *in peace* from earliest childhood..."

Kai dėl klaidingo vertimo, galiu tik pasakyti, kad iš esmės nėra skirtumo tarp mano ir Bury'o vertimų – išskyrus tai, kad aš išskaidžiau du labai ilgus Platono sakinius, kuriuos tokius, kokie yra originale, skaityti nėra visai leng-

va. Profesorius Levinsonas sako (*op. cit.*, p. 531), kad aš „visiškai neteisėtai pasinaudojau" šia pastraipa; toliau jis tęsia: „Jo [Popperio] žurnalistinis piktnaudžiavimas šios pastraipos ištrauka ant viršelio" [tai leidėjų reklama; žr. anksčiau] „ir jo knygos pirmosios dalies tituliniame puslapyje bus nagrinėjamas mūsų pastaboje, kur pateikiama ir visa pastraipa".

Mano „žurnalistinio piktnaudžiavimo" nagrinėjimas šioje pastaboje – be tam tikrų tariamų mano vertimo „ištaisymų", kurie man nepriimtini – iš esmės yra tas pats kaltinimas: kad aš atspausdinau šią pastraipą ant viršelio ir kitose svarbiose vietose. Profesorius Levinsonas rašo (*op. cit.*, p. 532; kursyvas mano): „Tačiau šią mažytę gudrybę visiškai užgožia tai, ką Popperis su šia pastraipa padarė kitoje vietoje. Savo knygos pirmosios dalies tituliniame puslapyje ir ant viršelio [kas gi ir su kuo elgiasi nesąžiningai?] *jis atspausdino* kruopščiai parinktą šios pastraipos ištrauką, o šalia jos, kaip antitezę, sentenciją iš Periklio pasakytos laidotuvių kalbos... *Tai tas pat, kas šalia atspausdinti politinį idealą ir karinius įsakus skelbiantį tekstą;* tačiau Popperis ne tik nesiteikė paaiškinti skaitytojui apie šios ištraukos ryšį su karo dalykais, bet, klaidingai versdamas, visiškai nutylėjo tas pastraipos dalis, kurios paaiškina šį faktą."

Mano atsakymas bus labai paprastas. (a) Vertimas nėra klaidingas. (b) Aš bandžiau išsamiai parodyti, kad, nepaisant karinio turinio, ši pastraipa – kaip ir Periklio kalbos fragmentas (kuris, beje, irgi siejasi, nors ir mažiau, su karo dalykais) – išreiškia *politinį idealą*, t. y. Platono politinį idealą.

Nematau jokių svarių motyvų, galinčių priversti suabejoti, kad ši pastraipa – kaip ir daug kitų *Įstatymų* pastraipų – išreiškia Platono politinį idealą. Bet nepriklausomai nuo to, ar šis mano įsitikinimas yra teisingas, ar ne, aš tikrai jį pagrindžiau kuo svariausiai (ir profesoriui Levinsonui nepavyko sugriauti šio pagrindimo). O kadangi aš tai padariau ir kadangi profesorius Levinsonas visai neabejoja tuo, kad esu įsitikinęs, jog tai padariau, tai nedera laikyti nei „maža", nei didele „gudrybe" mano noro tą pastraipą laikyti tuo, kas, mano įsitikinimu, ji ir yra, t. y. paties Platono pateiktu jo politinio idealo – totalitarinės ir militaristinės idealios valstybės – apibūdinimu.

Kai dėl mano klaidingų vertimų, apsiribosiu tik vienu, kurį profesorius Levinsonas laiko tokiu svarbiu, kad aptaria jį savo knygos pagrindiniame tekste (o ne išnašose). Jis rašo (*op. cit.*, p. 533): „Toliau prieštaravimai tam, kaip Popperis vartoja žodį „vadas" (*leader*). Platonas vartoja žodį „archōn", juo žymėdamas ir valstybės pareigūnus, ir karo vadus; akivaizdu, kad šiuo

atveju jis turi galvoje kaip tik karo vadus arba atletų varžybų rengėjus (*directors*)."

Akivaizdu, kad atsakyti aš negaliu. (Galbūt verčiant man reikėjo vartoti žodį „director"?) Kiekvienas, dirstelėjęs į graikų kalbos žodyną, gali įsitikinti, kad „archōn" pačia pirmine ir pagrindine prasme tinkamai ir tiksliai perteikiamas anglišku žodžiu „leader" (arba lotynišku žodžiu „dux", arba itališku žodžiu „il duce"). Lidello ir Scotto žodyne šis žodis apibūdinamas kaip iš veiksmažodžio „archō" kilęs dalyvis, kurio pamatinė prasmė, pasak šių autorių, yra tokia: „to be first" (būti pirmam) arba „pagal laiką", arba „pagal vietą ir padėtį erdvėje". Antrajam prasminiam variantui pirmiausia priskiriamos tokios reikšmės: „to lead, rule, govern, command, be leader or commander" (vadovauti, valdyti, viešpatauti, įsakinėti, būti vadu arba viršesniuoju). Atitinkamoje grafoje „archōn" aiškinama: „a ruler, commander, captain" (valdovas, vadas, viršininkas); ir ryšium su Atėnais – „aukščiausieji Atėnų pareigūnai, iš viso devyni". Šito pakanka įrodyti, kad „leader" nėra neteisingas vertinys, nes jis labai gerai tinka tekste. Kad yra kaip tik taip, galima matyti iš Bury'o varianto, kuriame, priminsiu, ši pastraipa išversta štai kaip: „but he should live always, both in war and peace, with his eyes fixed constantly on his *commander* and *following his lead*". Tiesą sakant, žodis „leader" tekste tinka net labai gerai: kaip tik jo bauginantis tinkamumas sukėlė profesoriaus Levinsono protestą. Neįstengdamas pastebėti, kad Platonas yra totalitarinio vadizmo gynėjas, jis mano, kad už pastraipos sukeliamas bauginančias asociacijas reikia smerkti mano „klaidingus vertimus" (p. 531).

Bet aš tvirtinu, kad baugina kaip tik paties Platono tekstas ir Platono mintis. Kaip ir profesorių Levinsoną, mane šokiruoja žodis „leader" ir visa tai, ką jis reiškia. Tačiau jei norime suprasti pasibaisėtinas Platono idealios valstybės implikacijas, šių reikšmių neturime nutylėti. Kaip tik tai aš ir siekiau padaryti kuo geriau.

Visiškai teisinga, kad savo komentaruose aš pabrėžiau tokį faktą: nors ši pastraipa savo turiniu siejasi su karo žygiais, Platono tekstas nepalieka abejonių, kad minėtus principus reikia taikyti visam jo piliečių-kareivių gyvenimui. Nieko nekeičia tas faktas, kad graikų miestų-valstybių pilietis buvo ir turėjo būti kareivis; tai tinka tiek Perikliui ir jo pasakytos laidotuvių kalbos (kritusių karių garbei) metui, tiek Platonui ir tam laikotarpiui, kai buvo parašyti jo *Įstatymai*.

Štai šitą dalyką ir turėjo kuo aiškiau išreikšti mano epigrafai. Todėl iš šios griozdiškos Platono pastraipos teko išimti vieną sakinį, kartu su juo pašalinant (kaip parodyta daugtaškiu) ir kelias nuorodas į karinius dalykus, kurios galėjo užgožti man rūpėjusį svarbiausią dalyką: turiu galvoje tą faktą, kad šią pastraipą galima taikyti *ir karui, ir taikai,* ir kad daugelis platonikų perskaitė ją neteisingai ir dėl jos ilgumo bei neaiškių formuluočių, taip pat ir dėl savo polinkio idealizuoti Platoną neįžiūrėjo jos esmės. Štai kaip yra iš tikrųjų. O tuo tarpu profesorius Levinsonas kaltina mane už tai (*op. cit.,* p. 532), kad aš naudojuosi tokia „taktika", kuri „reikalauja kuo smulkmeniškiausiai tikrinti kiekvieną Popperio cituojamą Platono tekstą", kad „įsitikintum, kaip toli nuo objektyvumo ir sąžiningumo kelio nuklydo Popperis".

Susilaukęs tokių kaltinimų ir įtarimų savo atžvilgiu, aš galiu tik pabandyti save apginti. Bet aš gerai suprantu, kad joks žmogus neturi būti teisėju savo paties byloje. Kaip tik dėl šios priežasties norėčiau pacituoti Richardo Robinsono žodžius (R. Robinson // *Philosphical Review*, vol. 60, 1951, p. 491) apie šią Platono pastraipą ir manąjį jos vertimą. Reikia priminti, kad, recenzuodamas mano knygą, Robinsonas „gyrių suplaka su smerkimu", ir kad smerkimas iš dalies pasireiškia tvirtinimu, jog manieji Platono vertimai yra šališki. Nepaisant to, jis rašo: „Nors jie ir šališki, bet jų jokiu būdu negalima nepaisyti. Jie atkreipia dėmesį į tokius realius ir svarbius Platono mąstymo bruožus, kurie paprastai išleidžiami iš akių. Štai dr. Popperio demonstruojamas pavyzdys – baimę keliantis *Įstatymų* 942 fragmentas, kuriame reikalaujama niekada nieko nesiimti savo iniciatyva, išverstas teisingai. (Galbūt reikėtų pabrėžti, kad Platonas siūlė tai taikyti tik karinei savo piliečių gyvenimo pusei, ir tikrai ši pastraipa prasideda kaip karinės disciplinos instrukcija; bet pastraipos pabaiga rodo, kad Platonas aiškiai siekia jos veikimą išplėsti ir ją taikyti visam gyvenimui; palyginkime: 'O anarchija turi būti pašalinta iš viso visų žmonių gyvenimo'" [*Įstatymai*, 942 d 1].

Jaučiu, kad prie šio Robinsono teiginio nebėra ko pridurti.

Apibendrinkime. Matyt, neverta stengtis atsakyti net į dalį kaltinimų, kuriuos man iškėlė profesorius Levinsonas. Aš pabandžiau atsakyti tik į kelis iš jų, turėdamas galvoje (kiek tai įmanoma), kad už klausimą, kas kam neteisingas, svarbesnis kitas klausimas – ar mano teiginiai, liečiantys Platoną, buvo paneigti, ar ne. Aš pabandžiau pagrįsti savo įsitikinimą, kad jie nebuvo paneigti. Bet pakartosiu, kad nė vienas negali būti teisėjas savo paties byloje: tegul apie tai sprendžia mano skaitytojai.

Tačiau man nesinorėtų užbaigti šios diskusijos dar kartą nepabrėžus savo įsitikinimo, kad Platonas atliko didžiulį intelektualinį žygdarbį. Mano nuomonė, kad jis yra pats didžiausias filosofas, nepasikeitė. Net jo moralinė ir politinė filosofija, kaip intelektualinis laimėjimas, nepranokstama, nors man ji atrodo moraliai atstumianti ir, tiesą sakant, kelianti siaubą. Kai dėl jo fizikinės kosmologijos, mano nuomonė pasikeitė laikotarpiu tarp pirmojo ir antrojo šios knygos leidimo (tiksliau pasakius, tarp pirmojo angliškojo leidimo ir pirmojo amerikietiškojo leidimo), ir aš pamėginau paaiškinti, kodėl šiuo metu laikau jį *geometrinės pasaulio teorijos* pradininku. O šios teorijos reikšmė bėgant amžiams nuolat didėjo. Girti jo literatūrinį talentą, matyt, iš mano pusės būtų pretenzinga. Aš manau, kad mano kritinė analizė parodė, jog kaip tik Platono didybė ypač įpareigoja kovoti su jo moraline ir politine filosofija ir perspėti tuos, kuriuos gali apžavėti jo magiškieji kerai.

I V

(1965)

Trečiojo skyriaus 31 pastaboje paminėjau daug veikalų, kurie, mano nuomone, užbėgo už akių mano požiūriui į Platono politinę koncepciją. Po to, kai buvo parašyta anoji pastaba, aš perskaičiau Dianos Spearman knygą *Šiuolaikinė diktatūra* (*Modern Dictatorship*) – tai didelis smūgis, 1939 m. suduotas susitaikėliams ir diktatoriams. Šios knygos skyriuje „Autokratijos teorija“ esama vienos iš pačių svariausių, įžvalgiausių, kartu ir trumpiausių Platono politinės teorijos apžvalgų.

Antras tomas

PRANAŠŲ METAS: HEGEL, MARX IR JŲ ATŽALOS

Moderniojo pasaulio moralinė schizma, taip tragiškai supriešinanti šviesius žmones, gali būti kildinama iš liberaliojo mokslo nuosmukio.

Walter Lippmann

ORAKULŲ FILOSOFIJOS ATSIRADIMAS

Vienuoliktas skyrius

HEGELIZMAS IR ARISTOTELIS

Aš neturiu tikslo parašyti idėjų istorijos, kur būtų išskleista mus dominanti tema – istoricizmas ir jo ryšys su totalitarizmu. Tikiuosi, skaitytojas prisimena, kas buvo pasakyta anksčiau: šioje knygoje apsiribojama tik keliomis pabiromis pastabomis, galinčiomis nušviesti moderniojo istoricizmo pagrindus. Vargu ar įmanoma papasakoti istoricizmo idėjų istoriją – pavyzdžiui, nuo Platono iki Hegelio ir Marxo – vienoje normalios apimties knygoje. Todėl aš nesirengiu išsamiai aptarinėti Aristotelio idėjų, o apžvelgsiu tik tai, kaip aristoteliškoji Platono esencializmo versija veikė Hegelio, kartu ir Marxo, istoricizmą. Tai, kad apsiribojama tik tomis Aristotelio idėjomis, su kuriomis jau susipažinome kritiškai nagrinėdami didžiojo Aristotelio mokytojo Platono filosofiją, nereiškia – kaip gali atrodyti iš pirmo žvilgsnio, – kad mes daug prarandame. Juk, nepaisant didžiulio mokytumo ir stulbinančios erudicijos, Aristotelis nebuvo labai originalus mąstytojas. Platono idėjų visumą pirmiausia jis papildė tuo, kad jas susistemino ir labai domėjosi empirinėmis, ypač biologijos, problemomis. Žinoma, jis sukūrė logiką, ir už tai, ir už kitus savo atradimus jis visai nusipelno to, ką priskyrė pats sau (traktato „Apie sofistinius paneigimus“ pabaigoje), – mūsų nuoširdaus dėkingumo jam ir atlaidumo už jo klaidas. Tačiau Platono skaitytojams ir gerbėjams šios klaidos labai didelės.

I

Kai kuriuose vėlyvuosiuose Platono veikaluose galima rasti ano meto politinių įvykių – demokratijos įsitvirtinimo Atėnuose – atspindžių. Atrodo, net Platonas pradėjo galvoti, kad vis tiek turi įsitvirtinti kokia nors demokra-

tijos forma. Aristotelio raštuose esama minčių, rodančių, kad dėl to jis jau nebeturėjo dvejonių. Nors ir nebūdamas demokratijos šalininku, jis priima ją kaip neišvengiamą dalyką ir yra pasirengęs eiti į kompromisą su priešu.

Polinkis į kompromisą, jo raštuose keistai susimaišęs su polinkiu ieškoti savo pirmtakų ir amžininkų (pavyzdžiui, Platono) klaidų, yra vienas būdingiausių Aristotelio enciklopedinių veikalų bruožų. Šiuose veikaluose nėra net pėdsako to tragiško ir jaudinančio konflikto, kuris skatino Platono kūrybą. Vietoj platoniškojo įžvalgumo blyksnių mes randame sausą sisteminimą ir daugeliui vėlesnių laikų autorių būdingą polinkį kiekvieną klausimą gvildenti remiantis „nuosaikiu ir apsvarstytu sprendimu“, viskam atiduoti deramą duoklę. Kartais tai pasireiškia ištęstu ir pompastišku tuščiažodžiavimu. Šis erzinantis polinkis, kurį susistemina garsioji Aristotelio „nuosaikumo doktrina“, kartais lemia dirbtinę ir net beprasmišką Platono filosofijos kritiką[1]. Aristotelio neįžvalgumo – šiuo atveju istorinio neįžvalgumo (juk jis buvo ir istorikas) – pavyzdys yra tas faktas, kad su akivaizdžiu demokratijos įsitvirtinimu jis susitaikė kaip tik tada, kai demokratiją išstūmė makedonų imperinė monarchija; šį istorinį įvykį jis išleido iš akių. Aristotelis, kuris, kaip ir jo tėvas, buvo Makedonijos karalių dvariškis, Pilypo paskirtas Aleksandro Didžiojo mokytoju, atrodo, neįvertino nei šių žmonių, nei jų planų. Galbūt jis manė, kad pažįsta juos pernelyg gerai. „Aristotelis sėsdavosi pietauti kartu su monarchais, visai šito nesuprasdamas“, – teisingai komentuoja šį faktą Gomperzas[2].

Aristotelio mąstymas visiškai priklauso nuo Platono minties. Kažkiek spyriodamasis, jis ėjo savo didžiojo mokytojo pėdomis taip ištikimai, kiek leido jo temperamentas – ir ne tik spręsdamas bendrus politikos klausimus, bet praktiškai visur. Šitaip jis perėmė ir susistemino Platono natūralistinę vergovės teoriją[3]: „Vieni žmonės yra iš prigimties laisvi, o kiti – vergai, ir pastariesiems vergauti ir gera, ir teisinga... Kas iš prigimties priklauso ne sau, o kitam, yra prigimtinis vergas... Helėnai nemėgsta savęs vadinti vergais, bet taip vadina barbarus... Vergas visai neturi sugebėjimo protauti“, o laisvosios moterys tai sugeba labai menkai. (Iš Aristotelio kritikos ir smerkimų mes daugiausia žinome apie sąjūdį prieš vergovę Atėnuose. Ginčydamasis su kovotojais už laisvę, jis išsaugojo keletą jų pasisakymų.) Spręsdamas kai kuriuos smulkesnius klausimus, Aristotelis šiek tiek sušvelnina platoniškąją vergovės teoriją ir nuobodžiai peikia savo mokytoją už tai, kad tas esąs pernelyg griežtas. Jis niekaip negalėdavo atsispirti pagundai pakritikuoti Platoną ir

griebtis kompromiso, net jeigu tai buvo kompromisas su jo epochos liberaliosiomis tendencijomis.

Tačiau vergovės teorija yra tik viena iš daugelio Platono politinių idėjų, perimtų Aristotelio. Štai jo Geriausios Valstybės teorija, kiek ji mums žinoma, sukurta mėgdžiojant *Valstybėje* ir *Įstatymuose* išdėstytas teorijas, kurių aristoteliškoji versija gerokai paaiškina Platono teorijas. Aristotelio Geriausia Valstybė yra trijų dalykų – romantiškos Platono aristokratijos, „nuosaikaus ir subalansuoto“ feodalizmo ir kai kurių demokratinių idėjų – kompromisinis junginys. Bet pats geriausias iš jų Aristoteliui buvo feodalizmas. Tiesa, pritardamas demokratams, Aristotelis mano, kad visi piliečiai turi teisę dalyvauti valdyme. Tačiau, žinoma, ši mintis nėra tokia radikali, kaip atrodo, nes tuo pat metu Aristotelis aiškina, kad ne tik vergai, bet ir visi gamyba užsiimančių klasių nariai negali būti piliečiai. Taigi įkandin Platono jis aiškina, kad dirbančiosios klasės neturi valdyti, o viešpataujančiosios klasės neturi nei dirbti, nei kaip nors uždirbti pinigus. (Bet tariama, kad jos turi pakankamai pinigų.) Viešpataujančiosios klasės nariai yra žemės savininkai, bet neprivalo jos įdirbti patys. Tik medžioklė, karas ir panašaus pobūdžio užsiėmimai laikomi verti feodalinių valdovų. Baimė, kurią Aristoteliui kelia kiekviena pinigų uždirbimo forma, t. y. kiekviena profesinė veikla, yra net didesnė negu Platono. Žymėdamas plebėjišką, niekingą ar niekšišką proto nusiteikimą, Platonas vartojo terminą „banausinis“[4]. Tokią niekinamą šio termino vartoseną Aristotelis išplečia tiek, kad jis jau apima visas naudos siekiančias veiklos rūšis. Tiesą sakant, šitokia šio termino vartosena labai primena mūsiškę termino „profesionalas“ vartoseną, ypač ta prasme, kad pabrėžiama, jog profesionalui nedera varžytis su mėgėjais, kartu ir ta prasme, kad profesionalas yra ekspertas – specialistas, toks kaip gydytojas. Visokia profesionalumo forma Aristoteliui yra tas pat, kas padėties savo kastoje praradimas. Jis primygtinai pabrėžia[5], kad feodalinis ponas niekada neturi pernelyg domėtis „kokiu nors užsiėmimu, menu ar mokslu... Esama ir tam tikrų *laisvųjų menų*, t. y. menų, kuriais laisvas žmogus gali užsiimti, tačiau visada saikingai. Juk jeigu jis užsiims jais pernelyg rimtai, patirs anksčiau minėtą žalą“, t. y., jis taps įgudęs kaip profesionalas ir praras padėtį savo kastoje. Tokia yra aristokratiškoji *laisvojo lavinimo* idėja, nelaimei, dar neatmesta[6]. Taip aristokrato lavinimas, priešinamas vergo, servo, tarno arba profesionalo lavinimui. Kaip tik tokio lavinimo kontekste Aristotelis nuolat pabrėžia, kad „iš visų veiklos formų aukščiausia yra dykinėjimas“[7]. Atrodo, kad Aristotelio žavėjimasis dykinėjančiomis klasėmis yra keisto nerimo jausmo išraiška. Susidaro įspūdis, kad Makedonijos

karalių dvaro gydytojo sūnų kankino jo paties visuomeninės padėties problema, ypač problema, susijusi su galimybe prarasti savo padėtį kastoje dėl savo mokslinių interesų, kuriuos galima traktuoti kaip profesinius interesus. „Norom nenorom pagalvoji, – sako Gomperzas, – kad jis bijojo išgirsti tokius pasmerkimus iš savo draugų aristokratų... Tikrai keista, kad vienas didžiausių – jeigu ne pats didžiausias – visų laikų mokslininkų nenori būti profesionaliu mokslininku. Jis veikiau norėtų būti diletantu ir salono žmogumi..."[8] Galimas daiktas, kad Aristoteliui būdingi nepilnavertiškumo jausmai atsirado ne tik dėl jo troškimo įrodyti savo nepriklausomybę nuo Platono, ne tik dėl jo paties su „profesija" susijusios kilmės ir ne tik dėl to fakto, kad jis, be abejonės, buvo profesionalus „sofistas" (jis net dėstė retoriką). Juk Aristotelio asmenyje Platono filosofija išsižada savo didžiųjų aspiracijų, savo pretenzijų viešpatauti. Nuo šio momento ji gali egzistuoti tik kaip profesoriavimas. Kadangi, išskyrus feodalinį senjorą, vargu ar kas turėjo tiek pinigų ir laisvalaikio, kad galėtų studijuoti filosofiją, jai beliko tik vienas įkvėpimo šaltinis – tapti aristokrato tradicinio lavinimo priedu. Turėdamas galvoje šį kuklesnį įkvėpimo šaltinį, Aristotelis jaučia didelį poreikį įtikinti feodalinį aristokratą, kad filosofinė spekuliacija ir kontempliacija gali tapti svarbiausia jo „gero gyvenimo" dalimi, nes kaip tik filosofija yra maloniausias, kilniausias ir rafinuočiausias būdas prastumti tą laiką, kai nesi užsiėmęs politinėmis intrigomis arba karu. Tai geriausias būdas praleisti laisvalaikį, nes, pasak paties Aristotelio, „niekas nesiims kariauti dėl tokio dalyko"[9].

Visai įmanoma tarti, kad tokia dvariškio filosofija turi būti linkusi į optimizmą, nes kitaip ji vargu ar būtų malonus užsiėmimas. Iš tikrųjų šitokiame jos optimizme glūdi vienas svarbus triukas, kurio griebiasi Aristotelis, sistemindamas platonizmą[10]. Platonui būdingas netikrumo jausmas perėjo į jo teoriją, pagal kurią visos permainos, bent jau tam tikrais kosminiais laikotarpiais, turi būti į bloga; visoks kismas yra išsigimimas. Aristotelio teorija pripažįsta tokias permainas, kurios yra pagerėjimai; taigi kismas gali būti pažangus. Platonas mokė, kad kiekvienas vystymasis prasideda nuo originalo, tobulos Formos arba Idėjos, todėl besivystantis dalykas turi prarasti savo tobulumą tiek, kiek jis pakinta ir kiek sumažėja jo panašumas į originalą. Šią teoriją atmetė ir Platono sūnėnas bei sekėjas Speusipas, ir Aristotelis. Bet Aristoteliui atrodė, kad Speusipo argumentai veda pernelyg toli, nes jie implikuoja bendrą biologinę evoliuciją aukštesnių formų kryptimi. Atrodo, kad Aristotelis buvo kritiškai nusiteikęs plačiai aptarinėjamų jo meto evoliucinių biologinių teorijų atžvilgiu[11]. Bet tam tikras optimistinis akcentas, kurį jis

suteikė platonizmui, buvo ir biologinių apmąstymų padarinys. Jo pagrindas buvo *galutinės priežasties* idėja.

Aristotelio manymu, viena iš keturių kiekvieno dalyko – taigi ir kiekvieno judėjimo ar kismo – priežasčių yra galutinė priežastis arba tikslas, kurio kryptimi vyksta judėjimas. Kadangi tai tikslus arba trokštamas tikslas, galutinė priežastis yra *gera*. Todėl tam tikras *gėris* gali būti ne tik judėjimo išeities taškas (kaip mokė Platonas ir kaip tarė Aristotelis[12]), bet tam tikras gėris kartu turi būti judėjimo pabaiga. Ir tai ypač svarbu tam, kas turi pradžią laike, arba, kaip sako pats Aristotelis, tam, kas tik ateina į būtį. *Kokio nors besivystančio esinio Forma arba esmė sutampa su tikslu, pabaiga arba galutine būkle, kurios link tas esinys vystosi.* Taigi galų gale, nepaisant Aristotelio prieštaravimų, mes turime kai ką labai panašų į speuzipiškąjį platonizmo variantą. Forma arba Idėja, kuri įkandin Platono laikoma gėriu, užuot buvusi pradžioje, perkeliama į pabaigą. Štai kaip pesimizmą Aristotelis pakeičia optimizmu.

Aristotelio teleologija, t. y. kismo tikslo ar pabaigos kaip jo galutinės priežasties akcentavimas, yra jo filosofijoje vyraujančių *biologinių* interesų išraiška. Jai įtaką turėjo Platono *biologinės* teorijos[13], taip pat ir tai, kad Platonas savąją teisingumo teoriją pritaikė visatai. Juk Platonas neapsiribojo teorija, kad kiekvienas skirtingai klasei priklausantis pilietis turi savo prigimtinę vietą visuomenėje, t. y. tokią vietą, su kuria jis susijęs ir kuriai iš prigimties tinka; ne, remdamasis panašiais principais, jis bandė paaiškinti fizinių kūnų pasaulį ir įvairias jų klases bei rūšis. Jis bandė paaiškinti sunkių kūnų (akmenų, žemės) svorį ir jų polinkį kristi, taip pat oro bei ugnies polinkį kilti, remdamasis prielaida, kad jie siekia išsaugoti arba atgauti vietą, būdingą jų rūšiai. Akmenys ir žemė krinta todėl, kad jie siekia būti ten, kur esti dauguma akmenų ir žemė, taigi būti toje vietoje, kuriai jie priklauso dėl teisingos gamtos tvarkos; oras ir ugnis kyla todėl, kad jie siekia būti ten, kur esti oras ir ugnis (ir dangaus kūnai), taigi būti toje vietoje, kuriai jie priklauso dėl teisingos gamtos tvarkos[14]. Šitokia judėjimo teorija patiko zoologui Aristoteliui; ji lengvai siejosi su galutinių priežasčių teorija ir kiekvieną judėjimą leido paaiškinti pagal analogiją su žirgų, norinčių sugrįžti į savo arklides, šuoliavimu. Šią idėją Aristotelis išskleidė į savo įžymiąją *natūralių vietų* teoriją. Jei tik koks nors esinys išstumiamas iš savo natūralios vietos, jis natūraliai linksta į ją sugrįžti.

Nepaisant šiokių tokių pakeitimų, aristoteliškoje platoniškojo esencializmo versijoje esama tik nedidelių skirtumų. Žinoma, Aristotelis primygtinai

pabrėžia, kad, ne taip kaip Platonas, Formų arba Idėjų jis nelaiko egzistuojančiomis atskirai nuo juslinių daiktų. Tačiau, jei net šį skirtumą laikysime svarbiu, jis vis tiek glaudžiai susijęs su aristoteliškąja kismo teorijos modifikacija. Juk vienas svarbiausių Platono teorijos bruožų yra kaip tik toks: Formas, esmes, originalus (ar tėvus) jis turi traktuoti kaip esinius, egzistuojančius iki – todėl atskirai nuo – juslinių daiktų, nes pastarieji vis labiau tolsta nuo idėjų. Aristotelio įsitikinimu, jusliniai daiktai juda savo galutinių priežasčių arba tikslų kryptimi, o tas priežastis jis tapatina su daiktų Formomis arba esmėmis[15]. O kaip biologas jis taria, kad jusliniuose daiktuose potencialiai glūdi jo galutinių būklių arba esmių sėklos. Tai viena iš priežasčių, kuria remdamasis jis gali sakyti, kad Forma arba esmė esti *pačiame* daikte, o ne – kaip sako Platonas – iki arba už jo. Kiekvienas judėjimas ar kismas Aristoteliui yra tam tikrų daikto esmėje glūdinčių potencijų realizacija (arba „aktualizacija“[16]). Pavyzdžiui, esminga medžio gabalo potencija – plūduriuoti ant vandens arba degti; ši potencija glūdi medžio gabalo esmėje, net jeigu jam niekada netenka nei plūduriuoti, nei degti. Bet, jei taip atsitinka, tada medžio gabalas realizuoja šias potencijas ir šitaip kinta arba juda. Atitinkamai ir esmė, apimanti visas daikto potencijas, yra tarsi koks vidinis kismo ar judėjimo šaltinis. Ši Aristotelio esmė arba Forma, ši „formalioji“ arba „galutinė“ priežastis kaip tik todėl ir yra praktiškai tokia pat kaip ir Platono „prigimtis“ arba „siela“, ir šį tapatumą pabrėžia pats Aristotelis. „Prigimtis, – rašo jis *Metafizikoje,* – priklauso tai pačiai rūšiai kaip ir potencija, nes ji yra judėjimo principas, būdingas pačiam daiktui“[17]. Kita vertus, „sielą“ jis apibūdina kaip „gyvojo kūno pirmąją entelechiją“. Kadangi „entelechija“ savo ruožtu traktuojama kaip Forma, arba kaip formalioji priežastis, ir kaip varomoji jėga[18], naudodamiesi šituo šiek tiek komplikuotu terminologiniu aparatu, mes sugrįžtame prie pradinio platoniškojo požiūrio: siela arba prigimtis yra gimininga Formai arba Idėjai, bet glūdi pačiame daikte ir daikto judėjimo principe. (Girdamas Aristotelį už „tikslų mokslinės terminologijos vartojimą ir jos svarbų patobulinimą“[19], Zelleris, mano galva, turėjo jaustis šiek tiek nejaukiai, vartodamas žodį „tikslus“. Tuo tarpu dėl „svarbaus patobulinimo“ galima sutikti, kaip ir dėl to labiausiai apgailėtino fakto, kad Aristotelis, vartodamas šį sudėtingą ir šiek tiek pretenzingą žargoną, pakerėjo netgi pernelyg daug filosofų ir, pasak Zellerio, „tūkstantmečiams filosofijai parodė jos kelią“.)

Nors Aristotelis buvo veikiau enciklopedinio tipo istorikas, bet tiesiogiai istoricizmui nieko nedavė. Jis laikėsi Platono teorijos, kad potvyniai ir kito-

kios pasikartojančios katastrofos kartkartėmis sunaikina žmonių giminę, palikdamos tik nedaugelį, siauresnio varianto[20]. Tačiau atrodo, kad, išskyrus šią teoriją, jis nesidomėjo istorijos dėsningumų problema. Nepaisant to, galima parodyti, kad jo kismo teoriją galima aiškinti istoristiškai ir kad joje esama visų elementų, reikalingų sukurti grandiozinei istoricistinei filosofijai. (Ši galimybė iki Hegelio nebuvo visiškai panaudota.) Galima išskirti tris istoricistines doktrinas, tiesiogiai kylančias iš Aristotelio esencializmo.

1. Tik tada, jei asmuo ar valstybė vystosi, ir tik tyrinėdami jų istoriją, galime *sužinoti* ką nors apie jų „slaptąją, neišsivysčiusią esmę" (vartojant Hegelio frazę[21]). Pirmoji iš šios doktrinos kylanti išvada – istoricistinio metodo taikymas, t. y. rėmimasis principu, pagal kurį ką nors sužinoti apie socialinius esinius ar esmes mes galime tik taikydami istorinį metodą, tyrinėdami visuomenės pokyčius. Tačiau ši doktrina verčia žengti toliau (ypač jeigu ji susiejama su Hegelio moraliniu pozityvizmu, kuriuo remiantis tai, kas pažinta ir tikroviška, tapatinama su gėriu), t. y. sudievinti Istoriją ir ją šlovinti kaip Didįjį Tikrovės Teatrą bei Visuotinį Teismą.

2. Pokytis, atskleidžiantis tai, kas paslėpta neišsivysčiusioje esmėje, yra vienintelis būdas, leidžiantis pasirodyti esmei, potencijoms, užuomazgoms, kurios iš pat pradžių glūdėjo kintančiame objekte. Iš šios doktrinos kyla istoricistinė istorinio likimo arba neišvengiamos esmingos lemties idėja, nes, kaip vėliau parodė Hegelis[22], „tai, ką mes vadinome principu, tikslu, *likimu*", yra ne kas kita kaip „paslėpta neišsiskleidusi esmė". Vadinasi, kad ir kas nutiktų žmogui, tautai ar valstybei, tai reikia traktuoti kaip realybę, kylančią iš esmės, iš realaus daikto, iš realaus „asmens", pasireiškiančio per šį žmogų, šią tautą ar šią valstybę, ir suprasti taip pat remiantis šia esme, daiktu ar „asmeniu". „Žmogaus likimas tiesiogiai susijęs su jo paties būtimi; žinoma, su tuo likimu jis gali kovoti, bet tai tikrai yra jo paties gyvenimo dalis". Šitoks (Cairdo pateiktas[23]) hegeliškosios likimo teorijos apibūdinimas akivaizdžiai yra Aristotelio teorijos, kad visi kūnai siekia savo „natūralios vietos", istorinis ir romantinis atitikmuo. Žinoma, tai yra tik pompastiškai išreikštas trivialus teiginys, kad visa, kas nutinka žmogui, priklauso ne tik nuo išorinių aplinkybių, bet ir nuo jo paties, nuo to, kaip jis į tas aplinkybes reaguoja. Tačiau naiviam skaitytojui nepaprastai malonu pajusti, kad jis sugeba suprasti ir jausti šioje gilioje išmintyje glūdinčią tiesą, kurią reikia formuluoti vartojant tokius jaudinančius žodžius kaip „likimas" ir ypač „jo paties būtis".

3. Kad būtų tikroviška arba aktuali, esmė turi išsiskleisti kisme. Vėliau, Hegelio asmenyje, ši doktrina gauna tokį pavidalą[24]: „Tai, kas egzistuoja tik sau, yra... tik potencialu, bet dar neperėję į egzistenciją... Tik veikla aktualizuoja Idėją". Taigi, jei noriu „pereiti į egzistenciją" (tikrai kuklus noras), aš privalau „įtvirtinti savo asmenį". Ši teorija, veikiau populistinė, – Hegelis mato tai aiškiai – iš naujo pagrindžia vergovės teoriją. Juk jei turime galvoje vieno žmogaus santykius su kitais, savitaiga reiškia pastangą jiems viešpatauti[25]. Iš tikrųjų Hegelis parodo, kad visi asmeniniai santykiai turi būti redukuoti į pamatinį pono ir vergo, viešpatavimo ir paklusnumo santykius. Kiekvienas turi stengtis įsitvirtinti ir pasireikšti, o tas, kuris neturi prigimtinių gabumų, drąsos ir bendro sugebėjimo išsaugoti savo nepriklausomybę, turi tapti vergu. Žinoma, šios žavingos asmeninių santykių teorijos atitikmuo yra hegeliškoji tarptautinių santykių teorija. Tautos turi save įtvirtinti Istorijos Scenoje: jų pareiga – stengtis tapti pasaulio viešpačiais.

Visos šios lemtingos istoricistinės išvados, kurias kitu aspektu nagrinėsime kitame skyriuje, daugiau nei dvidešimt amžių snūduriavo Aristotelio esencializme – „paslėptos ir neišvystytos". Aristotelizmas buvo vaisingesnis ir turėjo daugiau galimybių, nei mano dauguma jo gerbėjų.

II

> Be tingumo ir miglotumo, pagrindinis pavojus, gresiantis mūsų filosofijai, yra scholastika..., miglotus dalykus traktuojanti taip, tarsi jie būtų tikslūs...
>
> *F.R.Ramsey*

Mes jau pasiekėme tašką, kur neatidėliodami galime pereiti prie Hegelio istoricistinės filosofijos ar bent jau prie trumpų jos raidos nuo Aristotelio iki Hegelio ir jos skleidimosi krikščionybės epochoje komentarų. Šie klausimai bus svarstomi šio skyriaus III poskyryje. Bet dabar, nukrypdamas nuo temos, aš pabandysiu apsvarstyti labiau techninę problemą, Aristotelio *esencialistinį apibrėžimų metodą.*

Apibrėžimų ir „terminų reikšmės" problema istoricizmui nedarė tiesioginės įtakos. Tačiau ji tapo neišsemiamu painiavos šaltiniu ir lėmė tą ypatingą verbalizmą, kuris, Hegelio galvoje susijungęs su istoricizmu, sukėlė tą nelemtą intelektualinę ligą, būdingą mūsų epochai, kurią aš vadinu *orakulų filosofija.* Ir kaip tik ši problema labiausiai lėmė tai, kad Aristotelis, deja, vis

dar labai veikia mūsų mąstymą ir palenkia jį tai verbalinei ir tuščiai scholastikai, kuri paženklino ne tik viduramžių, bet ir dabartinę filosofiją. Juk, kaip matysime, net tokią šiuolaikišką L.Wittgensteino filosofiją[26] ši įtaka labai gadina. Man atrodo, kad mąstymo raidą po Aristotelio galima apibūdinti šitaip: kiekviena disciplina, kai tik joje būdavo naudojamasi aristoteliniu apibrėžimo metodu, sustingdavo tuščio verbalizmo ir nevaisingos scholastikos būklėje, ir įvairių mokslų galimybės progresuoti laipsnis priklausė nuo to, kiek jie sugebėjo nusikratyti šio esencialistinio metodo. (Štai kodėl mūsų „visuomenės mokslas" vis dar gerokai viduramžiškas.) Šio metodo svarstymas bus abstraktokas, nes Platonas ir Aristotelis šią problemą labai sujaukė, o dėl jų įtakos atsirado tokie giliai įsišakniję prietarai, kad juos pašalinti nėra lengva. Nepaisant to, gal ir nėra visiškai neįdomu panagrinėti šitokios didelės painiavos ir verbalizmo šaltinį.

Iš Platono Aristotelis perėmė *žinojimo ir nuomonės* perskyrą[27]. Aristotelio manymu, galimas dviejų rūšių žinojimas arba mokslas – demonstratyvus ir intuityvus. *Demonstratyvus žinojimas* yra ir „priežasčių" žinojimas. Jis susideda iš teiginių, kurie gali būti įrodyti: tai išvados kartu su jų silogistiniais įrodymais (kurie parodo „priežasčių" „viduriniuosius terminus"). *Intuityvus žinojimas* – tai daikto „nedalomos formos", jo esmės ar esmingosios prigimties pagava (jei šis daiktas yra „betarpiškas", t. y. jeigu jo „priežastis" sutampa su jo esmingąja prigimtimi). Intuityvusis žinojimas yra pirminis visų mokslų šaltinis, nes juo pagaunamos pirminės visų įrodymų (demonstracijų) pamatinės prielaidos.

Be abejonės, tvirtindamas, kad mums nedera stengtis įrodyti arba pademonstruoti *visą* mūsų žinojimą, Aristotelis buvo teisus. Kiekvienas įrodymas turi remtis prielaidomis ir būti iš jų kildinamas; todėl įrodymas, t. y. išvadų kildinimas iš prielaidų, niekada negali nustatyti kokios nors išvados teisingumo, o gali tik parodyti, kad išvada teisinga, *jei* teisingos prielaidos. Jei mes pareikalautume, kad prielaidos savo ruožtu turi būti įrodytos, tiesos klausimas būtų perkeltas ant kitos pakopos, prie kito prielaidų rinkinio, ir taip iki begalybės. Kaip tik todėl, kad išvengtų tokio begalinio regreso (kaip sako logikai), Aristotelis aiškino, kad mes turime tarti, jog esama prielaidų, kurios yra besąlygiškai teisingos ir kurių nereikia įrodyti. Šias prielaidas jis vadino „pamatinėmis prielaidomis". Jei pripažinsime teisingais tuos metodus, kuriais remdamiesi išvadas kildiname iš šių pamatinių prielaidų, tada galėsime pasakyti, kad, pasak Aristotelio, visas mokslinis žinojimas glūdi šiose pamatinėse prielaidose ir kad mes galėtume šį žinojimą turėti tik tada, jei sugebėtume

16.-657

sudaryti visų tų pamatinių prielaidų enciklopedinį sąrašą. Bet kaip surasti šias pamatines prielaidas? Kaip ir Platonas, Aristotelis buvo įsitikinęs, kad galiausiai visą žinojimą mes gauname, intuityviai pagaudami daiktų esmes. „Mes galime pažinti daiktą, tik žinodami jo esmę“, – rašo Aristotelis[28], ir priduria: „pažinti daiktą, reiškia žinoti jo esmę“. Pasak jo, „pamatinė prielaida“ yra ne kas kita, kaip teiginys, aprašantis daikto esmę. Tačiau toks teiginys yra kaip tik tai, ką jis vadina apibrėžimu[29]. Taigi *visos „įrodymų pamatinės prielaidos“ yra apibrėžimai.*

O kas gi yra apibrėžimas? Apibrėžimo pavyzdys gali būti toks: „Šuniukas yra jaunas šuo“. Tokio apibrėžimo-sakinio subjektas yra terminas „šuniukas“; jis vadinamas *apibrėžiamuoju terminu* (arba *apibrėžtu terminu*); žodis „šuniukas“ vadinamas *apibrėžiamąja formule.* Dažniausiai apibrėžiamoji formulė yra ilgesnė ir sudėtingesnė už apibrėžiamąjį terminą, ir kartais net labiau [ilgesnė ir sudėtingesnė]. Apibrėžiamąjį terminą Aristotelis[30] traktuoja kaip daikto esmės vardą, o apibrėžiamąją formulę – kaip tos esmės aprašymą. Be to, jis pabrėžia, kad apibrėžiamoji formulė turi išsamiai apibrėžti atitinkamo daikto esmę arba esmines savybes. Pavyzdžiui, nors teiginys „Šuniukas turi keturias kojas“ yra teisingas, tai nėra patenkinamas apibrėžimas, nes jis išsamiai neapibūdina to, ką galima pavadinti „šuniukiškumo“ esme ir tinka, pavyzdžiui, arkliui. Panašiai ir teiginys „Šuniukas yra rudas“, nors gali tikti kai kuriems šuniukams, netinka visiems šuniukams, nes aprašo tai, kas yra ne esminė, o tik atsitiktinė apibrėžto termino savybė.

Bet pats sunkiausias klausimas yra toks: kaip mes galime gauti apibrėžimus arba pamatines prielaidas ir įsitikinti, kad jos yra teisingos, kad mes nesuklydome, nepagavome klaidingos esmės. Nors Aristotelio samprotavimai šiuo klausimu nėra labai aiškūs[31], beveik neabejotina, kad ir dabar visų pirma jis perima Platono nuostatą. Platonas mokė[32], kad Idėjas mes galime pagauti remdamiesi savotiška neklystančia *intelektualine intuicija;* tai reiškia, kad Idėjas mes regime ar žiūrime į jas mūsiške „proto akimi“. Šį procesą galima traktuoti kaip regos analogą, tačiau jis priklauso tik nuo mūsų intelekto ir jame nėra jokių elementų, priklausančių nuo mūsų juslių. Aristotelio nuostata ne tokia radikali ir ne tokia įspūdinga kaip Platono, bet galiausiai sutampa su platoniškąja[33]. Nors jis teigia, kad apibrėžimą mums pavyksta gauti tik po daugelio stebėjimų, kartu jis taria, kad juslinis patyrimas pats savaime nepagauna universalios esmės, todėl negali visiškai nulemti apibrėžimo. Tiesą sakant, Aristotelis paprasčiausiai postuluoja, kad mes turime intelektualinę intuiciją, arba protinį, intelektualinį sugebėjimą, mums leidžiantį

neklystamai pagauti daiktų esmes ir jas pažinti. Toliau jis taria, kad, jei kokią nors esmę pažįstame intuityviai, turime sugebėti ją aprašyti, todėl ir ją apibrėžti. (*Antrojoje analitikoje* jo argumentai šios teorijos naudai yra stulbinančiai silpni. Pasitenkinama tik tuo, kad nurodoma, jog mūsiškis pamatinių prielaidų žinojimas negali būti demonstratyvus, nes tai mus nuvestų į begalinį regresą, ir kad pamatinės prielaidos turi būti teisingos ir tikros, bent jau tiek, kiek jomis grindžiamos išvados. „Negali būti pirminių prielaidų įrodomojo pažinimo, – rašo jis, – o kadangi tik intelektualinė intuicija gali būti teisingesnė už įrodomąjį žinojimą, vadinasi, turi egzistuoti pamatines prielaidas pagaunanti intelektualinė intuicija". Traktate *Apie sielą (De Anima)* ir teologinėje *Metafizikos* dalyje randame dar ir kitų argumentų – čia pateikiama intelektualinės intuicijos *teorija,* kad intelektualinė intuicija susiliečia su savo objektu esme ir net sutampa su savo objektu. „Tikras pažinimas sutampa su savo objektu".)

Apibendrindami šią trumpą analizę, mes galime, mano galva, apibūdinti aristoteliškąjį tobulo ir tikro žinojimo idealą šitaip: galutinis visokio tyrinėjimo tikslas Aristoteliui yra visų esmių intuityviuosius apibrėžimus, t. y. visus esmių vardus ir juos apibrėžiančias formules, apimančios enciklopedijos sudarymas. Tai reiškia, kad pažinimo pažangą Aristotelis traktavo kaip laipsnišką tokios enciklopedijos papildymą, kaip joje esančių spragų užpildymą ir, žinoma, kaip „viso faktų masyvo", sudarančio demonstratyvųjį žinojimą, išvedimą iš jos.

Dabar bus aišku, kad visos šios esencialistinės nuostatos visiškai priešingos moderniojo mokslo metodams. (Turiu galvoje empirinius mokslus, o ne, pavyzdžiui, grynąją matematiką.) Pirma: nors moksle daroma kas įmanoma, kad tik būtų surasta tiesa, mes gerai suvokiame tą faktą, jog niekada negalime būti tikri, kad ją suradome. Iš praeities, iš daugybės nusivylimų mes išmokome nebesitikėti gauti galutinių tiesų. Be to, mes išmokome nebesigraužti, jei mūsų mokslinės teorijos paneigiamos; juk dažniausiai mes pakankamai patikimai galime nustatyti, kuri iš dviejų teorijų yra geresnė. Todėl galime žinoti, kad žengiame į priekį, ir kaip tik šis žingsnis daugumai mūsų atlygina galutinės tiesos ir tikrumo iliuzijos praradimą. Kitaip tariant, mes žinome, kad mūsiškėms mokslo teorijoms visada lemta būti hipotezėmis; bet kartu žinome, kad daugeliu svarbių atvejų galime nustatyti, ar nauja hipotezė yra pranašesnė už senąją ar ne. Juk jeigu jos skiriasi, tai jos lems skirtingus numatymus, kuriuos dažnai galima patikrinti eksperimentu; remdamiesi tokiu lemtingu eksperimentu, kartais galime nustatyti, kad nauja teorija atveda prie

patenkinamų rezultatų tuo atveju, kai senoji teorija pasirodė esanti netinkama. Taigi galime tarti, kad, ieškodami tiesos, mokslinį tikrumą mes pakeitėme mokslo pažanga. Tokį mokslinio metodo traktavimą patvirtina mokslo raida. Juk mokslas nesivysto taip, kaip manė Aristotelis; mokslas nėra laipsniškas enciklopedinis esmingosios informacijos kaupimas; jo metodas daug revoliucingesnis; jo pažangą lemia drąsios idėjos, naujų ir labai keistų teorijų (pavyzdžiui, teorijos, kad Žemė nėra plokščia, o „metrinė erdvė" irgi nėra plokščia) kūrimas bei pasenusių teorijų paneigimas.

Tačiau toks mokslinio metodo traktavimas reiškia[34], kad moksle nesama *„žinojimo"* ta prasme, kuria šį žodį suprato Platonas ir Aristotelis, t. y. galutinės tiesos žinojimo prasme; moksle mes niekada negalime būti visiškai tikri, kad suradome tiesą. Tai, ką paprastai vadiname „moksliniu pažinimu", dažniausiai nėra platoniškojo-aristoteliškojo tipo pažinimas, veikiau tai yra informacija apie įvairias besivaržančias hipotezes ir įvairius jų patikrinimo būdus.

Vartojant Platono ir Aristotelio kalbą, galima pasakyti, kad tai yra informacija apie naujausią ir geriausiai patikrintą mokslinę „nuomonę". Be to, toks požiūris reiškia, kad moksle nesama įrodymų (žinoma, išskyrus grynąją matematiką ir logiką). Empiriniuose moksluose, kurie tik ir gali duoti mums informaciją apie mūsų gyvenamąjį pasaulį, įrodymų apskritai nėra, jei žodis „įrodymas" reiškia tą pat, ką ir argumentas, visam laikui patvirtinantis teorijos teisingumą. (Na, o mokslinių teorijų paneigimai tikrai įmanomi). Kita vertus, grynoji matematika ir logika, kurioje įrodymai galimi, mums neduoda informacijos apie pasaulį, o tik sukuria priemones jam aprašyti. Taigi galime pasakyti (kaip aš pažymėjau kitoje vietoje[35]) taip: „Kiek moksliniai teiginiai siejasi su patiriamu pasauliu, juos turi būti galima falsifikuoti; tiek, kiek jie nefalsifikuojami, jie nesisieja su patiriamu pasauliu". Tačiau, nors įrodymas empiriniuose moksluose neatlieka jokio vaidmens, argumentavimas vis dar išlieka[36]; iš tikrųjų argumentavimas moksle toks pat svarbus kaip ir stebėjimas ar eksperimentas.

Apibrėžimų vaidmuo moksle irgi visai kitoks; jis skiriasi nuo aristoteliškosios sampratos. Aristotelis tvirtino, kad apibrėždami mes pirmiausia nurodome į esmę – galimas daiktas, ją įvardydami, – ir kad po to mes ją išreiškiame apibrėžiamąja formule; pavyzdžiui, kad ir tokiu paprastu sakiniu „Šis šuniukas yra rudas": mes iš pradžių nurodome į tam tikrą daiktą, sakydami „šis šuniukas", po to jį aprašome kaip „rudą". Be to, Aristotelis tvirtino, kad šitaip aprašydami esmę, į kurią nurodo apibrėžiamasis terminas, kartu api-

brėžiame arba paaiškiname šio termino *prasmę*[37]. Tai reiškia, kad apibrėžimas tuo pačiu metu gali duoti atsakymą į du labai glaudžiai susijusius klausimus. Vienas klausimas yra toks: „Kas tai yra?“, pavyzdžiui, „Kas yra šuniukas?“; juo klausiama, kokia yra esmė, žymima apibrėžiamo termino. Antras klausimas toks: „Ką šis terminas reiškia?“, pavyzdžiui, „Ką reiškia „šuniukas“?; juo klausiama apie šio termino prasmę (būtent – apie esmę žyminčio termino prasmę). Šiame kontekste nebūtina išskirti tuos du klausimus; svarbiau įžvelgti, kas jiems bendra. Ir aš ypač noriu atkreipti dėmesį į tą faktą, kad *abu šie klausimai susiję su terminu, kuris apibrėžime esti kairėje pusėje, o atsakymas, išreiškiamas apibrėžiamąja formule, esančia dešinėje pusėje.* Šis faktas apibūdina esencialistinę nuostatą, nuo kurios mokslinis apibrėžimo metodas visiškai skiriasi.

Jei galime tarti, kad esencialistinėje interpretacijoje apibrėžimas skaitomas „normaliai“, t. y. *iš kairės į dešinę,* tai galima sakyti, kad *apibrėžimas, normaliais atvejais vartojamas moderniajame moksle, turi būti skaitomas iš pabaigos į pradžią arba iš dešinės į kairę;* juk tokio apibrėžimo pradžia yra apibrėžiamoji formulė, o jo pabaiga – trumpas paženklinimas. Taigi mokslinis požiūris į apibrėžimą „Šuniukas yra jaunas šuo“ reiškia, kad šis apibrėžimas yra atsakymas į klausimą, *„Kaip mes vadinsime jauną šunį?“,* o ne atsakymas į klausimą *„Kas yra šuniukas*?“ (Tokie klausimai kaip: *„Kas yra gyvybė?“* arba *„Kas yra sunkis?“* moksle neatlieka jokio vaidmens.) Mokslinė apibrėžimų vartosena, kuriai būdingas traktavimas „iš dešinės į kairę“, gali būti pavadinta *nominalistine* interpretacija, priešingai aristoteliškajai arba *esencialistinei* interpretacijai[38]. Moderniajame moksle vartojami tik nominalistiniai apibrėžimai[39], t. y. įvedinėjami trumpi simboliai ar paženklinimai, kad būtų sutrumpintas ilgas tekstas. Taigi dabar bus iškart aišku, kad apibrėžimai moksle neatlieka *jokio* svarbaus vaidmens. Juk akivaizdu, kad simbolines santrumpas visada galima pakeisti ilgesniais pasakymais, apibrėžiamosiomis formulėmis, vietoj kurių vartojamos tos santrumpos. Tam tikrais atvejais dėl to mūsų mokslinė kalba taptų labai griozdiška, mums prireiktų daug laiko ir popieriaus. Bet mes niekada neprarastume nė krislelio faktinės informacijos. Mūsiškis „mokslinis pažinimas“ ta prasme, kuria šis terminas paprastai vartojamas, visai nepasikeistų, jei mes pašalintume visus apibrėžimus; pasikeistų tik kalba, kuri prarastų ne tikslumą[40], o tik trumpumą. (Nedera manyti, kad moksle negali atsirasti didelio praktinio poreikio įvesti apibrėžimus trumpumo labui.) Taigi didesnį skirtumą tarp šitokio požiūrio į apibrėžimų vaid-

menį ir Aristotelio požiūrio sunku įsivaizduoti. Aristoteliui esencialistiniai apibrėžimai yra principai, iš kurių kildinamas visas mūsų žinojimas; tai reiškia, kad jie aprėpia visą mūsų žinojimą ir tarnauja kaip ilgos formulės vietoj trumpų. Priešingai tokiai pozicijai, moksliniai arba nominalistiniai apibrėžimai neapima ne tik jokio žinojimo, bet ir jokios „nuomonės"; vienintelis jų vaidmuo – įvesti naujus arbitriškus trumpus ženklinimus, t. y. sutrumpinti ilgą tekstą.

Praktikoje šie ženklinimai yra labai naudingi. Kad tuo įsitikintume, pagalvokime apie didžiulius sunkumus, galinčius iškilti bakteriologui, jei, kalbėdamas apie kurią nors bakterijų atmainą, jis kaskart turėtų pakartoti visą jų aprašymą (įskaitant dažymo metodus ir t.t., kurių dėka toji atmaina atskiriama nuo daugybės panašių rūšių). Be to, panašiai galvojant, mums bus nesunku suprasti, kodėl net mokslininkai taip dažnai užmiršta, kad moksliniai apibrėžimai turi būti skaitomi „iš dešinės į kairę", kaip paaiškinta anksčiau. Juk dauguma žmonių, pradedančių studijuoti mokslą, tarkime bakteriologiją, privalo stengtis suprasti visus tuos naujus techninius terminus, su kuriais jiems tenka susidurti. Todėl apibrėžimą jie tikrai *išmoksta,* skaitydami „iš kairės į dešinę", vietoj labai trumpo teksto naudodamiesi labai ilgu – tarsi tai būtų esencialistinis apibrėžimas. Tačiau tai yra tik psichologinis atsitiktinumas, ir mokytojas arba vadovėlio autorius tikrai gali elgtis visai kitaip, t. y. techninį terminą jis gali įvesti tik po to, kai jo prireikia[41].

Kol kas aš bandžiau parodyti, kad mokslinė arba nominalistinė apibrėžimų vartosena visiškai skiriasi nuo aristoteliškojo apibrėžimų metodo. Bet galima parodyti ir tai, kad esencialistinis požiūris į apibrėžimus paprasčiausiai netinkamas jau pats savaime. Kad pernelyg neištęsčiau šio nukrypimo[42], kritiškai apsvarstysiu tik dvi esencialistines doktrinas, kurios svarbios todėl, kad jomis remiasi kai kurios įtakingos šiuolaikinės mokyklos. Viena – tai ezoterinė intelektualinės intuicijos doktrina; kita – labai populiari doktrina, kad „mes turime apibrėžti mūsų vartojamus terminus", jei norime būti tikslūs.

Kaip ir Platonas, Aristotelis manė, kad mes turime intelektualinės intuicijos sugebėjimą, kurio dėka galime įžvelgti esmes ir nustatyti, koks apibrėžimas yra teisingas. Daug šiuolaikinių esencialistų ir toliau laikosi šios doktrinos. Kiti filosofai, pritardami Kantui, mano, kad tokio sugebėjimo mes neturime. Mano nuomone, galima pripažinti, kad mes turime kažką panašaus, ką galima pavadinti „intelektualine intuicija". Tiksliau tariant, šituo terminu gali būti išreikšti tam tikri mūsų intelektualiniai potyriai. Kiekvienas „su-

prantantis" kokią nors idėją, požiūrį arba aritmetinį metodą, pavyzdžiui, daugybą ta prasme, kad visa tai „jis jaučia", gali pasakyti, kad šį dalyką jis supranta intuityviai. Esama daugybės tokio pobūdžio intelektualinių potyrių. Bet, kita vertus, aš norėčiau primygtinai pabrėžti, kad šie potyriai – nors ir labai jie būtų svarbūs mūsų mokslinei veiklai – niekada negali patvirtinti kurios nors idėjos ar teorijos teisingumo, nors ir labai stipriai kas nors intuityviai jaustų, jog idėja ar teorija yra teisinga ar „savaime akivaizdi"[43]. Tokios intuicijos negali būti traktuojamos net kaip argumentai, nors jos gali mus paskatinti ieškoti argumentų. Juk kas nors kitas gali turėti tokią pat stiprią intuiciją, kad ta pati teorija yra neteisinga. Mokslo kelias grįstas atmestomis teorijomis, kurios kada nors buvo laikomos savaime akivaizdžiomis; pavyzdžiui, Francis Baconas tyčiojosi iš tų, kurie neigia savaime aiškią tiesą, jog saulė ir žvaigždės sukasi apie Žemę, kuri akivaizdžiai rymo. Be abejonės, intuicija labai svarbi mokslininko, kaip ir poeto, gyvenime. Ji yra kelias į atradimus, bet gali jį nuvesti ir į aklavietę. Tiesą sakant, ji visada yra tik jo privatus reikalas. Mokslas neklausia, kaip jis rado savo idėjas; mokslą domina tik tokie argumentai, kuriuos gali patikrinti kiekvienas. Didysis matematikas Gaussas šią situaciją nusakė labai tiksliai, tardamas: „Štai mano pasiektas rezultatas; bet kol kas aš dar nežinau, kaip jį gauti". Žinoma, visa tai tinka aristoteliškajai vadinamųjų esmių[44] intelektualinės intuicijos doktrinai, kurią puoselėjo Hegelis, o mūsų laikais – Husserlis ir daugybė jo mokinių. Tai reiškia, kad „esmių intelektualinė intuicija" arba „grynoji fenomenologija", kaip ją vadina Husserlis, nėra nei mokslo, nei filosofijos metodas. (Daug aptarinėtas klausimas, ar fenomenologija yra naujas išradimas, kaip mano grynieji fenomenologai, ar, galimas daiktas, dekartizmo ar hegelizmo versija, nesunkiai išsprendžiamas – tai aristotelizmo versija.)

Antroji kritikuotina doktrina dar glaudžiau susijusi su kai kuriomis šiuolaikinėmis teorijomis, ji ypač siejasi su verbalizmo problema. Nuo Aristotelio laikų labai paplito įsitikinimas, kad negalima įrodyti visų teiginių ir kad bandymas tai padaryti negali pavykti, nes jis nuvestų tik į begalinę įrodymų regresiją. Bet atrodo, kad nei Aristotelis[45], nei daugybė šiuolaikinių autorių nesupranta, kad tokia pastanga apibrėžti visų mūsų vartojamų terminų prasmę irgi veda į begalinę apibrėžimų regresiją. Ištrauka iš Crossmano *Platonas šiandien (Plato Today)* gerai išreiškia nuostatą, būdingą daugeliui gerą reputaciją turinčių šiuolaikinių filosofų, pavyzdžiui, Wittgensteinui[46]: „...jei mes tiksliai nežinome mūsų vartojamų žodžių prasmės, negalime nieko naudingai aptarinėti. Daug tuščių ginčų, kuriems švaistome laiką, dažniausiai nulemti to

fakto, kad kiekvienas iš mūsų miglotai suvokia savo vartojamų žodžių prasmę ir taria, kad mūsų oponentai tuos žodžius vartoja ta pačia prasme. Jei pradėtume nuo mūsų vartojamų terminų apibrėžimo, mūsų ginčai būtų kur kas naudingesni. Pakanka tik pasiskaityti kasdieninius laikraščius ir pamatysime, kad propagandos (šiuolaikinis retorikos atitikmuo) sėkmė labiausiai priklauso nuo to, kiek sujaukiama terminų prasmė. Jei įstatymas priverstų politikus apibrėžti kiekvieną terminą, kurį jie nori pavartoti, jie prarastų didžiąją dalį savo populiarumo, jų kalbos būtų trumpesnės, o daug jų nesutarimų pasirodytų esą grynai verbaliniai". Ši ištrauka gerai apibūdina vieną iš prietarų, atsiradusių Aristotelio dėka; prietarą, kad kalbą galima padaryti tikslesnę vartojant apibrėžimus. Apsvarstykime, ar tai įmanoma padaryti.

Pirma, visai aišku, kad „politikų" (ar kitų žmonių) kalbos ne sutrumpėtų, o taptų be galo ilgos, jeigu juos „įstatymas priverstų... apibrėžti kiekvieną terminą, kurį jie nori pavartoti". Juk apibrėžimas negali nustatyti termino prasmės, lygiai kaip loginis išvedinėjimas[47] negali nustatyti teiginio teisingumo; abiem atvejais šios problemos sprendimas tik atidedamas. Išvedinėjimas nustumia tiesos problemą atgal prie prielaidų, o apibrėžimas nustumia prasmės problemą atgal, prie apibrėžiamųjų terminų (t. y. prie tų terminų, kurie sudaro apibrėžiamąją formulę). Tačiau dėl daugelio priežasčių[48] šie terminai veikiausiai bus tokie pat migloti ir painūs kaip ir tie, nuo kurių pradėjome; šiaip ar taip, mums teks apibrėžti ir juos, o tai vestų prie naujų terminų, kurie irgi turėtų būti apibrėžiami. Ir taip toliau, iki begalybės. Taigi reikalavimas, kad visi mūsų vartojami terminai turi būti apibrėžiami, taip pat nepagrįstas, kaip ir reikalavimas, kad visi mūsų teiginiai būtų įrodyti.

Iš pirmo žvilgsnio ši kritika gali pasirodyti neteisinga. Juk galima pasakyti, jog, reikalaudami apibrėžimų, žmonės turi galvoje tai, kad būtų pašalintos dviprasmybės, labai dažnai susijusios su tokiais žodžiais[49], kaip „demokratija", „laisvė", „pareiga", „religija" ir t.t., kad akivaizdžiai neįmanoma apibrėžti visų mūsų vartojamų terminų, bet įmanoma apibrėžti kai kuriuos pavojingesnius terminus ir tuo pasitenkinti, ir kad apibrėžiamuosius terminus reikia paprasčiausiai priimti, t. y. žengus vieną ar du žingsnius sustoti, kad išvengtume begalinės regresijos. Tačiau šie prieštaravimai nepamatuoti. Galima sutikti, kad minėtais terminais labai piktnaudžiaujama. Bet aš nemanau, kad pastanga juos apibrėžti gali pataisyti padėtį. Ne, ji gali tik pablogėti. Akivaizdu, kad net „apibrėždami savo vartojamus terminus", o kartu apibrėžiamuosius terminus palikdami neapibrėžtus, politikai neįstengs sutrumpinti

savo kalbų; juk kiekvienas esencialistinis apibrėžimas, t. y. apibrėžimas, „apibrėžiantis mūsų vartojamus terminus" (priešingai nominalistiniam apibrėžimui, įvedančiam naujus techninius terminus) reiškia, kaip matėme, tai, kad vietoj trumpo teksto atsiranda ilgas. Be to, bandymas apibrėžti terminus tik padidintų miglotumą ir painiavą. Juk jei mes negalime reikalauti, kad visi apibrėžiamieji terminai savo ruožtu turi būti apibrėžiami, protingas politikas ar filosofas gali nesunkiai patenkinti reikalavimą apibrėžinėti. Pavyzdžiui, klausiamas, ką turi galvoje vartodamas žodį „demokratija", jis gali atsakyti: „bendrosios valios valdžią" arba „liaudies dvasios valdžią"; kadangi šitaip jis duoda apibrėžimą ir patenkina aukščiausius tikslumo matus, jau niekas nebeišdrįs jo kritikuoti. Iš tikrųjų, kaip galima jį kritikuoti, jei reikalavimas savo ruožtu apibrėžti terminus „valdžia", „liaudis", „valia" ar „dvasia" irgi veda į begalinę regresiją; todėl vargu ar kas ryšis to reikalauti. Bet jei, nepaisant nieko, toks reikalavimas turi būti iškeltas, tai jį galima nesunkiai patenkinti. Kita vertus, ginčas dėl klausimo, ar apibrėžimas buvo korektiškas ir teisingas, gali nuvesti tik prie tuščio ginčo dėl žodžių.

Taigi esencialistinis požiūris į apibrėžimą žlunga, net jeigu ir nebandoma įkandin Aristotelio nustatyti mūsiškio pažinimo „principų", o keliamas tik akivaizdžiai kuklesnis reikalavimas „apibrėžti mūsų vartojamų terminų prasmę".

Tačiau neabejotina, kad reikalavimas kalbėti aiškiai ir be dviprasmybių yra labai svarbus ir jo turi būti paisoma. Ar nominalistinis požiūris šį reikalavimą patenkina? Ar nominalizmas gali išvengti begalinės regresijos?

Gali. Juk nominalistinei nuostatai neiškyla sunkumų, susijusių su begaline regresija. Kaip matėme, mokslas nevartoja terminų tam, kad apibrėžtų savo terminų prasmę, o vartoja juos tik tam, kad įvestų patogias santrumpas. Todėl jis ir nepriklauso nuo apibrėžimų; galima atsisakyti visų apibrėžimų neprarandant turimos informacijos. Tai reiškia, kad moksle *visi tikrai reikalingi terminai turi būti neapibrėžti.* Jei taip, tai kokiu būdu mokslas įsitikrina savo vartojamų terminų prasmes? Buvo siūlomi įvairūs atsakymai į šį klausimą[50], bet nemanau, kad bent vienas atsakymas būtų patenkinamas. Atrodo, kad padėtis yra štai kokia. Aristotelizme ir su juo susijusiose filosofijose nuo seno tvirtinama, kad tiksliai žinoti mūsų vartojamus terminus labai svarbu, ir todėl linkę tuo tikėti. Ir mes vis dar laikomės šio tikėjimo, nepaisydami neabejotino fakto, kad filosofijoje, kuriai dvidešimt amžių rūpėjo jos vartojamų terminų prasmė, pilna ne tik tuščiažodžiavimo, bet ir pasibaisėtino mig-

lotumo bei dviprasmiškumo, tuo tarpu toks mokslas kaip fizika, beveik nesirūpinanti terminais ir jų prasme, domėjosi tik faktais ir pasiekė didžiausią tikslumą. Žinoma, tai reikia suprasti kaip ženklą, rodantį, kad dėl Aristotelio įtakos terminų prasmės svarba buvo aiškiai perdėta. Mano galva, šis dalykas parodo net daugiau. Juk šis perdėtas dėmesys prasmės problemai neleidžia pasiekti tikslumo; jis jau savaime yra svarbiausias miglotumo, dviprasmiškumo ir painiavos šaltinis.

Moksle mes stengiamės, kad mūsų teiginiai niekada *nepriklausytų* nuo mūsų terminų prasmės. Net ten, kur terminai apibrėžiami, mes niekada nebandome iš apibrėžimo gauti informacijos ar juo pagrįsti kokį nors argumentą. Štai kodėl terminai mums kelia tiek nedaug rūpesčių. Mes neperkrauname jų [turiniu]. Mes stengiamės, kad jų svoris būtų kuo mažesnis. Jų „prasmės" netraktuojame pernelyg rimtai. Mes visada suvokiame, kad mūsų terminai yra šiek tiek migloti (nes išmokome jais naudotis tik taikydami juos praktiškai), ir mes pasiekiame tikslumo ne sumažindami jų neaiškumo prieblandą, o veikiau su ja susitaikydami, rūpestingai formuluodami savo sakinius taip, kad galimi mūsų terminų prasmės niuansai neturi reikšmės. Šitaip išvengiame ginčų dėl žodžių.

Įsitikinimas, kad mokslo ir mokslinės kalbos tikslumas priklauso nuo vartojamų terminų tikslumo, tikrai atrodo labai patrauklus, bet, nepaisant to, esu įsitikinęs, kad tai tik prietaras. Kalbos tikslumas veikiau priklauso nuo to fakto, kad nemėginama perkrauti terminų, stengiantis būti tiksliems. Tokie terminai kaip „smėlio kopa" arba „oras" yra tikrai migloti. (Kiek colių aukščio turi būti smėlio kalvelė, kad ją būtų galima vadinti „kopa"? Kokiu greičiu turi judėti „oras", kad jį būtų galima pavadinti „vėju"?) Tačiau sprendžiančiam daugelį uždavinių geologui šie terminai yra pakankamai tikslūs; spręsdamas kitus uždavinius, kai reikalingas didesnis tikslumas, jis visada gali pasakyti: „kopos nuo 4 iki 30 pėdų aukščio" arba „vėjas, kurio greitis nuo 20 iki 40 mylių per valandą". Tiksliųjų mokslų padėtis yra panaši. Pavyzdžiui, atlikdami fizikinius matavimus, mes visada stengiamės nustatyti ribas, kuriose gali pasitaikyti klaida, o tikslumas reiškiasi ne tuo, kad stengiamasi šias ribas sumažinti iki nulio, ir ne tuo, kad tariama, jog tokių ribų nėra. Tikslumas veikiau pasireiškia tuo, kad aiškiai pripažįstama, jog tam tikrose ribose klaida neišvengiama.

Ir ne todėl koks nors terminas kelia mums nerimą, pavyzdžiui, „vienalaikiškumo" terminas fizikoje, kad jo prasmė netiksli ar miglota, o veikiau todėl, kad tam tikra intuityvi teorija privertė mus tam terminui suteikti per

daug prasmės ar priskirti jam pernelyg „tikslią“ prasmę, užuot padarius priešingai, t. y. suteikus jam per mažai prasmės. Nagrinėdamas vienalaikiškumą, Einsteinas atrado, kad, kalbėdami apie vienalaikius įvykius, fizikai rėmėsi neteisinga prielaida, kuri galiotų tada, jei signalų greitis būtų begalinis. Klaida buvo ne ta, kad „vienalaikiškumo“ terminas jiems nieko nereiškė, kad šio termino prasmė buvo neaiški ar kad šis terminas nebuvo pakankamai tikslus; Einsteinas pamatė, kad šios teorijos prielaidos, iki tol nepastebėtos dėl jos intuityvaus savaiminio akivaizdumo, pašalinimas galėjo padėti įveikti moksle iškilusį sunkumą. Taigi Einsteinas iš tikrųjų nesidomėjo šio termino prasmės klausimu; ne, jis veikiau domėjosi teorijos teisingumu. Mažai tikėtina, kad fizikoje būtų galėję atsirasti kai kas svarbaus, jei kas nors, užuot sprendęs tam tikrą fizikinę problemą, būtų pradėjęs tobulinti vienalaikiškumo sąvoką, nagrinėdamas jos „esmingąją prasmę“ ar net gvildendamas klausimą, ką fizikai „turi galvoje iš tikrųjų“, kalbėdami apie vienalaikiškumą.

Mano galva, šis pavyzdys rodo, kad nedera pereidinėti tilto, kol iki jo nepriėjome. Be to, manau, kad domėjimasis terminų prasmės klausimais, pavyzdžiui, jų miglotumu ar dviprasmiškumu, tikrai nepateisinamas, turint galvoje Einsteino pavyzdį. Toks domėjimasis veikiau remiasi prielaida, kad daug kas priklauso nuo mūsų vartojamų terminų prasmės ir šios prasmės nustatymo, todėl jo padarinys yra tuščiažodžiavimas ir scholastika. Šiuo požiūriu mes galime kritikuoti Wittgensteino[51] teoriją, kad mokslo uždavinys yra tyrinėti faktus, o filosofijos uždavinys – paaiškinti terminų prasmę, šitaip išvalyti mūsų kalbą ir įminti lingvistines mįsles. Šiai mokyklai būdinga tai, kad jos adeptai niekada nepateikia argumentacijos, kurią būtų galima racionaliai kritikuoti, todėl savo subtilias analizes[52] ši mokykla skiria tik siauram ezoteriniam pašvęstųjų ratui. Taigi galima manyti, kad visoks perdėtas rūpinimasis prasme veda prie to rezultato, kuris toks tipiškas aristotelizmui – prie scholastikos ir mistikos.

Glaustai apsvarstykime, kaip atsiranda šie du tipiški aristotelizmo padariniai. Aristotelis primygtinai pabrėžė, kad demonstravimas arba įrodymas ir apibrėžimas yra du pamatiniai žinių gavimo metodai. Iš pradžių apžvelkime įrodymo teoriją. Negalima neigti, kad iš jos kilo daugybė bandymų įrodyti daugiau, negu įmanoma įrodyti; šitokia scholastika perpildyta viduramžių filosofijos ir tą pačią tendenciją galima pastebėti kontinentinėje filosofijoje iki pat Kanto. Kaip tik kantiškoji visų bandymų įrodyti Dievo egzistavimą kritika sukėlė romantinę Fichte's, Schellingo ir Hegelio reakciją. Ši nauja tendencija pasireiškė tuo, kad įrodymų, kartu su jais ir visokio racionalaus

argumentavimo, apskritai nebuvo paisoma. Įsigalėjus romantizmui ir filosofijoje, ir visuomenės moksluose, tampa madingas naujos rūšies dogmatizmas. Jo verdiktas toks: *priimk arba palik ramybėje*. Šią romantinę orakulų filosofijos epochą Schopenhaueris pavadino „nesąžiningumo amžiumi“ ir apibūdino ją taip: „Sąžiningumas, toji tyrinėjimo kartu su skaitytoju dvasia, kuri persmelkia visų ankstesnių filosofų veikalus, dabar visiškai nunykusi. Kiekvienas puslapis rodo, kad šitie vadinamieji filosofai stengiasi ne pamokyti, o pakerėti skaitytoją“[53].

Panašius rezultatus davė aristoteliškoji apibrėžimo doktrina. Iš pradžių ji pažadino aistrą subtilybėms. Bet vėliau filosofai pajuto, kad dėl apibrėžimų ginčytis nėra prasmės. Šitaip esencializmas ne tik pagimdė tuščiažodžiavimą, bet sukėlė nusivylimą argumentavimu, t. y. protu. Scholastika, mistika ir nusivylimas protu – štai kokie neišvengiami Platono ir Aristotelio esencializmo padariniai. Platono atviras maištas prieš laisvę nuo Aristotelio laikų tampa paslėptu maištu prieš protą.

Pats Aristotelis sako, kad esencializmas ir apibrėžimo teorija iš pat pradžių susidūrė su stipria opozicija, ypač iš seno Sokrato bičiulio Antisteno pusės; atrodo, kad kaip tik Antisteno išskleista kritika buvo pati veiksmingiausia[54]. Tačiau, nelaimei, ši opozicija buvo nuslopinta. Šio nuslopinimo padariniai intelektualinei žmonijos raidai buvo lemtingi. Kai kuriuos padarinius aptarsime kitame skyriuje. Dabar aš baigiu savo nukrypimą, Platono-Aristotelio apibrėžimo teorijos kritiką.

III

Tikriausiai nebūtina dar sykį pabrėžti to fakto, kad maniškė Aristotelio filosofijos apžvalga yra labai apytikrė – daug glaustesnė negu maniškė Platono filosofijos apžvalga. Svarbiausias tikslas, kurį aš kėliau, apžvelgdamas jų filosofiją, – parodyti, kokį vaidmenį jie atliko kaip istoricizmo pradininkai ir kaip kovotojai su atvira visuomene, kokia jų įtaka mūsų epochos problemoms – Hegelio, moderniojo istoricizmo ir totalitarizmo tėvo, orakulų filosofijos atsiradimui.

Filosofijos raida nuo Aristotelio iki Hegelio šioje knygoje apskritai negali būti aptarinėjama. Kad ją apžvelgtume bent apytikriai, reikėtų mažų mažiausiai dar vieno tomo. Tačiau kituose šio skyriaus puslapiuose aš pabandysiu parodyti, kaip ši epocha gali būti interpretuojama konflikto tarp atviros ir uždaros visuomenės požiūriu.

Konfliktą tarp platoniškojo-aristoteliškojo tipo spekuliatyvumo ir Didžiosios kartos – Periklio, Sokrato ir Demokrito kartos – dvasios galima pastebėti per visus nuo to laiko praėjusius amžius. Daugiau ar mažiau grynu pavidalu šią dvasią išsaugojo kinikų sąjūdis, kurie, kaip ir pirmieji krikščionys, skelbė žmonių brolybę, ją siedami su monoteistiniu tikėjimu į Dievą Tėvą. Aleksandro, kaip ir Augusto, imperijoje buvo įtakingos tos idėjos, kurios pirmą kartą susiformavo Periklio laikų imperialistiniuose Atėnuose ir kurias nuolat gaivindavo sąlytis tarp Vakarų ir Rytų. Visai įmanoma, kad šios idėjos, o gal net ir pats kinikų sąjūdis, darė įtaką ir atsirandančiai krikščionybei.

Pradinė krikščionybė, kaip ir kinikų sąjūdis, buvo priešiškai nusiteikusi aukštakakčių „raštininkų" ir mokslinčių platoniškojo tipo idealizmo ir intelektualizmo atžvilgiu. („Tu paslėpei tuos dalykus nuo išminčių ir protingųjų, ir atskleidei juos kūdikiams".) Neabejoju, kad iš dalies tai buvo protestas prieš tokį reiškinį, kurį galima apibūdinti kaip žydišką platonizmą plačiąja prasme[55], prieš abstraktų Dievo ir Jo Žodžio garbinimą. Ir be jokios abejonės tai buvo protestas prieš žydišką tribalizmą, prieš griežtus ir tuščius žydų gentinius tabu ir prieš jų gentinį išskirtinumą, pasireiškusį, pavyzdžiui, išrinktosios tautos doktrina, t. y. dievybės kaip gentinio dievo interpretacija. Toks gentinių įstatymų ir gentinės vienybės akcentavimas, atrodo, ne tiek būdingas primityviai gentinei visuomenei, kiek susijęs su desperatiška pastanga atkurti ir sutvirtinti senąsias gentinio gyvenimo formas; žydų atveju tribalizmas, atrodo, atsirado kaip reakcija prieš Babilono nelaisvės įtaką žydų gentiniam gyvenimui. Bet šalia šio sąjūdžio už didesnį [gentinio gyvenimo] griežtumą matome kitą sąjūdį, kuris, atrodo, atsirado tuo pačiu metu ir kuris iškėlė humanistines idėjas, panašias į tas, per kurias pasireiškė Didžiosios kartos reakcija į graikų gentinio gyvenimo irimą. Atrodo, kad šis procesas pasikartojo, kai Roma galutinai sunaikino žydų nepriklausomybę. Tai lėmė naują ir gilesnį skilimą, nubrėžusį ribą tarp tų dviejų galimų sprendimų – sugrįžimo į gentinį gyvenimą, atstovaujamą žydų ortodoksų, ir humanizmo, atstovaujamo naujosios krikščionių sektos, kuriai priklausė barbarai (arba pagonys) ir vergai. Iš *Apaštalų darbų*[56] galime matyti, kokios svarbios buvo šios problemos – socialinė ir nacionalinė. Be to, tai galime matyti iš žydų gyvenimo raidos: į tą patį iššūkį konservatyvieji žydai reagavo jungdamiesi į sąjūdį už jų gentinės gyvenimo formos sutvirtinimą ir sustingdymą ir įsikibdami į savo „įstatymus" taip atkakliai, kad būtų nusipelnę Platono pritarimo.

Beveik neabejotina, kad šį sąjūdį, kaip ir Platono idėjas, įkvėpė didelis priešiškumas naujajai atviros visuomenės tikybai, šiuo atveju krikščionybei.

Tačiau Didžiosios kartos, ypač Sokrato, tikėjimo ir pirmųjų krikščionių tikėjimo panašumas daug didesnis. Beveik neabejotina, kad pirmųjų krikščionių jėgos šaltinis buvo jų moralinė drąsa. Šią jėgą rodo tas faktas, kad jie atsisakė paklusti Romos reikalavimui „turėti teisę priversti savo valdinius veikti prieš savo sąžinę“[57]. Krikščionių kankiniai, atmetę pasaulio galingųjų pretenzijas nustatinėti teisingumo matus, kentėjo dėl to paties reikalo, dėl kurio numirė Sokratas.

Akivaizdu, kad šitokia padėtis labai pasikeitė, kai krikščionių tikyba pati įsigalėjo Romos imperijoje. Kyla klausimas, ar šis oficialus krikščionių bažnyčios (ir jos vėlesnės organizacijos pagal Juliano Atskalūno sukurtą neoplatoniškosios antibažnyčios modelį[58]) pripažinimas nebuvo išradingas valdančiųjų grupių politinis manevras, sumanytas kaip būdas palaužti milžinišką įtaką tos egalitarinės religijos, kurią jie bergždžiai stengėsi įveikti jėga ir kaltinimais ateizmu bei nedievobaimingumu. Kitaip tariant, kyla klausimas, ar Roma (ypač po Juliano) nesuvokė, kad būtina prisitaikyti Pareto patarimą „pasinaudoti jausmais, užuot švaisčius energiją pastangoms juos sunaikinti“. Į šį klausimą atsakyti sunku, bet jo tikrai negalima nepaisyti (kaip daro Toynbee's[59]), kreipiantis į mūsiškį „istorijos jutimą, mums neleidžiantį priskirti“ Konstantino ir jo įpėdinių epochai, „...anachronistiškų ciniškų motyvų“, t. y. motyvų, kurie artimesni mūsiškiam „moderniajam vakarietiškam požiūriui į gyvenimą“. Juk mes matėme, kad šitokie motyvai atvirai, „ciniškai“, tiksliau pasakius, begėdiškai, išreikšti jau V a. pr. Kr. Kritijo, Trisdešimties tironų vado. Panašius teiginius dažnai galima rasti visoje graikų filosofijoje[60]. Kad ir kaip ten būtų, beveik neabejotina, kad nuo tada, kai Justinianas pradėjo persekioti nekrikščionis, eretikus ir filosofus (529 m. po Kr.), prasidėjo tamsieji amžiai. Bažnyčia perėmė platoniškąjį-aristoteliškąjį totalitarizmą, kurio kulminacija tapo Inkvizicija. Tiesą sakant, inkvizicijos teoriją galima apibūdinti kaip grynąjį platonizmą. Ši teorija išdėstyta trijose paskutinėse *Įstatymų* knygose, kur Platonas parodo, jog valdovų-piemenų pareiga bet kuria kaina apsaugoti savo avis, puoselėjant įstatymą ir ypač religijos praktikos bei teorijos griežtumą, net jei tektų užmušti vilką, kuris, galimas daiktas, yra sąžiningas ir gerbiamas žmogus, kurio jautri sąžinė, nelaimei, neleidžia jam nusilenkti galingųjų grasinimams.

Mūsų epochoje viena būdingiausių reakcijų prieš civilizacijos spaudimą yra kai kuriose intelektualų grupėse madingu tapęs tariamas „krikščioniškas“

viduramžių autoritarizmas[61]. Nėra abejonių, kad šią madą nulėmė ne tik „organiškesnės" ir „vientisesnės" (tai teisinga) praeities idealizavimas, bet ir visai suprantamas šlykštėjimasis moderniuoju agnosticizmu, tą civilizacijos spaudimą padidinusiu tiek, kad jis peržengė visokį saiką. Anksčiau žmonės tikėjo, kad pasaulį valdo Dievas. Šis tikėjimas ribodavo jų atsakomybę. Naujasis tikėjimas, kad pasaulį valdyti privalo jie patys, daugeliui yra beveik nepakeliama atsakomybės našta. Visa tai reikia pripažinti. Bet aš neabejoju, kad netgi krikščionybės požiūriu viduramžių valstybės nebuvo valdomos geriau negu mūsiškės vakarietiškosios demokratijos. Antai Evangelijoje mes galime perskaityti, kad kažkoks „teisės daktaras" paklausė krikščionybės įkūrėjo, koks yra kriterijus, kuriuo remdamiesi teisingą Jo žodžių aiškinimą galėtume atskirti nuo neteisingo. Jis atsakė pasakojimu apie šventiką ir Levitą, kurie abu matė labai kenčiantį sužeistą žmogų, bet „praėjo pro šalį", tuo tarpu Samarietis sutvarstė to žmogaus žaizdas ir pasirūpino jo medžiaginėmis reikmėmis. Man atrodo, kad šį pasakojimą turėtų prisiminti tie krikščionys, kurie ilgisi ne tik tų laikų, kai Bažnyčia slopino laisvę ir sąžinę, bet ir to meto, kai prižiūrint Bažnyčiai ir remiantis jos autoritetu pati baisiausia priespauda varė žmones į neviltį. Kaip jaudinantį pasakojimą apie ano meto žmonių kančias, kartu ir apie tą „krikščionybę", kuri dabar tokia madinga tarp romantiškai nusiteikusių viduramžių gerbėjų, trokštančių sugrąžinti aną metą, galima pacituoti ištrauką iš H. Zinsserio knygos *Žiurkės, utėlės ir istorija (Rats, Lice and History)*[62], kurioje pasakojama apie viduramžiais paplitusią maniakiškų šokių epidemiją. Tie šokiai buvo vadinami „Šv.Jono šokiais", „Šv.Vito šokiais" ir t.t. (Nenoriu teigti, kad Zinsseris yra viduramžių autoritetas, – nėra jokio reikalo tai daryti, nes pateikiami faktai yra beveik neabejotini. Tačiau jo komentarai paženklinti tikro Samariečio praktiko – didžio ir humaniško gydytojo – bruožais, retais ir jaudinančiais.) „Šie keisti priepuoliai, nors ir žinomi ankstesnėse epochose, labai paplito tuo metu, kai užgriuvo baisingos Juodosios Mirties negandos ir joms tik ką pasibaigus. Šokio manijoje dažniausiai nesama nė vieno simptomo, kuris būdingas epideminio pobūdžio užkrečiamoms nervų ligoms. Veikiau ši manija panaši į *masinę isteriją, sukeltą siaubo ir nevilties, pasireiškiančią tarp žmonių, kurie prispausti, nualinti bado ir nuskurdę tiek, kad šiandien to beveik neįmanoma įsivaizduoti.* Prie nelaimių, sukeltų nuolatinio karo, politinės ir visuomeninės anarchijos, prisidėjo baisinga nelaimė, sukelta neišvengiamos, paslaptingos ir mirtinos ligos. Žmonija pasijuto bejėgė, tarsi būtų patekusi į siaubo ir pavojų pasaulį, nuo kurio neįmanoma apsisaugoti. To meto žmonėms Dievas ir šėto-

nas buvo gyvos sąvokos. Žmones tiesiog gniuždė negandos, kurias, jų įsitikinimu, siuntė antgamtinės jėgos. Tiems, kurie palūždavo nuo įtampos, nebuvo jokio kito išsigelbėjimo būdo, išskyrus pabėgimą į vidinę psichinę negalią, kuri ano meto aplinkybėmis virto religiniu fanatizmu". Toliau Zinsseris parodo tam tikrus panašumus tarp šių įvykių ir kai kurių mūsų epochai būdingų reakcijų ir sako: „ankstesnių epochų religinių isterijų pakaitalu tapo ekonominės ir politinės isterijos"; anuo autoritarizmo metu gyvenusius žmones jis apibūdina kaip „įgąsdintus ir varganus žmonelius, palūžusius dėl beveik neįtikėtinų negandų ir pavojų naštos". Reikėtų paklausti, koks požiūris yra krikščioniškesnis – tas, kuris kyla iš noro sugrįžti į viduramžių „nepažeistą harmoniją ir vientisumą", ar tas, kuris kyla iš siekio remtis protu, kurio dėka žmonija būtų išlaisvinta nuo maro ir priespaudos?

Tačiau viduramžių autoritarinei Bažnyčiai, bent jau kai kur, iš dalies pavyko tokį praktinį humanizmą paženklinti etikete „pasaulietiškas" ir priskirti jam „epikūrizmo" bruožus, o tiems žmonėms, kurie jį gynė, priskirti norą „prisikimšti pilvą lyg galvijams". Terminai „epikūrizmas", „materializmas" ir „empirizmas", t. y. Demokrito, vieno didžiausių Didžiosios kartos atstovų, filosofija šitaip tapo ištvirkimo sinonimu, o gentinis Platono ir Aristotelio idealizmas buvo išaukštintas kaip savos rūšies krikščionybė iki Kristaus. Tiesą sakant, milžiniško Platono ir Aristotelio autoriteto netgi mūsų laikais priežastis yra ta, kad jų filosofiją perėmė viduramžių autoritarizmas. Tačiau nedera užmiršti, kad už totalitarizmo stovyklos ribų jų šlovė pranoko jų praktinę įtaką mūsų gyvenimui. Ir nors Demokrito vardas prisimenamas retai, jo mokslas, taip pat ir jo moralė, vis dar gyvena mumyse.

Dvyliktas skyrius

HEGELIS IR NAUJASIS TRIBALIZMAS

> Be to, Hegelio filosofija pasižymėjo... tokiu minties skvarbumu ir gilumu, kad apskritai ji buvo sunkiai suprantama.
>
> *J.H. Stirling*

Hegelis, viso šiuolaikinio istoricizmo pradininkas, buvo tiesioginis Herakleito, Platono ir Aristotelio sekėjas. Jis meistriškai įvaldė logiką, todėl, remiantis galingu dialektiniu metodu, jam buvo vieni juokai iš grynų metafi-

zinių skrybėlių traukti realius fizinius triušius. Taigi, pradėjęs nuo Platono *Timajo* ir jame išskleistos skaičių mistikos, Hegelis įsigudrino grynais filosofiniais metodais „įrodyti" (114 metų po Newtono *Principia*), kad planetos turi judėti pagal Keplerio dėsnius. Jis netgi dedukavo[1] tikrąją planetų padėtį, šitaip įrodydamas, kad tarp Marso ir Jupiterio negali būti jokios planetos (savo nelaimei, jis nežinojo, kad prieš keletą mėnesių tokia planeta buvo atrasta). Panašiai jis įrodė, kad geležies įmagnetinimas padidina jos svorį, kad Newtono inercijos ir traukos teorijos *prieštarauja* viena kitai (žinoma, jis negalėjo numatyti, kad Einsteinas įrodys inertinės ir gravitacinės masės *tapatumą*, ir daug kitų panašių dalykų). Kad toks stulbinančiai vaisingas filosofinis metodas buvo traktuojamas rimtai, iš dalies galima paaiškinti tuo, jog ano meto Vokietijos gamtos mokslas buvo atsilikęs. Bet, mano galva, tiesa yra ta, kad iš pradžių į šį metodą rimtai nežiūrėjo tokie rimti žmonės, kaip A. Schopenhaueris ir J.F. Friesas, ar bent jau tie mokslininkai, kurie, kaip ir Demokritas[2], „mieliau atrastų vienintelę priežastį, negu būtų Persijos karaliumi". Hegelį išgarsino tie žmonės, kurie greitam įšventinimui į didžiąsias šio pasaulio paslaptis teikia pirmenybę prieš daug darbo reikalaujančias mokslinio tyrimo procedūras, kurios juos gali tik nuvilti, nes neduoda galimybės atskleisti visų paslapčių. Tokie žmonės greitai suprato, kad, išskyrus Hegelio *dialektiką*, paslaptingą metodą, išstūmusį „bevaisę formaliąją logiką", joks kitas metodas negali būti taip lengvai pritaikytas jokiai problemai spręsti ir tuo pat metu sudaryti regimybę, kad juo remiantis galima įveikti (nors tik tariamai) didžiausius sunkumus ir užsitikrinti greitą ir triukšmingą šlovę; kad jokiu kitu metodu negalima naudotis taip lengvai, neturint mokslinio pasirengimo ir žinių; kad niekaip kitaip neįmanoma sukurti tokio impozantiško moksliškumo atmosferos. Hegelio sėkmė davė pradžią „nesąžiningumo amžiui" (taip Schopenhaueris apibūdino vokiečių idealizmo epochą[3]) ir „neatsakingumo amžiui" (taip K. Heidenas apibūdina šiuolaikinio totalitarizmo epochą) – iš pradžių intelektualiniam, paskui kaip padariniui ir moraliniam neatsakingumui; naujajam amžiui, kurį valdė skambių žodžių magija ir žargono galybė.

Norėdamas iš anksto įspėti skaitytoją, kad jis nepriimtų už gryną pinigą pompastiško ir mistifikuojančio hegeliškojo žargono, aš pacituosiu keletą žavingų ištraukų iš jo veikalų, kur Hegelis kalba apie savo atradimus garso srityje, ypač apie garso ir karščio santykius. Šį pliurpalą, paimtą iš Hegelio *Gamtos filosofijos*[4], aš, kiek įmanydamas, stengiausi išversti kuo tiksliau. Jis

17.-657

rašo: „§ 302. Garsas yra medžiaginių dalelių atsiskyrimo specifinės sąlygos ir šios sąlygos neigimo pokytis; jis yra tik *abstrakti* arba tik ideali *idealybė*, būdinga tam specifiškumui. Bet kartu šis pokytis pats savaime, tiesiogiai, yra medžiaginės specifinės subsistencijos neigimas; todėl šis neigimas yra specifinio svorio ir tankio *reali idealybė*, t. y. šiluma. Skambančių, daužomų ar trinamų kūnų kaitinimas yra šilumos, konceptualiai pasirodančios kartu su garsu, apraiška". Esama žmonių, kurie vis dar tiki Hegelio sąžiningumu ir vis dar mano, kad jo paslaptis glūdi minties gelmėje ir pilnatvėje, o ne jos tuštumoje. Aš patarčiau jiems įdėmiai perskaityti paskutinį cituojamos ištraukos sakinį – vienintelį, kurį galima suprasti, – nes šiuo sakiniu Hegelis išsiduoda. Juk šis sakinys akivaizdžiai pasako tik štai ką: „Skambančių kūnų kaitinimas... yra šilumos... su garsu apraiška". Kyla klausimas, ar Hegelis apgaudinėjo save, apsvaigęs nuo savo hipnotizuojančio žargono, ar jis įžūliai bandė apgauti ir užkerėti kitus. Aš linkęs laikytis antrosios prielaidos, ypač turėdamas galvoje tai, ką Hegelis rašė viename savo laiške. Šiame laiške, parašytame keletą metų prieš jo *Gamtos filosofijos* publikavimą, Hegelis kalba apie kitą *Gamtos filosofiją*, parašytą jo jaunystės draugo Schellingo: „Aš pernelyg daug užsiiminėjau... matematika... diferencialiniu skaičiavimu, chemija, – giriasi Hegelis šiame laiške (bet tai tik blefas), – kad patikėčiau gamtos filosofijos kvailystėmis, tuo filosofavimu, nepagrįstu faktais.., kai *gryni pramanai,* netgi silpnaprotiški pramanai, traktuojami kaip *idėjos*". Šitaip Hegelis labai tiksliai apibūdina Schellingo metodą, t. y. tą įžūlų apgaudinėjimo būdą, kurį perėmė, o veikiau patobulino pats Hegelis, kai tik suprato, kad šiam „metodui" sėkmė garantuota, jei pavyks surasti tinkamą publiką.

Nepaisant to, atrodo beveik neįtikėtina, kad Hegelis būtų galėjęs tapti įtakingiausia vokiečių filosofijos figūra, jei už jo nugaros nebūtų stovėjęs Prūsijos valstybės autoritetas. Atsitiko taip, kad jis tapo pirmuoju oficialiu Prūsijos filosofu, iškilusiu po karų su Napoleonu feodalinės „restauracijos" epochoje. Vėliau valstybė palaikė ir jo mokinius (Vokietijoje egzistavo ir egzistuoja tik valstybės kontroliuojami universitetai), o jie savo ruožtu palaikė vienas kitą. Ir nors vėliau dauguma šių filosofų oficialiai išsižadėjo hegelizmo, bet iki dabar filosofijos dėstymo srityje, taigi netiesiogiai, net Vokietijos vidurinėse mokyklose viešpatauja hegeliškosios filosofijos adeptai. (Iš universitetų, kuriuose vyrauja vokiečių kalba, tik katalikiškos Austrijos universitetai, tarsi salos audringame vandenyne, liko nepaliesti šios įtakos.) Šitaip įspūdingai įsitvirtinęs kontinentinėje Europoje, hegelizmas negalėjo nesusilaukti paramos ir Britanijoje: jį parėmė tie, kurie jausdami, kad šitoks

galingas sąjūdis galų gale turi šį tą reikšti, pradėjo ieškoti to, ką Stirlingas pavadino „Hegelio paslaptimi". Žinoma, juos patraukė Hegelio „aukštasis" idealizmas ir jo pretenzijos į „aukštąją" moralę, be to, jie šiek tiek būgštavo, kad Hegelio mokinių choras pasmerks juos už amoralumą; juk net patys nuosaikiausi hegelininkai tvirtino[5], kad jų doktrinos „yra tokie laimėjimai, kuriuos reikia... nuolat ginti nuo jėgų, visada priešiškų dvasinėms ir moralinėms vertybėms, antpuolio". Kai kurie tikrai talentingi žmonės (pirmiausia turiu galvoje MacTaggartą) dėjo didžiules pastangas, kurdami konstruktyvų idealistinį mąstymą, labai pranokusį paties Hegelio mąstymo lygį, bet jiems pavyko tik vienas dalykas – tapti tokių pat talentingų kritikų taikiniais. Dabar galima pasakyti, kad už kontinentinės Europos ribų, ypač per pastaruosius dvidešimt metų, filosofų domėjimasis Hegeliu palaipsniui nyksta.

Bet jeigu taip, tai ar dar verta sukti galvą dėl Hegelio? Taip, verta, nes Hegelio įtaka vis dar didžiulė, nepaisant to fakto, kad mokslininkai niekada nežiūrėjo į jį rimtai, o dauguma filosofų (išskyrus „evoliucionistus"[6]) vis mažiau juo domisi. Hegelis, ypač jo žargonas, vis dar labai veikia moralinę ir socialinę filosofiją bei socialinius ir politinius mokslus (išskyrus tik ekonomiką). Ypač smarkiai hegelizmas veikia istorijos, politikos ir auklėjimo filosofiją. Politikoje Hegelio įtaką ryškiausiai rodo tas faktas, kad savo politines filosofijas Hegelio autoritetu grindžia kairieji marksistai ekstremistai, konservatyvusis centras ir dešinieji fašistai ekstremistai; nacijų karą, kaip Hegelio istoricistinės schemos sudedamąją dalį, kairuoliai pakeičia klasių karu, o dešinieji ekstremistai – rasių karu, bet ir vieni, ir kiti daugiau ar mažiau sąmoningai seka įkandin Hegelio. (Konservatyviojo sparno atstovai dažniausiai menkiau suvokia savo priklausomybę nuo Hegelio.)

Kaip paaiškinti šią milžinišką įtaką? Man svarbiausia ne paaiškinti šį reiškinį, o jam pasipriešinti. Bet aš galiu šį bei tą paaiškinti. Dėl tam tikrų priežasčių filosofai net mūsų dienomis apsigaubia savotiška magiška atmosfera. Filosofija suvokiama kaip keistas, sunkiai suprantamas užsiėmimas, kai turima reikalo su tomis pačiomis paslaptimis, su kuriomis susiliečia religija, bet tos paslaptys traktuojamos taip, kad jos negali „atsiverti kūdikiams" ar paprastiems žmonėms; tariama, kad filosofija jiems pernelyg gili ir kad ji yra intelektualų, mokslinčių ir išmintingųjų religija. Hegelizmas puikiai atitinka tokį požiūrį; jis yra kaip tik toks, kokia turi būti filosofija, kaip ją įsivaizduoja šio populiaraus prietaro valdomi žmonės. Hegelio filosofija žino viską apie viską. Joje esama aiškių atsakymų į visus klausimus. Iš tikro, kas gali būti tikras, kad atsakymas yra neteisingas?

Tačiau tai ne svarbiausia Hegelio populiarumo priežastis. Galimas daiktas, jo įtaką ir būtinumą su ja kovoti geriau suprasime, glaustai apibūdinę bendrą istorinę situaciją.

Renesanso epochoje pradeda nykti viduramžių autoritarizmas. Bet jo politiniam atitikmeniui, viduramžių feodalizmui, kontinentinėje Europoje rimta grėsmė neiškyla iki pat Prancūzijos revoliucijos. (Reformacija feodalizmą tik sustiprino.) Kova už atvirą visuomenę kontinente vėl prasidėjo tik 1789 m. pasirodžius naujoms idėjoms, ir feodalinės monarchijos netrukus pajuto, koks rimtas šis pavojus. Kai 1815 m. reakcionierių partija sugrįžo į valdžią Prūsijoje, jai prireikė tam tikros ideologijos. Hegelio filosofija tenkino šią reikmę, ir jis atliko savo užduotį, atgaivindamas pirmųjų didžiųjų atviros visuomenės priešų – Herakleito, Platono ir Aristotelio – idėjas. Prancūzijos revoliucija atgaivino amžinąsias Didžiosios kartos ir krikščionybės idėjas – laisvės, lygybės, žmonių brolybės, o Hegelis atgaivino Platono idėjas, glūdėjusias amžinojo maišto prieš laisvę ir protą užkulisiuose. Hegelizmas yra tribalizmo renesansas. Hegelio istorinę reikšmę paaiškina tas faktas, kad jis atstovauja, galima sakyti, „trūkstamai grandžiai" tarp Platono ir moderniosios totalitarizmo formos. Dauguma šiuolaikinių totalitaristų net neįtaria, kad jų idėjų ištakos glūdi Platono filosofijoje, bet daugelis žino, kad yra skolingi Hegeliui. Galiausiai visi subrendo tirštoje hegelizmo atmosferoje. Jie buvo išmokyti garbinti valstybę, istoriją ir tautą. (Žinoma, mano požiūris į Hegelį suponuoja, kad Platono filosofiją jis aiškino taip pat, kaip ir aš šioje knygoje, t. y. kaip totalitarinę filosofiją, jei pasinaudosime šia modernia etikete; iš tikro, remiantis Platono kritika *Teisės filosofijoje,* galima parodyti[7], kad hegeliškoji Platono interpretacija sutampa su maniške.)

Kad prieš pradėdamas gvildenti Hegelio istoricistinę filosofiją, iškart parodyčiau skaitytojui, kaip jis, sekdamas Platonu, sudievina valstybę, aš pacituosiu keletą fragmentų. Iš jų matyti, kad Hegelio radikalusis kolektyvizmas priklauso tiek nuo Platono, tiek ir nuo Prūsijos karaliaus Frydricho Vilhelmo III, valdžiusio kritišku metu – vykstant Prancūzijos revoliucijai ir po jos. Pagal jų doktriną, valstybė yra viskas, o individas – niekas, nes valstybė duoda jam viską, ir jo fizinį, ir dvasinį egzistavimą. Tokia yra Platono, Prūsijos Frydricho Vilhelmo ir Hegelio skelbiama geroji naujiena. „Visuotinybė egzistuoja valstybėje, – rašo Hegelis. – Valstybė yra žemiškasis Dieviškosios Idėjos pavidalas... Todėl mes turime garbinti valstybę kaip dieviškumo apraišką žemėje ir suvokti, kad sunku suprasti Gamtą, bet nepalyginti sunkiau pagauti Valstybės esmę... Valstybė yra Dievo žengimas per pasaulį... Valstybė

turi būti suvokta kaip organizmas... Tikrai Valstybei esmingai priklauso sąmonė ir mintis. Valstybė žino, ko nori... Valstybė yra reali; o tikra realybė yra būtina. Tai, kas realu, yra amžinai būtina... Valstybė... egzistuoja dėl jos pačios... Valstybė yra tikroviškai egzistuojantis, realizuotas moralinis gyvenimas"[8]. Šio posakių rinkinio turėtų pakakti, kad įsitikintume, jog Hegelis yra platonikas, kad jis primygtinai pabrėžia absoliutų moralinį valstybės autoritetą, nuslopinantį visokią asmeninę moralę, kiekvieną sąžinę. Žinoma, tai pompastiškas ir isteriškas platonizmas, tačiau jis tik išryškina tą faktą, kad platonizmas siejasi su moderniuoju totalitarizmu.

Galima paklausti, ar Hegelio nuopelnai ir įtaka istorijai neįrodo jo genialumo. Nemanau, kad toks klausimas būtų labai svarbus, nes tik mūsų romantiškas nusiteikimas verčia mus tiek daug galvoti apie „genijus"; be to, aš netikiu, kad sėkmė ką nors įrodo ar kad istorija yra mūsų teisėjas[9]; „genijaus" ir „sėkmės" dogmos pačios yra hegelizmo dalis. O dėl Hegelio, tai aš net nemanau, kad jis buvo talentingas. Jis yra nepakenčiamas autorius. Net dauguma jo aistringų apologetų turi pripažinti[10], kad jo stilius „neabejotinai skandalingas". O Hegelio raštų turinys pasižymi tik išskirtine originalumo stoka. Jo apologetiniame metode nėra nieko, ko jis nebūtų pasiskolinęs iš savo apologetinių pirmtakų[11]. Bet šias pasiskolintas mintis ir metodus jis palenkė vienam tikslui – kovai su atvira visuomene ir tarnystei savo darbdaviui – Prūsijos Frydrichui Vilhelmui. Bet visame užmojyje nesama nė krislo talento. Proto sujaukimas ir pažeminimas Hegeliui iš dalies reikalingas kaip priemonė pasiekti minėtam tikslui, kita vertus, buvo šiek tiek atsitiktinė, bet visai natūrali jo mąstymo stiliaus išraiška. Vargu ar apskritai būtų verta domėtis Hegeliu, jei ne nelemti jo filosofijos padariniai, rodantys, kaip nesunkiai klounas gali tapti „istorijos kūrėju". „Vokiečių idealizmo" atsiradimo tragikomedija – jei nepaisytume jos išprovokuotų nusikaltimų – labiau nei kas kitas primena komišką operą. Šios operos pradžia gali padėti suprasti, kodėl taip sunku nuspręsti, ar vėliau scenoje pasirodę jos herojai nusileido nuo didžiųjų teutoniškųjų Wagnerio operų podiumo, ar jie kilę iš Offenbacho farsų.

Mano teiginys, kad Hegelio filosofiją įkvėpė užkulisiniai motyvai, būtent jo noras restauruoti Frydricho Vilhelmo III valdžią Prūsijoje, ir kaip tik todėl šios filosofijos nedera traktuoti rimtai, – nėra naujas. Šią istoriją gerai žinojo visi tie, kurie suprato ano meto politinę situaciją, ir ją nesivaržydami pasakojo tie (jų buvo nedaug), kurie buvo pakankamai laisvi, kad ryžtųsi tai daryti. Geriausias liudininkas yra Schopenhaueris, pats idealistas platonikas, konservatorius, beveik reakcionierius[12], bet absoliučiai sąžiningas žmogus,

tiesą vertinęs labiau už viską. Neabejotina, kad filosofijos srityje jis buvo pats kompetentingiausias teisėjas, kokį tik galima rasti anoje epochoje. Schopenhaueris, turėjęs malonumą Hegelį pažinti asmeniškai ir kaip Hegelio filosofijos moto pasiūlęs Shakespeare'o žodžius „bepročio kalba ir smegenų stoka", nutapė tokį nuostabų menininko paveikslą[13]: „Hegelis, valdžios nuleistas iš viršaus kaip diplomuotas Didysis Filosofas, buvo lėkštas, beskonis, nuobodus, beraštis šarlatanas, pasiekęs įžūlumo viršūnę, kurpdamas beprotiškiausias mistifikuojančias nesąmones. Šias nesąmones savanaudiški sekėjai paskelbė nemirtinga išmintimi ir mielai perėmė visi kvailiai, kurie šitaip susibūrė į tokį šlovintojų chorą, koks vargu ar kada yra buvęs. Didžiulis dvasinės įtakos laukas, kurį jam dovanojo valdžia, davė jam galimybę sugadinti visos kartos intelektą". Kitoje vietoje hegelizmo politinius žaidimus A.Shopenhaueris apibūdina štai kaip: „Filosofija, kurios reputaciją atnaujino Kantas,... netrukus tapo instrumentu realizuoti interesams; valstybės interesams viršuje, asmeniniams interesams apačioje... Šio sąjūdžio paskatos, priešingai didingiems šūkiams ir iškilmingoms priesaikoms, nėra idealios; iš tikrųjų tie tikslai visai realūs, tai yra, asmeniniai, oficialieji, klerikaliniai, politiniai, trumpai tariant, medžiaginiai interesai... Partiniai interesai įkvepia tokios daugybės grynųjų išminties mylėtojų plunksnas... Tiesa tikrai yra pats paskiausias jiems rūpimas dalykas... Valstybė piktnaudžiauja filosofija kaip įrankiu, o filosofai – kaip uždarbio priemone... Kas iš tikrųjų patikės, kad tiesa gali atsirasti tik kaip šalutinis produktas? ... *Vyriausybės filosofiją paverčia priemone, tarnaujančia jų valstybiniams interesams, o mokslinčiai ja prekiauja...*" Schopenhauerio požiūrį į Hegelį, kaip į apmokamą Prūsijos vyriausybės agentą, patvirtina, pavyzdžiui, Schwegleris, entuziastingas Hegelio mokinys[14]. Štai ką jis sako apie Hegelį: „Tačiau jo šlovė ir veikla pasiekia viršūnę tik tada, kai 1818 m. jis pakviečiamas į Berlyną. Čia aplink jį susibūrė gausi, įtakinga ir... nepaprastai aktyvi mokykla; čia, pasinaudodamas savo ryšiais su Prūsijos biurokratija, jis tapo politiškai įtakingas, jo sistema buvo pripažinta oficialiąja filosofija, o tai ne visada būdavo naudinga jo filosofijos vidinei laisvei ar jos moralinei vertei". Schweglerio leidėjas J.H. Stirlingas[15], pirmasis hegelizmo apaštalas Britanijoje, žinoma, gina Hegelį nuo Schweglerio, įspėdamas skaitytojus, kad jie pernelyg rimtai nepriimtų „Schweglerio tam tikro nusiteikimo prieš Hegelio filosofiją kaip valstybinę filosofiją". Tačiau po kelių puslapių Stirlingas visai netyčia patvirtina Schweglerio pateiktus faktus, taip pat ir tai, kad Hegelis pats suprato savo filosofijos partinę-politinę ir apologetinę funkciją. (Faktai, pateikiami[16] Stirlingo, rodo, kad Hegelis

pats gana ciniškai atsiliepė apie šią savo filosofijos funkciją.) Šiek tiek vėliau Stirlingas netyčia išduoda „Hegelio paslaptį“, pereidamas prie poetinių ir pranašiškų apreiškimų[17], susijusių su žaibišku Prūsijos antpuoliu prieš Austriją 1866 m., t. y. prieš metus, kai buvo parašytos šios eilutės: „Ar ne Hegeliui, ypač jo etikos ir politikos filosofijai, Prūsija skolinga už savo galybę ir santvarką, kurią ji dabar taip sparčiai vysto? Ar ne rūstusis Hegelis yra centras šios santvarkos, kuri, pasitarusi su nematomomis smegenimis, smogia žaibišką smūgį savo sunkia ranka? O dėl šios santvarkos vertės, tai daugelis galės ją geriau pajusti, kai aš pasakysiu, kad jei konstitucinėje Anglijoje pirmenybės teisių ir vyriausybinių vertybinių popierių turėtojai bankrutuoja dėl įsigalėjusio komercinio amoralumo, tai paprasti Prūsijos geležinkelių akcininkai gali tikėtis garantuotų 8,33 procento pajamų“. Štai koks argumentas Hegelio naudai!

„Aš manau, kad dabar pamatiniai Hegelio filosofijos principai turi būti aiškūs kiekvienam skaitytojui. „Aš daug išmokau iš Hegelio...“ – tęsia savo šlovinimus Stirlingas. Aš irgi tikiuosi, kad Hegelio [asmens] kontūrai dabar išryškėjo, ir esu įsitikinęs, kad tai, ką Stirlingas išmoko iš Hegelio, buvo apsaugota nuo pavojų, keliamų komercinio amoralumo, vyravusio nehegeliškoje ir konstitucinėje Anglijoje.

(Šiame kontekste sunku susilaikyti, nepaminėjus fakto, kodėl filosofai marksistai, visada linkę pabrėžti, kaip oponento teoriją paveikė jo klasinis interesas, paprastai užmiršta šį metodą pritaikyti Hegeliui? Užuot pasmerkę jį kaip prūsiškojo absoliutizmo apologetą, jie apgailestauja[18], kad dialektikos pradininko veikalai, ypač jo logikos veikalai, Britanijoje kiek plačiau nebeskaitomi – priešingai negu Rusijoje, kur Hegelio filosofijos ir jo logikos nuopelnai pripažinti oficialiai.)

Sugrįždami prie Hegelio politinių motyvų problemos, mano galva, mes turime daugiau nei reikia priežasčių įtarti, kad jo filosofijai įtaką darė Prūsijos vyriausybės, kuriai Hegelis tarnavo, interesai. Be to, Frydricho Vilhelmo III absoliutizmo sąlygomis tokia įtaka reiškė daug daugiau, nei galėjo žinoti Schopenhaueris ar Schwegleris; juk tik paskutiniais dešimtmečiais paskelbti dokumentai, rodantys, kaip griežtai ir nuosekliai šis karalius reikalavo visą švietimo sistemą palenkti valstybės interesams. „Abstraktūs mokslai, – skaitome jo švietimo programoje[19], – rūpintys tik akademiniam pasauliui ir tarnaujantys tik šios grupės švietimui, žinoma, nenaudingi valstybės gerovei; būtų kvaila juos visiškai apriboti, bet naudinga juos laikyti deramose ribose“. Hegelis buvo pakviestas į Berlyną 1818 m., reakcijai pasiekus apogėjų, tuo

metu, kai karalius pradėjo iš savo vyriausybės šalinti reformatorius ir nacionalliberalus, tiek daug prisidėjusius prie jo sėkmės „Išsivadavimo kare". Turėdami galvoje šį faktą, galime paklausti, ar Hegelio paskyrimas į Berlyną nebuvo žingsnis, kurio tikslas „laikyti filosofiją deramose ribose", kad ji būtų sveika ir tarnautų „valstybės gerovei", t. y. Frydrichui Vilhelmui ir jo absoliučiai valdžiai. Tas pats klausimas iškyla, kai skaitome, ką apie Hegelį sako vienas didelis jo gerbėjas[20]: „Berlyne Hegelis iki pat savo mirties 1831 m. buvo vienos galingiausių mąstymo istorijoje filosofinių mokyklų pripažintu diktatoriumi". (Man atrodo, kad žodį „mąstymas" turėtume pakeisti žodžiais „mąstymo stoka", nes aš negaliu suprasti, ką diktatorius gali turėti bendro su mąstymo istorija, net jei tai būtų filosofijos diktatorius. Tačiau kitu požiūriu ši demaskuojanti pastraipa netgi pernelyg teisinga. Pavyzdžiui, sutelktomis pastangomis šita galinga mokykla, sudariusi tylėjimo sąmokslą, keturiasdešimt metų slėpė nuo pasaulio patį Schopenhauerio egzistavimo faktą.) Taigi matome, kad Hegelis tikrai turėjo galią „filosofiją laikyti deramose ribose", todėl mūsų klausimas yra visai vietoje.

Toliau aš mėginsiu parodyti, kad visa Hegelio filosofija gali būti aiškinama, kaip įtikinamas atsakymas į anksčiau iškeltą klausimą; žinoma, šis atsakymas yra teigiamas. Ir dar aš mėginsiu parodyti, kad iš šitaip aiškinamo hegelizmo daug kas paaiškėja, t. y. tampa aišku, kad ji yra prūsiškumo apologija. Maniškė analizė bus suskirstyta į tris dalis: tai šio skyriaus II, III ir IV poskyriai. Antrame poskyryje gvildenamas Hegelio istoricizmas ir moralinis pozityvizmas, kartu ir tamsus šių doktrinų teorinis pagrindas, jo dialektinis metodas ir vadinamoji jo tapatybės filosofija. III poskyryje nagrinėjamas nacionalizmo atsiradimas. IV poskyryje bus pasakyta keletas žodžių apie Hegelio santykius su Burke'u. V poskyryje gvildenama šiuolaikinio totalitarizmo priklausomybė nuo Hegelio doktrinų.

II

Savąją Hegelio filosofijos analizę pradėsiu Hegelio ir Platono istoricizmo lyginimu.

Platonas buvo įsitikinęs, kad Idėjos arba esmės egzistuoja *iki* kintančių daiktų, ir kad visoks judėjimas gali būti paaiškintas kaip judėjimas, tolinantis nuo Idėjų tobulybės, todėl kaip nuosmukis, kaip judėjimas žlugimo link. Valstybių istorija yra jų išsigimimo istorija; galiausiai šį išsigimimą nulemia viešpataujančiosios klasės rasinis išsigimimas. (Čia mes turime prisiminti

glaudų ryšį tarp Platono sąvokų „giminė", „siela", „prigimtis" ir „esmė"[21].) Hegelis, kaip ir Aristotelis, įsitikinęs, kad Idėjos arba esmės esti *pačiuose* kintančiuose daiktuose; tiksliau pasakius (jei Hegelį galima interpretuoti tiksliai), Hegelis tvirtina, kad jos sutampa su kintančiais daiktais: „Visa, kas tikra, yra Idėja", – sako jis[22]. Bet tai nereiškia, kad Platono atverta praraja tarp daikto esmės ir jo juslinės išvaizdos, išnyksta. Juk Hegelis rašo: „Kiekviena užuomina apie Esmę implikuoja, kad ją mes skiriame nuo Būties" (daikto būties); „...į būtį, ją lygindami su Esme, mes žiūrime veikiau kaip į išvaizdą ar regimybę... Mes sakėme, kad visa, kas yra, turi Esmę; taigi daiktai nėra tai, kas jie tiesiogiai atrodo esą". Vadinasi, Hegelis, kaip ir Platonas bei Aristotelis, bent jau organinių esinių esmes (todėl ir valstybių esmes) suvokia kaip sielas arba kaip „Dvasias".

Bet, ne taip kaip Platonas, Hegelis netvirtina, kad kintantis pasaulis vystosi nuosmukio link, tolyn nuo Idėjos, žlugimo kryptimi. Kaip ir Speusipas bei Aristotelis, Hegelis aiškina, kad bendroji [vystymosi] tendencija veikiau yra artėjimas prie Idėjos; tai pažanga. Nors sekdamas Platonu jis sako[23], kad „dūlaus daikto pagrindas yra Esmė, iš kurios jis kyla", Hegelis primygtinai pabrėžia, priešingai Platonui, kad netgi esmės vystosi. Hegelio, kaip ir Herakleito, pasaulyje *viskas* kinta, o esmės, iš pradžių įvestos Platono, kad atsirastų kažkas pastovaus, nėra jokia išimtis. Tačiau šitas kitimas nėra nuosmukis. Hegelio istoricizmas optimistinis. Jo esmės ir Sielos, kaip ir Platono sielos, judina pačios save; jos vysto pačios save, arba, vartojant madingesnius terminus, yra „emerdžentinės", „save kuriančios". Šitaip jos stumiasi aristoteliškosios „galutinės priežasties" link, arba, pasak Hegelio[24], „save realizuojančios ir save realizavusios galutinės priežasties savyje" link. Ši galutinė esmių vystymosi priežastis arba galutinis tikslas yra tai, ką Hegelis vadina „Absoliučiąja Idėja" arba „Idėja". (Ši Idėja, sako Hegelis, yra sudėtinė; ji yra ir Grožis, ir Pagava bei Praktinė Veikla, ir Suvokimas, ir Aukščiausias Gėris, ir moksliškai kontempliuojama Visata. Tačiau nesukime galvos dėl tokių nedidelių skirtumų.) Galima sakyti, kad Hegelio kintantis pasaulis yra „emedžentinės" arba „kuriamosios evoliucijos"[25] būklėje; kiekviena jo pakopa perima ankstesnių pakopų turinį, iš kurio ji kyla; kiekviena pakopa įveikia visas ankstesnes pakopas, vis labiau priartėdama prie tobulybės. Bendrasis vystymosi dėsnis yra pažangos dėsnis; bet, kaip matysime, ši pažanga yra ne paprasta ir tiesinė, o „dialektinė".

Kaip matėme iš anksčiau pateiktų citatų, kolektyvistas Hegelis, kaip ir Platonas, valstybę įsivaizduoja kaip organizmą; o sekdamas Rousseau, vals-

tybei priskyrusiu „bendrąją valią“, Hegelis priskiria jai sąmoningą, mąstančią esmę, „protą“ arba „Dvasią“. Šitoji Dvasia, kurios „pati esmė yra veikla“ (tai rodo šios minties priklausomybę nuo Rousseau), kartu yra kolektyvinė Tautos Dvasia, sudaranti valstybę.

Esencialistui valstybės pažinimas arba supratimas būtinai turi sutapti su jos esmės arba Dvasios pažinimu. Ir kaip matėme ankstesniame skyriuje[26], esmę ir jos „potencijas“ mes galime pažinti tik iš jos „tikroviškos“ istorijos. Šitaip prieiname pamatinę istoricistinio metodo mintį: kad pažintume visuomenės institucijas, pavyzdžiui, valstybę, privalome tyrinėti visuomenės istoriją arba jos „Dvasios“ istoriją. Iš šios minties kyla ir kitos dvi istoricistinės išvados, pateiktos ankstesniame skyriuje. Tautos Dvasia nulemia jos slaptingąjį istorinį likimą, ir kiekviena tauta, siekianti „pakilti į egzistenciją“, privalo įtvirtinti savo individualybę arba sielą, užkopdama ant „Istorijos Scenos“, t. y. nukariaudama kitas tautas; karo tikslas yra viešpatavimas pasauliui. Iš to mes galime matyti, kad Hegelis, kaip ir Herakleitas, įsitikinęs, jog karas yra visų dalykų tėvas bei karalius. Kaip ir Herakleitas, jis yra įsitikinęs, kad karas yra teisingas: „Pasaulio Istorija yra Pasaulio teismas“, – rašo Hegelis. Kaip ir Herakleitas, Hegelis išplečia savo doktriną ir pritaiko ją gamtos pasauliui, daiktų priešybes, priešybių poliariškumą ir t.t. aiškindamas kaip tam tikrą karą ir kaip gamtos vystymosi varomąją jėgą. Kaip ir Herakleitas, Hegelis įsitikinęs priešybių vienybe arba tapatybe; iš tikro priešybių vienybės vaidmuo evoliucijoje, „dialektinėje“ pažangoje toks ryškus, kad šias dvi Herakleito idėjas, priešybių kovą ir jų vienybę ar tapatybę, galime laikyti svarbiausiomis Hegelio *dialektikos* idėjomis.

Kol kas ši filosofija pasirodo kaip visai nuosaikus ir padorus istoricizmas, nors galbūt ir ne visai originalus[27]; atrodytų, kad nėra jokio pagrindo kartu su Schopenhaueriu ją apibūdinti kaip šarlatanizmą. Bet šitoks įspūdis pradeda keistis, jei tik imamės nagrinėti Hegelio dialektiką. Mat savo metodą Hegelis skleidžia, žvairuodamas į Kantą, kuris, kritikuodamas metafiziką (šios kritikos aistringumą galima nujausti iš mano „Įvado“ motto), stengėsi parodyti, kad visos šios rūšies spekuliacijos yra tuščios. Hegelis niekada nebandė paneigti Kanto. Kanto požiūrį jis garbino, bet iškreipė taip, kad šis virto savo priešybe. Šitaip Kanto „dialektika“, metafizikos kritika, buvo paversta Hegelio „dialektika“ – svarbiausiu metafizikos įrankiu.

Savo *Grynojo proto kritikoje,* veikiamas Hume'o, Kantas tvirtino, kad grynoji spekuliacija arba grynasis protas, jei tik jis ryžtasi brautis į erdvę, kuri negali tapti galimo patyrimo objektu, įsipainioja į prieštaravimus arba

„antinomijas“ ir kuria tai, ką Kantas nedviprasmiškai vadino „kliedesiais“, „nesąmonėmis“, „iliuzijomis“, „steriliu dogmatizmu“ ir „lėkšta pretenzija pažinti viską“[28]. Jis stengėsi parodyti, kad kiekvienam metafiziniam teiginiui, arba *tezei,* aiškinančiai, pavyzdžiui, pasaulio pradžią laike arba Dievo egzistavimą, gali būti priešinamas kitas teiginys, *antitezė,* ir abu teiginiai, jo įsitikinimu, gali būti kildinami iš tų pačių prielaidų ir gali būti įrodyti tiek pat „pagrįstai“. Kitaip tariant, išeidamas už patyrimo lauko, mūsų spekuliatyvus mąstymas praranda moksliškumą, nes kiekvienam argumentui galima surasti tokį pat pagrįstą kontrargumentą. Kantas siekė kartą ir visiems laikams sunaikinti rašeivų metafizikų „prakeiktą vaisingumą“. Tačiau, nelaimei, rezultatas buvo visai kitoks. Vienintelis dalykas, kurį Kantui pavyko sunaikinti, buvo rašeivų pastangos racionaliai argumentuoti; jie nebesistengė mokyti publikos, bet stengėsi ją pakerėti (kaip sako Schopenhaueris[29]). Dėl tokios įvykių raidos neabejotinai ir nemažai kaltas pats Kantas; juk sunkus jo veikalų (kuriuos jis rašė paskubom, nors po ilgamečių apmąstymų) stilius padėjo gerokai nusmukti ir taip jau žemiems vokiečių teorinių raštų aiškumo matams[30].

Nė vienas rašeiva metafizikas po Kanto net nebandė jo kritikuoti[31]; o štai Hegelis išdrįso šlovinti Kantą už tai, kad jis „atgaivino dialektiką, kuriai sugrąžino garbingą vardą“. Hegelis aiškino, kad Kantas buvo visai teisus, atkreipdamas dėmesį į antinomijas, bet buvo neteisus, sukdamas dėl jų galvą. Hegelis tvirtino, kad protas turi sau prieštarauti dėl pačios savo prigimties. Ir ne mūsiškių žmogiškų gebėjimų silpnybė, o pati visokio racionalumo esmė pasireiškia tuo, kad joje glūdi prieštaravimai ir antinomijos, nes kaip tik toks yra *proto vystymosi* būdas. Hegelis tvirtino, kad Kantas nagrinėjo protą taip, tarsi jis būtų kažkokia pastovi duotis, kad Kantas užmiršo, jog žmonija, o kartu su ja ir mūsų visuomeninis paveldas, vystosi. O tai, ką mes teikiamės vadinti mūsų pačių protu, yra ne kas kita kaip šio visuomeninio paveldo padarinys, tautos, visuomeninės grupės, kurioje mes gyvename, istorinio vystymosi padarinys. Šis vystymasis vyksta *dialektiškai,* t. y. tritakčiu ritmu. Pirmiausia iškeliama *tezė,* bet ji susilaukia kritikos, jai prieštarauja oponentai, iškeldami jos priešybę, *antitezę,* o šių požiūrių konflikte atsiranda *sintezė,* t. y. savos rūšies priešybių vienybė, aukštesnio lygio kompromisas arba sutaikymas. Šitaip sintezė sugeria dvi pradines priešingas pozicijas ir jas įveikia; tas pozicijas ji redukuoja į savo sudedamąsias dalis, šitaip jas paneigdama, iškeldama ir išsaugodama. O kai tik įvyksta sintezė, visas procesas gali pasikartoti aukštesniu už pasiektąjį lygmeniu. Toks, trumpai tariant, yra pažangos tritaktis ritmas, kurį Hegelis pavadino „dialektine triada“.

Aš linkęs pripažinti, kad ši koncepcija yra neblogas būdas aprašyti, kaip kartais gali progresuoti kritinė diskusija, vadinasi, ir mokslinė mintis. Juk kritikos esmė – nurodyti tam tikrus prieštaravimus ir nedermes, o mokslinės pažangos esmė – pirmiausia pašalinti prieštaravimus, kai tik juos pastebime. Tačiau tai reiškia, jog mokslas remiasi prielaida, kad *prieštaravimai neleistini ir vengtini,* o prieštaravimo atskleidimas verčia mokslininką padaryti viską, kad jis būtų pašalintas; iš tikrųjų, jei prieštaravimas atsiranda, visoks mokslas turi žlugti[32]. Tačiau Hegelis iš šios dialektinės triados prieina visai prie kitų išvadų. Kadangi prieštaravimai yra priemonės, kurių dėka progresuoja mokslas, jis daro išvadą, kad prieštaravimai yra ne tik leistini ir nevengtini, bet ir labai pageidautini. Štai toji Hegelio doktrina, kuri gali sugriauti visas argumentacijas ir visokią pažangą. Juk jei prieštaravimai neišvengiami ir pageidautini, nėra reikalo juos pašalinti, todėl visokia pažanga turi baigtis.

Tačiau ši doktrina yra tik viena iš svarbiausių Hegelio dogmų. Hegelis siekia nevaržomai manipuliuoti įvairiausiais prieštaravimais. „Visi daiktai prieštaringi savaime“, – pabrėžia jis[33], norėdamas apginti tokią poziciją, kuri padarytų galą ne tik visiems mokslams, bet ir racionaliems argumentams. Priežastis, dėl kurios jis nori pripažinti prieštaravimus, yra ta, kad jis norėtų pašalinti racionalų argumentavimą ir sustabdyti mokslinę bei intelektualinę pažangą. Sunaikindamas argumentavimo ir kritikos galimybę, jis stengiasi savo filosofiją apsaugoti nuo visokios kritikos, kad ji įsitvirtintų kaip *gelžbetoninis dogmatizmas,* neįkandamas jokiai kritikai, ir kartu kaip nepasiekiama viso filosofijos vystymosi viršūnė. (Tai pirmas tipiško *dialektinio išvertimo* pavyzdys; pažangos idėja, populiari ikidarviniškoje epochoje, bet nesiderinanti su konservatyviais interesais, išverčiama į jos priešybę, į tokį vystymąsi, kuris turi pabaigą – į sustabdytą vystymąsi.)

Tiek apie Hegelio dialektinę triadą, vieną iš dviejų kolonų, remiančių jo filosofiją. Šios teorijos reikšmė paaiškės, kai aš pereisiu prie jos pritaikymo.

Kitos dvi hegelizmo kolonos yra jo vadinamoji *tapatybės filosofija.* Ji yra savotiškas dialektikos pritaikymas. Neketinu piktnaudžiauti skaitytojo laiku, stengdamasis parodyti jos prasmę vien todėl, kad tai pabandžiau padaryti kitoje vietoje[34]; juk svarbiausiais savo bruožais tapatybės filosofija yra ne kas kita, kaip begėdiškas žaidimas žodžiais, ir, vartojant paties Hegelio žodžius, joje nesama nieko, išskyrus „fantazijas, netgi silpnaprotiškas fantazijas“. Tai labirintas, kuriame klaidžioja ankstesnių filosofų – Herakleito, Platono, Aristotelio, taip pat Rousseau ir Kanto – šešėliai ir skamba jų balsai ir kuriame jie švenčia savotišką raganų puotą, beprotiškai stengdamiesi supainioti ir

apgauti naivų stebėtoją. Svarbiausia idėja, kartu ir gija, siejanti Hegelio dialektiką ir jo tapatybės filosofiją, yra herakleitiškoji priešybių tapatybės doktrina. „Kelias aukštyn ir žemyn – yra tas pats“, – pasakė Herakleitas, ir Hegelis kartoja šią mintį, tardamas: „Kelias į rytus ir kelias į vakarus yra tas pats“. Ši herakleitiškoji priešybių tapatybės doktrina taikoma daugybei reminiscencijų iš praeities filosofijų, kurios šitaip tampa paties Hegelio sistemos „sudedamosiomis dalimis“. Esmė ir Idėja, vienis ir daugis, substancija ir akcidencija, forma ir turinys, subjektas ir objektas, būtis ir tapsmas, viskas ir niekas, kismas ir rimtis, aktualybė ir potencija, tikrovė ir regimybė, materija ir dvasia – atrodo, kad visi šie vaiduokliai apsėda Didžiojo Diktatoriaus smegenis, kai jis šoka su savo muilo burbulu, su savo išpūstomis ir tariamomis Dievo ir Pasaulio problemomis. Tačiau šioje beprotybėje esama metodo ir netgi prūsiško metodo. Juk už tariamos painiavos slypi Frydricho Vilhelmo absoliučios monarchijos interesai. Tapatybės filosofija turi pateisinti egzistuojančią santvarką. Jos svarbiausias rezultatas – *etinis ir teisinis pozityvizmas,* doktrina, kad gera yra tai, kas yra, nes nesama jokių kitų kriterijų, išskyrus egzistuojančius kriterijus; tai doktrina, kad *teisus yra tas, kuris stiprus.*

Kaip kuriama ši doktrina? Labai paprastai: remiantis daugybe dviprasmybių. Platonas, kurio Formos arba Idėjos, kaip matėme, visai skiriasi nuo „idėjų, esančių prote“, pasakė, kad tik Idėjos yra tikroviškos ir kad dūlūs daiktai netikroviški. Iš šios doktrinos Hegelis perima lygtį *Idealu = Realu.* Savo dialektikoje Kantas kalbėjo apie „Grynojo proto Idėjas“, terminą „idėja“ vartodamas „idėjos, esančios prote“, prasme. Iš šios doktrinos Hegelis perima mintį, kad Idėjos yra tai, kas turi proto prigimtį, kas dvasiška ir racionalu, ką galima išreikšti lygtimi *Idėja = Protas.* Jei šios dvi lygtys, veikiau dviprasmybės, sujungiamos, gauname dar vieną: *Tikrovė = Protas,* o ji leidžia Hegeliui teigti, kad visa, kas protinga, turi būti tikra, o visa kas tikra, – protinga, ir kad tikrovės vystymasis sutampa su proto vystymusi. Kadangi būtyje negali būti kriterijaus, aukštesnio už vėliausią Proto arba Idėjos raidos pakopą, visa, kas šiuo metu yra realu arba aktualu, egzistuoja būtinai ir turi būti protinga ir gera[35]. (Ypač gera, kaip matysime, yra realiai egzistuojanti Prūsijos valstybė.)

Tokia yra tapatybės filosofija. Joje, be etinio pozityvizmo, iškyla ir tiesos teorija, kaip šalutinis produktas (pasak Schopenhauerio). Tai labai patogi teorija. Matėme, kad visa, kas protinga, yra tikra. Žinoma, tai reiškia, kad visa, kas protinga, turi prisitaikyti prie tikrovės ir todėl turi būti teisinga.

Tiesa išsivysto panašiai kaip protas, ir visa, kas pretenduoja į protingumą paskutinėje proto raidos pakopoje, toje pakopoje kartu privalo būti ir teisinga. Kitaip tariant, visa, kas atrodo tikra tiems, kurių protas orientuojasi į dabartį, turi būti teisinga. Tiesa yra tas pat, kas ir savaiminis akivaizdumas. Tarus, kad žengi koja kojon su savo laiku, visa, kas tau reikalinga, – tikėti tam tikra doktrina, ir pagal apibrėžimą to pakanka, kad ji būtų teisinga. Šitaip prieštaravimas tarp to, ką Hegelis vadina „subjektyvumu“, t. y. tikėjimas, ir to, ką jis vadina „objektyvumu“, t. y. tiesa, virsta tapatybe; šitokia priešybių vienybė paaiškina ir mokslinį pažinimą. „Idėja yra subjektyvumo ir objektyvumo junginys... Mokslas suponuoja, kad perskyra tarp jo paties ir Tiesos yra pašalinta“[36].

Tiek apie Hegelio tapatybės filosofiją, antrąją išminties koloną, palaikančią jo istoricizmą. Kai ši kolona jau pastatyta, baigiasi šiek tiek varginantis abstrakčiausių Hegelio doktrinų analizės darbas. Toliau šiame skyriuje apžvelgsime tik tai, kaip šias abstrakčias teorijas Hegelis taiko praktikai ir politikai. Šis praktinis pritaikymas mums aiškiau parodys visų jo darbų apologetinį tikslą.

Aš tvirtinu, kad Hegelio dialektika pirmiausia buvo sukurta tam, kad būtų įmanoma iškreipti 1789 m. idėjas. Hegelis puikiai suvokė tą faktą, kad dialektinis metodas gali būti naudojamas idėjai išversti į jos priešybę. „Dialektika, – rašo jis, – filosofijoje nėra jokia naujovė. Sokratas... apsimetė siekiąs aiškesnio aptariamojo dalyko pažinimo, o jo siekdamas ir keldamas visokiausius klausimus, savo pašnekovus jis atvesdavo prie teiginių, priešingų tiems, kurie jiems iš pradžių atrodydavo esą teisingi“[37]. Kaip Sokrato siekių apibūdinimas, šis Hegelio teiginys gal ir nėra visai teisingas (turint galvoje, kad svarbiausias Sokrato tikslas buvo demaskuoti visažinystę, o ne atvesti žmones prie teiginių, priešingų tiems, kuriais jie iš pradžių tikėjo); bet kaip teiginys, išreiškiantis paties Hegelio tikslus, jis puikus, nors praktikoje Hegelio metodas pasirodo esąs daug grubesnis, nei žada jo programa.

Kaip pirmąjį šitokio dialektikos panaudojimo pavyzdį, aš pateiksiu *minties laisvės,* mokslo nepriklausomybės ir objektyvios tiesos kriterijaus problemą, Hegelio gvildenamą *Teisės filosofijoje* (§ 270). Jis pradeda nuo to, ką galima suprasti tik kaip minties laisvės reikalavimą ir kaip reikalavimą, kad šią laisvę gintų valstybė: „Valstybės esminis principas, – rašo jis, – ...yra mintis. Todėl minties laisvė ir mokslas gali atsirasti tik valstybėje; Giordano Bruno sudegino, o Galilei privertė atgailauti bažnyčia... Todėl mokslui reikalinga valstybės apsauga, nes... mokslo tikslas yra objektyvios tiesos pažini-

mas". Po šios daug žadančios įžangos, kurią galime traktuoti kaip jo oponentų „pirmąjį įspūdį", Hegelis veda juos prie to, kas „priešinga tam, ką jų pirmasis įspūdis paskelbė esant teisingą", pridengdamas savąjį fronto pasukimo manevrą kitu apsimestiniu antpuoliu prieš bažnyčią: „Bet žinoma, šitoks pažinimas ne visada atitinka mokslo kriterijus ir gali išvirsti į paprasčiausią nuomonę...; šių nuomonių atžvilgiu... jis (t. y. mokslas) gali iškelti tokį pat pretenzingą reikalavimą kaip ir bažnyčia – reikalavimą į jo reiškiamą nuomonių ir įsitikinimų laisvę". Taigi minties laisvės reikalavimas ir mokslo siekis būti savo paties teisėju vadinamas „pretenzingu". Tačiau tai tik pirmas Hegelio išvertimas. Toliau sužinome, kad, susidūrusi su netinkamomis nuomonėmis, „valstybė turi ginti objektyvią tiesą", ir iš čia kyla pamatinis klausimas: kas turi spręsti, kas yra ir kas nėra objektyvi tiesa? Hegelis atsako: „Apskritai valstybė... turi teisę pati spręsti, ką galima laikyti objektyvia tiesa". Minties laisvę ir mokslo siekį pačiam nusistatyti savo kriterijus šis atsakymas galiausiai paverčia priešingais dalykais.

Kaip antrąjį dialektikos panaudojimo pavyzdį aš pateiksiu *politinės konstitucijos* reikalavimo hegeliškąją traktuotę, kurią pats Hegelis susieja su *lygybės ir laisvės* traktuote. Kad suprastume konstitucijos problemą, turime prisiminti, kad Prūsijos absoliutizmas neturėjo konstitucinės teisės (išskyrus visiško karaliaus suverenumo principą) ir kad kampanijos už demokratines reformas įvairiose Vokietijos kunigaikštystėse šūkis buvo toks: kunigaikštis „turi dovanoti šaliai konstituciją". Bet Frydrichas Vilhelmas kartu su savo kancleriu Ancillonu buvo įsitikinę, kad nedera duoti valios „karštakošiams, tai labai aktyviai ir rėksmingai grupei asmenų, kurie jau keletą metų skelbiasi esą nacija ir garsiai reikalauja konstitucijos"[38]. Ir nors stipriai spaudžiamas karalius pažadėjo dovanoti konstituciją, jis niekada neįvykdė savo pažado. (Pasakojama, kad nekalčiausia pastaba apie karaliaus „konstituciją" lėmė tai, kad nelaimingas dvaro gydytojas prarado savo pareigas.) Na, o kaipgi šią keblią problemą sprendžia Hegelis? „Kaip gyvoji dvasia, – rašo jis, – valstybė yra organizuota visuma, išskaidyta į įvairiausias funkcijas... *Konstitucija* yra šitoks valstybinės valdžios išskaidymas arba organizavimas... Konstitucija yra egzistuojantis *teisingumas*... Laisvė ir lygybė yra ... galutiniai konstitucijos tikslai ir padariniai". Žinoma, tai tik įžanga. Tačiau prieš pereidami prie to, kaip konstitucijos reikalavimą Hegelis dialektiškai išverčia į absoliučios monarchijos reikalavimą, iš pradžių turime parodyti, kaip Hegelis du „tikslus ir padarinius", laisvę ir lygybę išverčia į jų priešybes.

Iš pradžių pažiūrėkime, kaip lygybę Hegelis išverčia į nelygybę: „Kad piliečiai lygūs prieš įstatymą, – pripažįsta Hegelis, – tai didelė tiesa. Bet išreikšta šitokiu būdu ši tiesa yra tik tautologija; šitaip tik labai bendrais bruožais konstatuojama, kad egzistuoja teisinis statusas, kad valdo įstatymai. Bet, kalbant konkrečiau, piliečiai ... lygūs prieš įstatymą tik tuo požiūriu, kuriuo jie lygūs ir *už įstatymo ribų. Tik toji lygybė, kurią nulemia jų nuosavybė, amžius, ... ir t. t., gali nusipelnyti būti lygiai traktuojama prieš įstatymą*... Reikia pasakyti, kad kaip tik šiuolaikinių valstybių išsiskleidimas ir jų formos branda tikrovėje sukuria aukščiausią konkrečią individų nelygybę“[39].

Parodydamas, kaip „didžiąją egalitarizmo tiesą“ Hegelis išverčia į jos priešybę, aš labai sutrumpinau jo argumentavimą; ir turiu įspėti skaitytoją, kad šitaip darysiu visame skyriuje, nes tik šitokiu būdu apskritai įmanoma suprantamai perteikti Hegelio tuščiažodžiavimą ir jo minčių skrydį (kuris, aš tuo neabejoju, yra patologiškas[40]).

Toliau galime apsvarstyti laisvės problemą. „O dėl laisvės, – rašo Hegelis, – tai ankstesniais laikais miesto privačios, taip pat ir viešosios teisės, apibrėžtos juridiškai, būdavo vadinamos jo „laisvėmis“. Iš tikrųjų kiekvienas tikras įstatymas yra tam tikra laisvė, nes jame glūdi proto principas..., kuris, kitais žodžiais tariant, reiškia laisvės įkūnijimą...“ Šį argumentą, kuriuo bandoma parodyti, kad „laisvė“ yra tas pat, kas ir „tam tikra laisvė“, todėl tas pat, kas „įstatymas“, o tai reiškia, kad juo daugiau įstatymų, juo daugiau ir laisvės, aiškiai yra ne kas kita kaip miglotas teiginys (miglotas dėl to, kad pagrįstas savotišku kalambūru) apie laisvės paradoksą, pirmą kartą suformuluotas Platono ir trumpai aptartas anksčiau[41]; šį paradoksą galima išreikšti, tariant, kad neribota laisvė veda prie jos priešybės, nes be apsaugos ir apribojimo įstatymu laisvė turi nuvesti į stipriųjų tironiją silpniesiems. Šį paradoksą, miglotai prisimintą Rousseau'o, išsprendė Kantas, reikalavęs, kad kiekvieno žmogaus laisvė būtų apribota, bet šis apribojimas neturi peržengti to, kas būtina, kad būtų apsaugotas vienodas visų laisvės lygis. Žinoma, Hegelis žino kantiškąjį sprendimą, bet jis jam nepatinka, ir neminėdamas autoriaus šį sprendimą jis pateikia štai kokiu niekinamu pavidalu: „Šiandien nėra nieko populiaresnio už idėją, kad kiekvienas turi apriboti savo laisvę kitų laisvės atžvilgiu; kad valstybė yra tokio abipusio apribojimo sąlyga; ir kad įstatymai yra tokie apribojimai. Bet, – tęsia jis, kritikuodamas Kanto teoriją, – tai išreiškia požiūrį, kad laisvė yra atsitiktinis kaprizas ir savivalė“. Šia mįslinga pastaba Kanto egalitarinė teisingumo teorija atmetama.

Bet Hegelis pats jaučia, kad to juokelio, kuriuo pasinaudodamas laisvę jis prilygina įstatymui, ne visai pakanka pasiekti jo tikslui, ir šiek tiek dvejodamas jis sugrįžta prie savo pradinės problemos, t. y. konstitucijos problemos. „Terminas 'politinė laisvė', – sako jis, – dažnai vartojamas pažymėti formaliam dalyvavimui viešuose valstybės reikaluose; šitaip jį vartoja... tie, kurie savo pagrindine funkcija apskritai laiko privačius tikslus ir pilietinės visuomenės reikalus“ (kitaip tariant, tai paprasti piliečiai)[42]. „Be to, ... tapo įprasta „konstitucija“ vadinti tik tą valstybės pusę, kurios ribose nusistovi toks dalyvavimas, ... ir valstybę, kurioje šitoks dalyvavimas neįtvirtintas formaliai, laikyti nekonstitucine“. Tikrai, toks požiūris tapo įprastas. Tačiau kaip jį įveikti? Nagi paprasčiausiu žodiniu triuku, štai tokiu apibrėžimu: „O dėl šio termino vartosenos, tai galima pasakyti tik vieną dalyką: konstituciją mes turime suprasti kaip bendrųjų įstatymų, t. y. laisvių, apibrėžimą...“ Bet ir vėl Hegelis pats jaučia akivaizdų argumentavimo skurdumą ir iš nevilties neria į kolektyvistinį misticizmą (Rousseau gamybos) ir į istoricizmą[43]: „Klausimas 'Kam... priklauso teisė kurti konstituciją?' sutampa su klausimu 'Kas kuria Tautos Dvasią?' Tik atskirkite savąją konstitucijos idėją, – sušunka Hegelis, – nuo kolektyvinės dvasios idėjos, tarsi toji Dvasia egzistuoja ar egzistavo be konstitucijos, ir jūsiškis pramanas parodys, kaip paviršutiniškai jūs suvokiate šį ryšį“ (būtent ryšį tarp Dvasios ir konstitucijos). „...Tik valstybėje glūdinti Dvasia ir Tautos istorija – o toji istorija yra tik šios Dvasios istorija – yra tai, iš ko buvo ir yra kuriamos konstitucijos“. Bet ši mistika pernelyg miglota, kad galėtų pateisinti absoliutizmą. Reikia būti konkretesniam, ir Hegelis skuba konkretinti: „Tikroji gyva totalybė, – rašo jis, – sauganti ir nuolat kurianti Valstybę ir jos konstituciją, yra *Vyriausybė* ... Vyriausybėje, kaip organiškoje totalybėje, kaip Suverenioje Kunigaikščio Valdžioje, glūdi... viską palaikanti, viską nustatanti Valstybės Valia, jos aukščiausioji Viršūnė ir viską aprėpianti Vienovė. Tobulame Valstybės pavidale, kuriame kiekvienas elementas pasiekė savo laisvą egzistenciją, ši valia yra *vieno sprendimus priimančio Individo* (ne tik daugumos, kurioje sprendimų priėmimas *realiai* neegzistuoja) valia; tai *monarcho* valia“. Todėl monarchistinė konstitucija yra išsivysčiusio proto konstitucija; visos kitos konstitucijos priklauso žemesniosioms proto savirealizacijos pakopoms. Kad šią mintį sukonkretintų, panašioje citatoje iš *Teisės filosofijos* – ankstesnės citatos paimtos iš *Filosofijos mokslų enciklopedijos* – Hegelis aiškina, kad „galutinis sprendimas... *absoliutus* apsisprendimas priklauso valdovo valdžiai“, ir kad *„absoliutus sprendžiamasis* visumos elementas ... yra pavienis individas, monarchas“.

18.-657

Štai ir viskas. Ar galima būti tokiam kvailam, kad reikalautum „konstitucijos“ šaliai, palaimintai absoliučios monarchijos, aukščiausios, kokia tik įmanoma, santvarkos. Tie, kurie kelia tokius reikalavimus, akivaizdžiai nesupranta, ką daro ir ką kalba, o tie, kurie reikalauja laisvės, yra akli ir nemato, kad absoliučioje Prūsijos monarchijoje „kiekvienas elementas pasiekė laisvą egzistavimą“. Kitaip tariant, čia mes turime Hegelio absoliutų dialektinį įrodymą, kad Prūsija yra laisvės tvirtovė ir jos „aukščiausioji viršūnė“; kad jos absoliutistinė santvarka yra tikslas (o ne kalėjimas, kaip gali kai kas pamanyti), kurio link juda žmonija; ir kad, tiesą sakant, jos vyriausybė saugoja ir palaiko gryniausią laisvės dvasią – koncentruotu pavidalu.

Platono filosofija, kadaise pareikalavusi valdžios valstybėje, Hegelio asmenyje tampa pačiu nuolankiausiu valstybės tarnu.

Svarbu pabrėžti, kad šitokia niekinga tarnystė buvo pasirinkta savanoriškai[44]. Anomis laimingomis absoliučios monarchijos dienomis nebūta totalitarinių grasinimų, ir, kaip rodo daugybė liberalaus pobūdžio publikacijų, nebuvo veiksminga ir cenzūra. Kai Hegelis paskelbė savo *Enciklopediją,* jis profesoriavo Heidelberge. Tuojau pat po šios knygos pasirodymo jis buvo pakviestas į Berlyną, kad taptų, pasak jo gerbėjų, „pripažintu diktatoriumi“ filosofijos srityje. Bet kai kas gali paprieštarauti, jog visa tai, net jeigu tai ir teisinga, neįrodo, kad Hegelio dialektinė filosofija nėra puiki ar kad jis nėra didis filosofas. Į šį prieštaravimą jau atsakė Schopenhaueris: „Valstybė piktnaudžiauja filosofija kaip įrankiu, kita vertus, ja piktnaudžiaujama kaip pasipelnymo priemone. *Kiekvienas gali patikėti, kad tiesa irgi pasirodo tik kaip šalutinis produktas?*“

Šie svarstymai mums parodo, kaip Hegelio metodas taikomas praktikoje. Dabar aš pereisiu prie bendro dialektikos ir tapatybės filosofijos taikymo.

Matėme, kad Hegelis aiškina, jog viskas kinta, net esmės. Esmės, Idėjos ir Dvasios vystosi, o jų raida, žinoma, yra dialektiška; tai savijuda[45]. Paskutinė kiekvieno vystymosi pakopa turi būti protinga, todėl gera ir teisinga, nes ji yra ankstesnių vystymosi pakopų viršūnė, pranokstanti jas visas. (Taigi dalykai gali būti tik vis geresni.) Tapatybės filosofijos požiūriu, kiekvienas realus vystymosi procesas, nes tai realus procesas, turi būti racionalus ir protingas. Visai aišku, kad tas pat galioja ir istorijai.

Herakleitas tvirtino, kad istorijoje esama paslėpto protingumo. Hegeliui istorija tampa atversta knyga. Ši knyga grynai apologetinė. Kreipdamasi į Apvaizdos išmintį ji tampa Prūsijos monarchijos pranašumų apologija; kreipdamasi į Prūsijos monarchiją, ji tampa Apvaizdos išminties apologija.

Istorija yra tam tikros realybės vystymasis. Tapatybės filosofijos požiūriu, kaip tik todėl ji turi būti kas nors racionalaus. Realaus pasaulio, kurio svarbiausia dalis yra istorija, evoliucija, Hegelio įsitikinimu, „tapati" savos rūšies loginei operacijai arba protavimo procesui. Jo akimis, istorija yra „Absoliučios Dvasios" arba „Pasaulinės Dvasios" mąstymo procesas. Tai šios Dvasios reiškimasis. Tai savos rūšies milžiniškas dialektinis silogizmas[46]; tarsi sumąstytas Apvaizdos. Šis silogizmas yra Apvaizdos įgyvendinamas planas, o loginė išvada, kurią galiausiai prieina Apvaizda, yra pasaulio tobulybė. „Vienintelė mintis, – rašo Hegelis *Istorijos filosofijoje,* – kuria remdamasi filosofija artinasi prie Istorijos, yra paprasta Proto mintis, kad Protas yra Pasaulio Valdovas ir kad todėl Pasaulio Istorija yra *racionalus procesas.* Šis įsitikinimas ir intuicija ... nėra filosofinė hipotezė... Čia įrodoma..., kad Protas ... yra *Substancija,* ir *Begalinė Galybė; ... Begalinė Materija; ... Begalinė Forma; ... Begalinė Energija; ...* kad ši „Idėja" arba „Protas" yra *Tiesa. Amžinybė,* absoliuti *Galinga Esmė;* kad jis pats atsiveria Pasaulyje ir kad tame Pasaulyje neatsiveria niekas kitas, o tik jis, jo garbė ir šlovė – šią tezę, kaip sakėme, įrodė Filosofija, ir čia ji svarstoma bei įrodoma". Šis žodžių srautas paaiškina ne kažin ką. Bet, jei žvilgtelėsime į tą *Filosofijos* (t. y. jo *Enciklopedijos*) pastraipą, kurią nurodo Hegelis, apologetinis jos tikslas taps aiškesnis. Čia skaitome štai ką: „Kad Istorija ir visų pirma Visuotinė Istorija nukreipta į tam tikrą esminį ir tikrovišką tikslą, kuris *tikrai yra* ir bus *joje realizuotas,* – Apvaizdos Planą; trumpai tariant, kad Istorijoje esama Proto, turi būti įrodyta filosofiniais argumentais ir šitaip parodyta, kad tai yra esminga ir faktiškai būtina". Kadangi Apvaizdos tikslas „tikrai realizuotas" istorijos rezultatuose, taigi gali kilti įtarimas, kad šis realizavimas įvyko tikroviškoje Prūsijoje. Žinoma, kad taip: mums netgi parodoma, kaip šis tikslas pasiekiamas – trimis proto istorinio vystymosi dialektiniais žingsniais, arba, pasak Hegelio, „Dvasios", „kurios gyvenimas ... yra progresuojančių įkūnijimų ciklas"[47], žingsniais. Pirmasis žingsnis yra Rytų despotizmas, antrasis – graikų ir romėnų demokratijos bei aristokratijos, o trečiasis, aukščiausias, – vokiečių monarchija, kuri, žinoma, yra absoliuti monarchija. Hegelis visai neslepia, kad turi galvoje ne būsimą utopinę monarchiją: „Dvasia ... neturi nei praeities, nei ateities, – rašo jis, – bet esmingai esti *dabar*; o tai būtinai reiškia, kad dabartinė Dvasios forma apima ir pranoksta visus ankstesnius žingsnius".

Bet Hegelis pasako dar aiškiau. Trečiąją istorijos epochą, vokiečių monarchiją arba „germanų pasaulį", jis irgi suskirsto į tris tarpsnius, apie kuriuos sako štai ką[48]: „Pirma, mes turime apžvelgti *Reformaciją* savyje – viską

apšviečiančią *Saulę*, patekančią po minėtos Rytų aušros viduramžių pabaigoje, paskui situacijos raidą po Reformacijos ir pagaliau naujuosius laikus, pradedant XVIII a. pabaiga", t. y. laikotarpį nuo 1800 iki 1830 m. (tai paskutiniai metai, kai buvo skaitomos šios paskaitos). Ir Hegelis vėl įrodo, kad dabartinė Prūsija yra laisvės viršūnė, tvirtovė ir tikslas. „Visuotinės istorijos scenoje, – rašo Hegelis, – kurioje mes ją galime apžvelgti ir suprasti, Dvasia išsiskleidžia pačia konkrečiausia savo tikrove". O Dvasios Esmė, moko mus Hegelis, yra laisvė. „Laisvė yra vienintelė Dvasios tiesa". Todėl ir Dvasios vystymasis turi būti laisvės raida, o aukščiausia laisvė neišvengiamai pasiekiama per tuos trisdešimt vokiečių monarchijos metų, kurie atstovauja paskutiniam istorijos vystymosi tarpsniui. Iš tikrųjų mes skaitome štai ką[49]: „Germanų dvasia yra Naujojo pasaulio dvasia. Jos tikslas – įgyvendinti absoliučią Tiesą kaip neribotą Laisvės savibrėžtį".

Pašlovinęs Prūsiją, kurios vyriausybė, kaip tikina Hegelis, „remiasi valdininkų pasauliu, o viską lemia paties monarcho sprendimas, nes, kaip jau sakėme, galutinis sprendimas absoliučiai būtinas", Hegelis daro savo veikalą karūnuojančią išvadą: „Iki šio taško, – sako jis, – priėjo sąmonė, ir tokie svarbiausi momentai formos, kuria įsitvirtino laisvės principas, nes Pasaulinė Istorija yra ne kas kita, kaip laisvės suvokimo plėtotė ... Pasaulinė istorija yra šios dvasios plėtotės ir realaus tapsmo procesas... Tai yra tikroji *teodicėja,* Dievo pateisinimas istorijoje <...>, visa, kas vyko ir vyksta <...>, iš esmės yra Jo paties darbas".

Dabar aš klausiu, ar buvau neteisus, tvirtindamas, kad Hegelis mums siūlo Dievo, kartu ir Prūsijos apologiją, ar dar neaišku, kad valstybė, kurią Hegelis liepia mums garbinti kaip Dieviškąją Idėją žemėje, paprasčiausiai yra Frydricho Vilhelmo Prūsija nuo 1800 iki 1830 m. Be to, aš klausiu, ar įmanoma pranokti šitą niekingą iškreipimą viso to, kas padoru, – ne tik proto, laisvės, lygybės ir kitų atviros visuomenės idėjų, bet ir nuoširdaus tikėjimo į Dievą ir net nuoširdaus patriotizmo iškreipimą.

Aš parodžiau, kaip pradėdamas nuo požiūrio, kuris atrodo esąs pažangus ir net revoliucinis, ir laikydamasis tokio bendro dialektinio visų dalykų išvertimo metodo, su kuriuo skaitytojas jau susipažino, galiausiai Hegelis pasiekia nuostabiai konservatyvų rezultatą. Tuo pat metu savo istorijos filosofiją jis susieja su savuoju etiniu ir teisiniu pozityvizmu ir jį savaip, istoricistiškai, pateisina. Istorija yra mūsų teisėjas. Kadangi Istorija ir Apvaizda iškėlė į būtį egzistuojančias jėgas, jos turi būti teisios, ir teisios net dieviškos teisės požiūriu.

Tačiau toks moralinis pozityvizmas Hegelio dar nepatenkina. Jis nori daugiau. Jis prieštarauja ne tik laisvei ir lygybei, bet ir žmonių brolybei, humanizmui arba, pasak jo paties, „filantropijai". Sąžinę turi išstumti aklas paklusnumas ir romantiška herakleitiškoji šlovės ir likimo etika, o žmonių brolybę – *totalitarinis nacionalizmas.* Kaip *tai* padaroma, bus parodyta III, ypač IV, šio skyriaus poskyryje[50].

I I I

Dabar labai glaustai aptarsiu keistoką istoriją – *vokiečių nacionalizmo atsiradimo* istoriją. Be abejo, niuansai, nužymėti šio termino, labai panašūs į maištą prieš protą ir atvirą visuomenę. Nacionalizmas kreipiasi į mūsų gentinius instinktus, aistras ir prietarus, ir į mūsų nostalgišką troškimą nusimesti individualios atsakomybės naštą, kurią nacionalizmas bando pakeisti kolektyvine ir grupine atsakomybe. Turėdami galvoje šiuos niuansus, pastebime, kad seniausieji politinei teorijai skirti veikalai – Senojo Oligarcho, bet dar ryškiau Platono ir Aristotelio raštai, – išreiškia aiškias nacionalistines pažiūras; juk šie veikalai buvo parašyti bandant nuslopinti atvirą visuomenę ir naująsias imperializmo, kosmopolitizmo ir egalitarizmo idėjas[51]. Bet šis ankstyvasis nacionalistinės politinės teorijos krustelėjimas baigiasi kartu su Aristoteliu. Iškilus Aleksandro imperijai, pradinis gentinis nacionalizmas nunyksta net politinėje praktikoje ir ilgam laikui – politinėje teorijoje. Po Aleksandro visos civilizuotos Europos ir Azijos valstybės buvo imperijos su nepaprastai įvairios kilmės gyventojais. Europos civilizacija ir visi jai priklausę politiniai junginiai ir toliau liko internacionaliniai, arba, tiksliau pasakius, tarpgentiniai. (Atrodo, kad maždaug tiek pat laiko iki Aleksandro, kiek laiko Aleksandrą skiria nuo mūsų, buvo susikūrusi senovės šumerų karalystė, pirmoji tarptautinė civilizacija.) Tai, kas lemia politinę praktiką, lemia ir politinę teoriją; apytikriai tik prieš šimtmetį Platono–Aristotelio nacionalizmas išniro iš užmaršties, o iki tol jis buvo praktiškai išnykęs iš politinių teorijų. (Žinoma, gentiniai ir parapijiniai jausmai visada buvo stiprūs.) Kai prieš šimtmetį nacionalizmas buvo atgaivintas, jis pražydo vienoje iš labiausiai mišrių Europos sričių, Vokietijoje, ypač Prūsijoje, kurios gyventojai daugiausia buvo slavų kilmės. (Ne visiems žinoma, kad dar prieš šimtmetį Prūsija, kurioje vyravo slavų kilmės gyventojai, apskritai nebuvo laikoma vokiečių valstybe, nors jos karaliai, kaip Brandenburgo kunigaikščiai būdavę Vokietijos Imperijos „Elektoriais", buvo laikomi vokiečių kunigaikščiais. Vienos kongrese Prūsija buvo vadinama „Slavų karalyste", o 1830 m. Hegelis net Brandenbur-

gą ir Meklenburgą apibūdino[52] kaip miestus, apgyvendintus „germanizuotų slavų".)

Taigi *nacionalinės valstybės principas* buvo sugrąžintas į politinę teoriją visai neseniai. Nepaisant šio fakto, mūsų dienomis jis taip plačiai pripažintas, kad labai dažnai visai nesąmoningai laikomas savaime suprantamu dalyku. Tiesą sakant, šiuo metu jis yra aiškiai neišreikšta populiariosios politinės minties prielaida. Daugelis jį laiko pamatiniu politinės etikos postulatu, ypač po to, kai Wilsonas suformulavo geranorišką, bet neapgalvotą tautų apsisprendimo principą. Sunku suprasti, kaip šitokį netinkamą principą galėjo suformuluoti žmogus, nors šiek tiek suprantantis Europos istoriją, kuri buvo visokiausių genčių kraustymasis ir maišymasis, kurią galima traktuoti kaip nesuskaičiuojamas bangas tautų, atkeliavusių iš savo protėvynės Azijoje, subyrėdavusių ir susimaišydavusių pusiasalių labirinte, kuris vadinamas Europos kontinentu. Paaiškinti šį faktą galima tik tuo, kad Wilsonas, buvęs nuoširdus demokratas (ir Masarykas, vienas didžiausių kovotojų už atvirą visuomenę[53]), tapo auka sąjūdžio, kilusio iš pačios reakcingiausios ir vergiškiausios politinės filosofijos, užgriuvusios nuolankią ir daug iškentėjusią žmoniją. Jis tapo auka savo išsilavinimo, kurį lėmė metafizinės politinės Platono ir Hegelio teorijos, taip pat ir jomis grindžiamas nacionalistinis sąjūdis.

Nacionalinės valstybės principas, t. y. politinis reikalavimas, kad kiekvienos valstybės teritorija sutaptų su teritorija, apgyvendinta vienos tautos, jokiu būdu nėra savaime akivaizdus, kaip atrodo daugeliui mūsų amžininkų. Net jei kas ir žinotų, ką turi galvoje, kalbėdamas apie tautiškumą, visai nebūtų aišku, kodėl tautiškumas turėtų būti laikomas pamatine politine kategorija, svarbesne, pavyzdžiui, už religiją, gimimą tam tikroje geografinėje srityje, ištikimybę tam tikrai dinastijai ar politinę tikybą, tokią kaip demokratija (kuri, galima sakyti, yra daugiakalbę Šveicariją vienijantis veiksnys). Bet jeigu religiją, teritoriją ar politinę tikybą galima daugiau ar mažiau aiškiai apibrėžti, tai niekas dar nesugebėjo paaiškinti, kas turima galvoje, kalbant apie „tautą", kad ši sąvoka galėtų tapti praktinės politikos pamatu. (Žinoma, jei mes sakome, kad tauta yra tam tikras skaičius žmonių, gyvenančių ar gimusių tam tikroje valstybėje, tada viskas aišku; bet šitoks apibūdinimas reikalautų atsisakyti nacionalinės valstybės principo, reikalaujančio, kad valstybė būtų apibrėžta, remiantis „tautos" sąvoka, o ne kaip nors kitaip.) Jokia teorija, tvirtinanti, kad tautą sieja bendra kilmė, bendra kalba ar bendra istorija, nepriimtina ir nepritaikoma praktikoje. Nacionalinės valstybės principas ne tik nepritaikomas, bet niekada nebuvo suvoktas pakankamai aiškiai. Tai mitas. Tai ira-

cionali, romantiška ir utopiška iliuzija, natūralizmo ir gentinio kolektyvizmo iliuzija.

Nors ir labai keista, nepaisant jam būdingo reakcingumo ir iracionalių bruožų, modernusis nacionalizmas trumpą istorinį laikotarpį iki Hegelio buvo tapęs revoliuciniu ir net liberaliuoju tikėjimo simboliu. Dėl savotiško istorinio atsitiktinumo – pirmosios nacionalinės armijos, Napoleono vadovaujamos prancūzų armijos įsiveržimo į vokiečių žemes ir šio įvykio sukeltos reakcijos – nacionalizmas įsiveržė į laisvės stovyklą. Netgi įdomu apmesti šio sąjūdžio istoriją ir parodyti, kaip Hegelis nacionalizmą vėl nustūmė į totalitaristų stovyklą, kuri buvo jo tikrieji namai nuo to laiko, kai Platonas pirmą kartą pareiškė, kad graiko ir barbaro santykis toks pat kaip santykis tarp pono ir vergo.

Priminsiu, kad šią pamatinę politinę problemą Platonas, nelaimei, suformulavo keldamas tokį klausimą[54]: Kas turi valdyti? Kieno valia yra įstatymas? Iki Rousseau įprastinis atsakymas į šį klausimą būdavo toks: *Valdovas*. Rousseau davė naują, patį revoliucingiausią atsakymą. Turi valdyti ne valdovas, o liaudis, ne vieno žmogaus valia, o visų valia, sakė jis. Šitaip jis buvo priverstas išrasti liaudies valią, kolektyvinę valią, arba „bendrąją valią", jei vartosime jo paties žodžius. Na, o kartą apdovanota valia liaudis turėjo būti paversta antasmeniu: „sueidama į santykius su tuo, kas jai išoriška (t. y. su kitomis tautomis), – sako Rousseau, – ji tampa pavieniu esiniu, vienu individu". Šiame išradime būta daug romantiško kolektyvizmo, bet nebūta nacionalistinės tendencijos. Tačiau Rousseau teorijose aiškiai glūdėjo gemalas to nacionalizmo, kurio būdingiausia mintis yra, kad skirtingos tautos turi būti suvoktos kaip asmenys. Didelis praktinis žingsnis nacionalizmo link buvo žengtas tada, kai Prancūzijos revoliucijos metu buvo sukurta liaudies armija, pagrįsta tautine karine prievole.

Kitas žmogus, daug prisidėjęs prie nacionalizmo teorijos kūrimo, buvo J.G. Herderis, buvęs Kanto mokinys, kurį laiką ir jo asmeninis draugas. Herderis buvo įsitikinęs, kad gera valstybė privalo turėti natūralias ribas, būtent tas, kurios sutampa su vietovėmis, apgyvendintomis atitinkamos „tautos". Šią teoriją jis pirmą kartą paskelbė savo veikale *Žmonijos istorijos filosofijos idėjos* (1785). „Pati natūraliausia valstybė, – rašė jis[55], – yra valstybė, sudaryta iš vienai tautai priklausančių žmonių, turinčių vieną nacionalinį charakterį... Tauta yra natūralus augalas kaip ir šeima, tik daug labiau išsiplėtęs... Kaip ir visose žmonių bendruomenėse... taip ir valstybėje natūrali tvarka yra pati geriausia, t. y. geriausia yra ta tvarka, kurios ribose kiekvienas atlieka tą

funkciją, kurią jam skyrė gamta". Ši teorija, kuri bando išspręsti „natūralių" valstybės ribų problemą[56], problemą, kuri savo ruožtu iškelia kitą – „natūralių" tautos ribų – problemą, iš pradžių nebuvo įtakinga. Įdomu, kad Kantas iškart pastebėjo šiame Herderio veikale glūdintį pavojingą iracionalų misticizmą, o dėl savo atviros kritikos Herderio asmenyje įsigijo mirtiną priešą. Aš pacituosiu ištrauką iš šios kritikos, nes ji puikiai visam laikui apibūdino ne tik Herderį, bet ir kitus tokius filosofus-orakulus, kaip Fichte, Schellingas, Hegelis, kartu su visais dabartiniais jų sekėjais. „Įžvalga, linkusi nekantriai ieškoti analogijų ir drąsiai jomis manipuliuojanti vaizduotė, susijusi su gebėjimu pataikauti jausmams ir aistroms ir šitaip sudominti savo objektu, kuris visada apgaubtas paslapties skraiste. Šiuos jausmus lengva supainioti su gilių ir galingų minčių ar bent gilių ir svarbių intuicijų proveržiais; todėl jis pažadina didesnius lūkesčius negu šaltas protavimas... Sinonimai pateikiami kaip aiškinimai, o alegorijos – kaip tiesos".

Pirmąją teoriją vokiečių nacionalizmui parūpino Fichte. Tautos ribas, tvirtino jis, apibrėžia kalba. (Tai nepagerina padėties. Kur dialekto skirtumai tampa kalbos skirtumais? Kiek skirtingų kalbų vartoja slavai arba teutonai, o gal tie skirtumai yra tik dialektai?)

Fichte's pažiūrų raida buvo labai keista, ypač jei turėsime galvoje, kad jis buvo vienas iš vokiečių nacionalizmo pradininkų. 1793 m. jis gynė Rousseau ir Prancūzijos revoliuciją, o 1799 m. vis dar kalbėjo štai ką: „Akivaizdu, kad nuo dabar tik Prancūzijos respublika gali būti garbingo žmogaus tėvynė, kad tik šiai šaliai jis gali dovanoti savo sugebėjimus, nes ne tik šviesiausios žmonijos viltys, bet ir pats jos egzistavimas priklauso nuo Prancūzijos pergalės... Save ir savo sugebėjimus aš skiriu Respublikai"[57]. Reikia pasakyti, kad Fichte, rašydamas šias pastabas, vedė derybas dėl pareigų Mainco universitete, o Maincą tuo metu kontroliavo prancūzai. „1804 m., – rašo E.N. Andersonas, savo įdomioje nacionalizmo studijoje, – Fichte... labai norėjo atsisakyti tarnybos Prūsijoje ir priimti kvietimą iš Rusijos. Prūsijos vyriausybė nepatenkino jo finansinių reikalavimų, ir, tikėdamasis didesnio įvertinimo Rusijoje, rašė rusų derybininkui, kad, jei Rusijos vyriausybė padarys jį Sankt Peterburgo Mokslų Akademijos nariu ir mokės jam ne mažesnį kaip keturių šimtų rublių atlyginimą, tada: 'Aš Jūsų iki mirties'... Po dvejų metų, – tęsia Andersonas, – Fichte's kosmopolito virtimas Fichte nacionalistu buvo jau įvykęs".

Kai Berlyną užėmė prancūzai, Fichte iš jo pabėgo dėl savo patriotizmo, o šis poelgis, pasak Andersono, „kaip jis tikėjosi, ... neliks nepastebėtas

Prūsijos karaliaus ir vyriausybės". Kai A. Muellerį ir W.von Humboldtą priėmė Napoleonas, pasipiktinęs Fichte savo žmonai rašė: „Aš nepavydžiu Muelleriui ir Humboldtui; esu patenkintas, kad man nesuteikta ši gėdinga garbė... Sąžinei *ir, žinoma, vėlesnei sėkmei* svarbiau, jei... atvirai rodoma ištikimybė teisiam reikalui". Šiuos žodžius Andersonas komentuoja taip: „Galiausiai jam tai buvo naudinga; be abejonės, pakvietimą į Berlyno universitetą nulėmė šis epizodas. Tai nemenkina Fichte's poelgio patriotiškumo, bet išryškina jo tikrąją prasmę". Prie visų šių dalykų reikia pridurti, kad Fichte's, kaip filosofo, karjera iš pat pradžių rėmėsi apgaule. Jo pirmoji knyga *Visokio apreiškimo kritika* buvo paskelbta anonimiškai, tuo metu, kai buvo laukiama Kanto religijos filosofijos. Fichte's knyga buvo visiškai prasta, bet kartu jam pavyko gerai pamėgdžioti Kanto stilių. Prasidėjo erzelis, įskaitant ir gandus, kurių tikslas buvo įtikinti publiką, kad tai Kanto veikalas. Šią istoriją suprasime teisingai, jei žinosime, kad Fichtei pavyko surasti leidėją tik geranoriškos Kanto paramos dėka (tuo tarpu pats Kantas įstengė perskaityti tik pirmuosius šios knygos puslapius). Kai spauda Fichte's veikalą pradėjo garbinti kaip Kanto kūrinį, Kantas buvo priverstas viešai pareikšti, kad šio veikalo autorius buvo Fichte, o pats Fichte, susilaukęs netikėtos šlovės, tapo Jenos universiteto profesoriumi. Bet vėliau Kantas buvo priverstas dar sykį pasisakyti viešai, kad atsiribotų nuo šio žmogaus. Šiame pasisakyme yra tokie žodžiai: „Tegul Dievas apsaugo mus nuo mūsų draugų. Nuo savo priešų apsisaugosime patys"[58].

Tai keli epizodai iš karjeros to žmogaus, kurio „tuščiažodžiavimas" davė impulsą atsirasti šiuolaikiniam nacionalizmui ir šiuolaikinei idealistinei filosofijai, pagrįstai Kanto mokymo iškreipimu. (Aš pritariu Schopenhaueriui, Fichte's „tuščiažodžiavimą" skyrusiam nuo Hegelio „šarlatanizmo", nors turiu pasakyti, kad ši perskyra, galimas daiktas, yra šiek tiek pedantiška.) Visa ši istorija pirmiausia įdomi tuo, kad ji paaiškina „filosofijos istoriją" ir apskritai „istoriją". Turiu galvoje ne tik, galimas daiktas, veikiau humoristinį nei skandalingą faktą, kad šitokie klounai vertinami rimtai ir kad jie tapo savotiško garbinimo, didingų, tačiau dažnai nuobodžių studijų (ir net egzaminų klausimų) objektu. Turiu galvoje ne tik tą stulbinantį faktą, kad tuščiažodžiautojas Fichte ir šarlatanas Hegelis prilyginami tokiems mąstytojams kaip Demokritas, Pascalis, Descartes'as, Spinoza, Locke'as, Hume'as, Kantas, J.S.Millis ir Bertrand'as Russellas, ir kad jų moralės teorijos priimamos rimtai, galimas daiktas, laikomos net pranašesnėmis už kitų mąstytojų teorijas. Turiu galvoje tai, kad daugelis tų filosofijos istorikų apologetų pramanų

nesugeba atskirti nuo tikros minties, jau nekalbant apie skirtumą tarp prastos ir geros minties, ir drįsta skelbti, kad jų pramanyta istorija yra mūsų teisėjas ar kad jų filosofijos istorija yra įvairių „mąstymo sistemų“ netiesioginė kritika. Juk, mano galva, aišku, kad jų keliaklupsčiavimas gali būti traktuojamas tik kaip jų pačių filosofijos istorijų ir pompastiško bei triukšmingo filosofo profesijos šlovinimo netiesioginė kritika. Atrodo, esama dėsnio, būdingo tam, ką šitie žmonės teikiasi vadinti „žmogaus prigimtimi“, lemiančio, kad pompastiškumas didėja tiesiog proporcingai minties stokai ir atvirkščiai proporcingai realiam indėliui į žmonijos gerovę.

Tuo metu, kai Fichte tapo nacionalizmo apaštalu, Vokietijoje pradėjo stiprėti instinktyvus ir revoliucingas nacionalizmas – kaip reakcija prieš Napoleono įsiveržimą. (Tai buvo viena iš tipiškų gentinių reakcijų prieš anttautinės imperijos plėtimąsi.) Liaudis reikalavo demokratinių reformų, o jos buvo suprantamos Rousseau ir Prancūzijos revoliucijos dvasia, bet buvo siekiama šias reformas įgyvendinti be prancūzų-užkariautojų įsikišimo. Buvo maištaujama ne tik prieš nuosavus valdovus, bet kartu ir prieš imperatorių. Šis ankstyvasis nacionalizmas veikė kaip nauja religija, kaip savotiška skraistė, kuria buvo pridengtas humanistinis laisvės ir lygybės siekis. „Nacionalizmas, – rašo Andersonas, – augo proporcingai ortodoksinės krikščionybės nuosmukiui ir ją išstūmė pačiam nacionalizmui būdingas tikėjimas savotišku mistiniu patyrimu“[59]. Tai mistinis bendrumo jausmo su kitais pavergtos genties nariais patyrimas, išstūmęs ne tik krikščionybę, bet ir ištikimybės karaliui jausmą, kurį pagraužė absoliutizmo piktnaudžiavimai. Akivaizdu, kad tokia dar nenusistovėjusi nauja, demokratinė religija labai erzino viešpataujančią klasę ir buvo pavojinga ne tik jai, bet ypač Prūsijos karaliui. Kaip reikėjo šį pavojų pasitikti? Pasibaigus išsivadavimo karams, Frydrichas Vilhelmas į šį pavojų reagavo, atleisdamas savo patarėjus nacionalistus, paskui pasikviesdamas Hegelį. Juk Prancūzijos revoliucija parodė, kad filosofija yra įtakinga, ir tai nuolat pabrėždavo Hegelis (kadangi šitaip jis pateisindavo savo pareigas). „Dvasia, – sako jis, – dabar yra būsimos veiklos esmingasis pagrindas, todėl pradeda viešpatauti *filosofija*. Buvo pasakyta, kad Prancūzijos revoliucija kilo iš filosofijos, ir ne be pagrindo filosofija buvo pavadinta pasaulio išmintimi; filosofija yra ne tik tiesa savyje ir sau..., bet ir tiesa, pasireiškianti pasaulio reikaluose. Todėl mes neturime neigti teiginio, kad pirmąjį impulsą revoliucijai davė filosofija“[60]. Šie žodžiai parodo, kad Hegelis gerai suprato savo tiesioginį uždavinį – duoti priešingą impulsą, impulsą, nors ir ne pirmąjį, kurio dėka filosofija sustiprintų reakcijos pajėgas. Šio uždavinio dalis

buvo laisvės, lygybės ir kitų idėjų iškraipymas. Bet, galimas daiktas, dar svarbiau buvo pažaboti revoliucingą nacionalistinę religiją. Hegelis išsprendė šį uždavinį Pareto patarimo „pasinaudoti jausmais, o ne švaistyti energiją tuščioms pastangoms juos sunaikinti" stiliumi. Jis tramdė nacionalizmą, ne atvirai jam priešindamasis, o jį paversdamas disciplinuotu prūsišku autoritarizmu. Atsitiko taip, kad į uždaros visuomenės stovyklą jis sugrąžino galingą ginklą, kuris iš esmės buvo neatskiriama šios stovyklos dalis.

Visa tai buvo padaryta pakankamai negrabiai. Trokšdamas įtikti valdžiai, Hegelis kartais puldavo nacionalistus pernelyg atvirai. „Kai kurie žmonės, – rašė jis *Teisės filosofijoje*[61], – dabar pradėjo kalbėti apie „liaudies suverenitetą", jį priešindami monarcho suverenitetui. Bet priešinama monarcho suverenitetui frazė „liaudies suverenitetas" pasirodo esanti tik viena iš tų miglotų sąvokų, kurios kilo iš tuščio „liaudies" vaizdinio. Be savo monarcho... liaudis yra tik beformė masė". Anksčiau, *Filosofijos mokslų enciklopedijoje,* jis rašė: „Privačių asmenų agregatas dažnai vadinamas *tauta.* Tačiau toks agregatas veikiau yra vulgus, o ne populus, ir šiuo požiūriu valstybės turi siekti tik vieno tikslo – kad tauta neegzistuotų, nevaldytų ir neveiktų kaip šitoks agregatas. Tokia tautos būklė yra neteisėtumo, demoralizacijos, neprotingumo būklė. Šiai būklei įsivyravus, tauta būtų tik beformė, laukinė, akla galybė, panaši į audringą jūrą, kuri, beje, nesunaikina savęs, skirtingai nuo tautos – dvasinės stichijos. Tačiau dažnai galima išgirsti, kad tokia būklė apibūdinama kaip grynoji laisvė". Čia, be jokios abejonės, užsimenama apie liberaliuosius nacionalistus, kurių karalius nekentė kaip maro. Ir tai dar aiškiau pastebima, kai Hegelis užsimena apie ankstyvųjų nacionalistų svajonę atkurti Vokietijos imperiją: „Imperijos fikcija – kalbėjo jis, šlovindamas naujausius įvykius to meto Prūsijoje, – visiškai išnyko. Ji suskilo į savarankiškas valstybes". Antiliberalios pažiūros Hegelį paskatino atsigręžti į Angliją kaip būdingiausią tautos blogąja šio žodžio prasme pavyzdį. „Imkime Anglijos pavyzdį, – rašo jis, – manoma, kad ji turi pačią laisviausią santvarką, nes viešųjų reikalų srityje vyrauja privatūs asmenys. Patyrimas rodo, kad ši šalis, jeigu ją lyginsime su kitomis civilizuotomis Europos šalimis, yra labiausiai atsilikusi civilinės ir baudžiamosios teisės srityje, nuosavybės teisių ir laisvių srityje, *menų ir mokslų* administravimo srityje, ir kad objektyvioji laisvė arba racionalioji teisė [šioje šalyje] *paaukota* formaliosios teisės[62] ir pavienio privataus intereso labui; taip atsitiko net su religinėmis institucijomis bei valdomis". Tikrai stulbinantis teiginys, ypač kad kalbama apie „menus ir mokslus", kurių srityje sunku buvo surasti šalį, labiau atsilikusią už Prūsiją, kur Berlyno univer-

sitetas buvo įsteigtas tik dėl Napoleono karų įtakos ir įgyvendinant idėją, kurią karalius išreiškė taip[63]: „intelektualiniu pranašumu valstybė turi atsverti tai, kas buvo prarasta fizinės galybės srityje“. Po kelių puslapių Hegelis užmiršta, ką buvo pasakęs apie Anglijos menus ir mokslus, nes jis pradeda kalbėti apie „Angliją, kur istorijos rašymo menas buvo išgrynintas ir tapo apibrėžtesnis ir brandesnis“.

Taigi matome, kad Hegelis suvokė, jog jo uždavinys buvo grumtis su liberaliomis ir netgi su imperialistinėmis nacionalizmo tendencijomis. Šį uždavinį jis sprendė, įtikinėdamas nacionalistus, kad jų kolektyvistinius reikalavimus automatiškai įgyvendina visagalė valstybė ir kad jiems reikia imtis tik vieno dalyko – padėti stiprinti valstybės galią. „Tautinė valstybė yra Dvasia, pasireiškianti substanciniu racionalumu ir tiesiogine tikrove, – rašo jis, – todėl ji yra absoliuti galybė žemėje... Valstybė yra pati liaudies dvasia. Ši dvasia įkvepia tikrovišką valstybę visuose jos konkrečiuose darbuose, karuose ir jos institucijų [veikloje]... Pavienės tautos dvasia yra kolektyvinės dvasios vystymosi variklis; ... joje įsikūnija Laiko Dvasios valia. Šios valios atžvilgiu kitos tautinės dvasios neturi jokių teisių: toji Tauta viešpatauja pasauliui. Taigi kaip tik tauta, jos dvasia ir jos valia veikia istorijos scenoje. Istorija yra įvairių tautinių dvasių grumtynės už viešpatavimą pasaulyje“[64]. Vadinasi, liberaliųjų nacionalistų propaguojamos reformos nėra būtinos, nes šiaip ar taip svarbiausieji veiksniai yra tauta ir jos dvasia; be to, „kiekviena tauta ... turi tokią santvarką, kuri jai tinka ir nuo jos neatskiriama“. (Tai teisinis pozityvizmas.) Matome, kad nacionalizmo liberaliuosius elementus Hegelis pakeičia ne tik platonišku-prūsišku valstybės dievinimu, bet ir istorijos, istorinės sėkmės šlovinimu. (Frydrichui Vilhelmui pavyko nugalėti Napoleoną.) Šitaip Hegelis ne tik pradeda naują nacionalizmo istorijos etapą, bet kartu nacionalizmui duoda naują teorinį pagrindą. Prisiminkime, kad Fichte nacionalizmą pagrindė teorija, kuri buvo orientuota į kalbos pirmumą. Hegelis pirmą kartą sukūrė *istorinę tautos teoriją*. Tautą, Hegelio nuomone, vienija istorijoje veikianti dvasia. Ją vienija bendras priešas ir brolybė jos vedamuose karuose. (Kažkas yra pasakęs, kad rasė – tai grupė žmonių, siejamų ne jų bendros kilmės, o bendros klaidos, susijusios su savo kilmės aiškinimu. Panašiai galima pasakyti, kad tauta hegeliškąja prasme yra žmonių grupė, kurią vienija bendra klaida, susijusi su jų istorijos aiškinimu.) Visiškai akivaizdu, kaip ši teorija siejasi su Hegelio istoricistiniu esencializmu. Tautos istorija yra jos esmės arba „dvasios“, įsitvirtinančios „istorijos scenoje“, istorija.

Baigdamas šią trumpą nacionalizmo apžvalgą, aš pakomentuosiu svarbiausius įvykius iki Bismarcko Vokietijos imperijos įkūrimo. Hegelis savo politika stengėsi pasinaudoti nacionalistiniais jausmais, užuot švaistęs jėgas tuščioms pastangoms juos nuslopinti. Bet kartais ši puiki technika, atrodo, sukeldavo keistokus padarinius. Viduramžiškas krikščionybės atvertimas į autoritarinę tikybą negalėjo visiškai nuslopinti joje glūdėjusių humanistinių tendencijų; krikščionybė nuolat nusiplėšdavo savo autoritarinį apdangalą (ir būdavo persekiojama kaip erezija). Taigi Pareto patarimas ne tik padeda pašalinti viešpataujančiai klasei grėsmingas tendencijas, bet gali visai netikėtai padėti išsaugoti kaip tik tas pačias tendencijas. Panašiai atsitiko ir su nacionalizmu. Hegelis jį pažabojo ir vokiškąjį nacionalizmą pabandė pakeisti prūsiškuoju nacionalizmu. Bet šitaip „redukuodamas nacionalizmą į prūsiškumo sudedamąją dalį“ (tai paties Hegelio žargonas), Hegelis jį „išsaugojo“, ir Prūsija buvo priversta veikti taip, kad pasinaudotų vokiškojo nacionalizmo jausmais. Kai 1866 m. kariavo su Austrija, ji turėjo tai daryti vokiškojo nacionalizmo vardu ir „Vokietijos“ vadovaujančio vaidmens išsaugojimo pretekstu. Labai padidėjusią 1871 m. Prūsiją ji turėjo reklamuoti kaip naująją „Vokietijos imperiją“, naująją „vokiečių tautą“ – karo sutelktą į vieningą junginį, atitikusį hegeliškąją istorinę tautos teoriją.

I V

Mūsų laikais isteriškas Hegelio istoricizmas yra trąša, padedanti greitai augti šiuolaikiniam totalitarizmui. Jis parengė dirvą, kurioje išaugo intelektualiai nesąžininga inteligentija, kaip bus parodyta šio skyriaus V poskyryje. Mes turime suprasti, kad intelektualinis sąžiningumas lemtingas viskam, ką mes puoselėjame.

Bet ar tai viskas? Ir ar tai tiesa? Ar nuomonė, kad Hegelis yra didis mąstytojas, nes sukūrė naują, istorinį mąstymo būdą, naują istoriškumo jausmą, nieko neverta?

Daugelis mano draugų kritikavo mane už neteisingą Hegelio vertinimą ir už mano nesugebėjimą matyti jo didybės. Žinoma, jie buvo visai teisūs, nes aš tikrai nepastebiu tos didybės (netgi dabar). Kad ištaisyčiau šią klaidą, pabandžiau kiek įmanoma sistemiškiau išnagrinėti klausimą, kur glūdi Hegelio didybė?

Rezultatas pasirodė esąs nuviliantis. Be abejonės, Hegelio samprotavimai apie istorinės dramos mastą ir didingumą sukūrė atmosferą, kurioje buvo

labai susidomėta istorija. Be abejonės, jo platūs istoricistiniai apibendrinimai, periodizavimai ir interpretacijos sužavėjo kai kuriuos istorikus ir paskatino juos imtis vertingų, išsamių istorijos tyrinėjimų (kurie beveik visais atvejais atskleisdavo Hegelio įžvalgų ir jo metodo silpnybę). Tačiau ar ši vaisinga įtaka yra Hegelio istoriko, ar Hegelio filosofo laimėjimas? Ar tai nėra veikiau Hegelio propagandisto laimėjimas? Aš pastebėjau, kad istorikai linkę labiau vertinti Hegelį (jei apskritai jį vertina) kaip filosofą, o filosofai linkę manyti, kad jo įnašas (jei apskritai jo esama) svarbus istorijos supratimui. Tačiau istoricizmas nėra istorija, o istoricistinė tikyba nieko neduoda nei istorijos supratimui, nei istorijos jutimui. Ir jei mes norime įvertinti Hegelio, kaip istoriko, ar Hegelio, kaip filosofo, didybę, turime kelti klausimą ne dėl to, ar kai kurie žmonės laikė jo istorijos viziją įkvepiančia, o dėl to, ar toje vizijoje buvo daug tiesos.

Aš radau tik vieną idėją, kuri tikrai svarbi ir kurią galima laikyti Hegelio filosofijos dalimi. Tai idėja, paskatinusi Hegelį kritikuoti abstraktų racionalizmą ir intelektualizmą, neįvertinantį proto priklausomybės nuo tradicijos. Hegelis suprato, kad žmonės negali pradėti nuo tuščio lapo ir sukurti minties pasaulį iš nieko (nors savo *Logikoje* Hegelis šią idėją pamiršta), kad jų mintys dažniausiai yra intelektualinio paveldo dalis.

Aš pasirengęs pripažinti, kad tai svarbi mintis ir kad ją, panorėjus, tikrai galima rasti Hegelio filosofijoje. Bet nemanau, kad tai jo paties mintis. Ji yra bendra romantikų nuosavybė. Kad visi socialiniai dariniai yra istorijos rezultatas; kad jie yra ne proto išradimai ir konstruktai, o dariniai, iškylantys iš kaprizingų istorinių įvykių, iš idėjų ir interesų sąveikos, iš kančių ir aistrų – visa tai žinota ir anksčiau, iki Hegelio. Tai žinojo jau Edmundas Burke'as, kurio mintis apie tradicijos svarbą visuomenės institucijų funkcionavimui labai veikė vokiečių romantinio sąjūdžio politinį mąstymą. Šios įtakos pėdsaką galima rasti Hegelio filosofijoje, bet tik perdėtu ir nevykusiu istorinio ir evoliucinio reliatyvizmo pavidalu, t. y. kaip pavojingą doktriną, pagal kurią tai, kuo tikima šiandien, šiandien iš tikrųjų teisinga, ir kaip pavojingą išvadą, kad tai, kas buvo teisinga (*teisinga*, o ne vien „tikėtina"), gali būti neteisinga rytoj. Tikrai nepanašu, kad tokia teorija skatintų įsisąmoninti tradicijos reikšmę.

V

Dabar aš pereisiu prie paskutiniosios Hegelio filosofijos įvertinimo dalies, prie naujojo tribalizmo arba totalitarizmo priklausomybės nuo Hegelio teorijų, gvildenimo.

Jei stengčiausi parašyti totalitarizmo atsiradimo istoriją, iš pradžių turėčiau apžvelgti marksizmą: juk fašizmą iš dalies nulėmė dvasinis ir politinis marksizmo žlugimas. (Ir, kaip matysime, panašiai galima teigti apie ryšį tarp leninizmo ir marksizmo.) Kadangi man svarbiausia istoricizmas, marksizmą aš linkęs nagrinėti vėliau, kaip gryniausią iki šiol egzistuojančią istoricizmo formą, todėl iš pradžių aptarsiu fašizmą.

Šiuolaikinis totalitarizmas yra tik amžinojo maišto prieš laisvę ir protą epizodas. Nuo ankstesnių epizodų jis skiriasi ne tiek savo ideologija, kiek tuo faktu, kad jo vadams pavyko įgyvendinti vieną drąsiausių jų pirmtakų svajonių; maištą prieš laisvę jie pavertė liaudies sąjūdžiu. (Žinoma, šiuolaikinio totalitarizmo liaudiškumo nedera pervertinti; inteligentija yra tik liaudies dalis.) Šis totalitarizmas tapo įmanomas tik todėl, kad tam tikrose šalyse sužlugo kitas liaudies sąjūdis, socialdemokratija arba demokratinė marksizmo versija, kuri darbo žmonių protuose siejosi su laisvės ir lygybės idėjomis. Kai tapo akivaizdu, kad 1914 m. šis sąjūdis visai neatsitiktinai neįstengė ryžtingai pasipriešinti karui; kai tapo aišku, kad jis neįstengia išspręsti ir taikos metu iškylančių problemų, visų pirma įveikti nedarbo ir ekonominio nuosmukio, ir kai galiausiai šis sąjūdis labai neryžtingai kovojo su fašistine agresija, tada iškilo rimta grėsmė tikėjimui laisvės vertingumu ir lygybės galimumu, ir amžinasis maištas prieš laisvę galėjo vienaip ar kitaip, daugiau ar mažiau tapti populiarus.

Tas faktas, kad fašizmas šiek tiek pasinaudojo marksizmo paveldu, nulemia vieną „originalų" fašistinės ideologijos bruožą, vieną niuansą, kuriuo jis skiriasi nuo tradicinės maišto prieš laisvę schemos. Aš turiu galvoje tai, kad fašizmas beveik nesirėmė atvira orientacija į antgamtiškumą. Tai nereiškia, kad jis būtinai buvo ateistinis ar stokojo mistinių arba religinių elementų. Bet marksizmo išplatintas agnosticizmas sukūrė tokią situaciją, kurioje joks politinis tikėjimas, siekiantis populiarumo darbininkų klasėje, negalėjo pasireikšti kokiu nors tradicinės religijos pavidalu. Todėl fašizmas, bent jau savo ankstyvojoje fazėje, savo oficialiąją ideologiją papildė XIX a. evoliucinio materializmo priemaišomis.

Fašistinio viralo formulė visose šalyse yra ta pati: Hegelis plius žiupsnelis XIX a. materializmo (ypač darvinizmo tuo grubiu pavidalu, kurį jam suteikė Haeckelis[65]). „Mokslinio" rasizmo elemento autoriumi galima laikyti Haeckelį, kuris 1900 m. paskelbė konkursą tema: „Ko mes galime pasimokyti iš darvinizmo principų, spręsdami valstybės vidinio politinio vystymosi problemas?" Pirmoji premija buvo paskirta didelės apimties rasistiniam W.Schal-

lmeyerio veikalui, ir todėl šį autorių galima laikyti rasinės biologijos seneliu. Įdomu tai, kad šis materialistinis rasizmas, nepaisant visai kitokių jo ištakų, panašus į Platono natūralizmą. Abiem atvejais pamatinė idėja yra ta pati: išsigimimas – ypač aukštesniųjų klasių – lemia politinį nuosmukį (skaityk: atviros visuomenės atsiradimą). Maža to, moderniojo Kraujo ir Žemės mito tikslus atitikmuo yra platoniškasis „gimusiųjų iš žemės“ mitas. Tačiau moderniojo rasizmo formulė yra ne „Hegelis + Platonas“, o „Hegelis + Haeckelis“. Kaip matysime, Hegelio „Dvasią“ Marxas pakeitė „materija“ ir medžiaginiais bei ekonominiais interesais. Panašiai ir rasizmas Hegelio „Dvasią“ pakeitė kažkuo materialiu – kvazibiologine Kraujo arba Rasės koncepcija. Ne „Dvasia“, o „Kraujas“ yra saviraidi esmė; ne „Dvasia“, o Kraujas yra pasaulio Valdovas, viešpataujantis Istorijos scenoje; ne tautos „Dvasia“, o jos „Kraujas“ nulemia jos esmingąjį likimą.

Hegelizmo virsmas rasizmu, arba Dvasios virsmas Krauju, nelabai pakeitė svarbiausią hegelizmo bruožą. Jame atsirado biologijos ir moderniojo biologizmo atspalvis. Galiausiai atsirado materialistinė, kartu ir mistinė saviraidžios biologinės esmės religija, labai panaši į kūrybinės evoliucijos religiją (kurios pranašas buvo hegelininkas Bergsonas[66]), religiją, kurią G.B.Shaw – paviršutinišku pranašo stiliumi – apibūdino kaip „tikybą, patenkinančią svarbiausią visų žmoniją valdžiusių religijų sąlygą: būtent, neišvengiamą – [religijos] ... *metabiologiškumą*“. Iš tikro šioje naujojoje rasizmo religijoje aiškiai pastebimas *meta* – komponentas ir *biologinis* komponentas, t. y. mistinė Hegelio metafizika ir materialistinė Haeckelio biologija.

Tiek apie skirtumą tarp moderniojo totalitarizmo ir hegelizmo. Nepaisant plačiai paplitusio įsitikinimo, kad šis skirtumas yra svarbus, jis nesvarbus, jei turime galvoje šių dviejų koncepcijų politines tendencijas. Bet, jei dabar žvilgtelėsime į šių koncepcijų panašumus, pamatysime kitokį vaizdą. Beveik visos svarbiausios moderniojo totalitarizmo idėjos perimtos iš Hegelio, kuris surinko ir išsaugojo tai, ką A.Zimmernas vadina[67] „autoritarinių sąjūdžių ginklų arsenalu“. Nors daugumą šių ginklų nukalė ne pats Hegelis, bet kaip tik jis surankiojo tuos ginklus senovinėse saugyklose, maitinusiose amžinąjį karą ir maištą prieš laisvę; be abejonės, Hegelis savo pastangomis tuos ginklus atkasė ir perdavė į savo šiuolaikinių sekėjų rankas. Štai trumpas pačių brangiausių šio stiliaus idėjų sąrašas. (Aš nebekalbu apie platoniškjį totalitarizmą ir tribalizmą, kuris – kaip ir pono bei vergo santykio teorija – jau aptartas.)

(*a*) Nacionalizmas pateiktas kaip istoricistinė idėja, kad valstybę kuriančios tautõs (arba rasės) sukurta valstybė yra Dvasios (o dabar Kraujo) įsikū-

nijimas; vienai išrinktajai tautai (dabar išrinktajai rasei) lemta valdyti pasaulį. (*b*) Valstybė, kaip natūralus visų kitų valstybių priešas, savo egzistavimą turi įtvirtinti karu. (*c*) Valstybė neprivalo turėti jokių moralinių įsipareigojimų; vienintelis teisėjas yra istorija, t. y. istorinė sėkmė; kolektyvo nauda yra vienintelis asmeninio elgesio principas; propagandinis melas ir tiesos iškraipymas yra leistinas dalykas. (*d*) „Etinė" karo, ypač jaunų nacijų karo su senomis, idėja; karas, likimas ir šlovė kaip labiausiai trokštamos gėrybės. (*e*) Didžio Žmogaus, pasaulinės istorinės asmenybės, nepaprasta įžvalga ir didžiule aistra pasižyminčio žmogaus kuriamasis vaidmuo (dabar – vadizmo principas). (*f*) Herojiško gyvenimo („gyvenk pavojingai") ir „herojiško žmogaus", priešinamo smulkiam biurgeriui ir lėkštai jo gyvenimo vidutinybei, idealas.

Šių dvasinių vertybių sąrašas nėra nei sistemiškas, nei galutinis. Jos yra seno paveldo dalis ir buvo sukauptos bei parengtos naudoti ne tik Hegelio ir jo sekėjų veikaluose, bet ir protuose tų inteligentų, kurie per tris kartas maitinosi tokiu skurdžiu dvasiniu maistu, kurį dar Schopenhaueris[68] pavadino „intelektą griaunančia pseudofilosofija" ir „piktybišku ir nusikalstamu piktnaudžiavimu kalba". Dabar aš išsamiau panagrinėsiu kiekvieną šio sąrašo punktą.

(*a*) Pagal šiuolaikinio totalitarizmo teorijas, valstybė pati savaime nėra aukščiausias tikslas. Toks tikslas veikiau yra Kraujas, Tauta ir Rasė. Aukštesniosios rasės sugeba kurti valstybes. Aukščiausios rasės ar tautos tikslas – sukurti galingą valstybę, kuri galėtų pasitarnauti kaip galingas tautos savisaugos įrankis. Ši teorija (bet „Dvasią" pakeitusi „Krauju") kilusi iš Hegelio filosofijos, kuris rašė: „*Tautos* esaties substancinis tikslas – tapti valstybe ir išsaugoti save kaip tokią. Tauta, sau nedavusi Valstybės formos, – *tik Tauta,* – griežtai pasakius, neturi istorijos, kaip tos taũtos..., kurios egzistavo laukinškumo būklėje. Tai, kas nutinka tautai..., esmingai svarbu tik jos santykyje su Valstybe"[69]. Šitaip sukurta valstybė turi būti totalitarinė, t. y. jos galybė turi aprėpti ir kontroliuoti visą liaudies gyvenimą ir visas jos funkcijas: „Todėl Valstybė yra visų konkrečių liaudies gyvenimo elementų – meno, teisės, moralės, religijos ir mokslo – pagrindas ir centras... Substancija... esanti toje konkrečioje tikrovėje, kuri yra valstybė, yra pačios liaudies Dvasia. Tikrovišką valstybę jos Dvasia įkvepia visuose konkrečiuose dalykuose – karuose, institucijose ir t.t." Kadangi valstybė turi būti galinga, ji privalo varžytis su kitų valstybių galybėmis. Ji turi įsitvirtinti Istorijos scenoje, turi įrodyti savo ypatingą esmę arba Dvasią bei savo „griežtai apibrėžtą" tautinį charakterį

19.-657

savo istoriniais žygiais ir galiausiai privalo siekti pasaulinio viešpatavimo. Hegelis tokį istoricistinį esencializmą šitaip apibūdina: „Pati Dvasios esmė yra veikla; ji sutikrovina savo galimybę ir paverčia save savo darbu, savo kūriniu... Šitaip veikia Tautos Dvasia; ji yra apibrėžta Dvasia, kuri egzistuoja ir išlieka... įvykiuose ir permainose, kurios sudaro jos istoriją. Tai yra jos kūrinys – tai yra *ši* tauta. Tautos yra tokios, kokie jų darbai... Tauta yra dorovinga, dorybinga, stipri, nes ji sukuria visa, ko trokšta, ir ji gina savo kūrinį nuo išorinių jėgų ir šitaip save objektyvuoja... Tos valstybinės santvarkos formos, kurias turėdamos pasaulinės istorinės tautos pasiekė suklestėjimą, yra susijusios su jų ypatumais... Todėl iš senovės pasaulinių istorinių tautų politinių institucijų nieko negalima pasimokyti... Apibrėžta tautos dvasia pati yra tik pavienis individas pasaulinės istorijos procese". Tautos genijaus dvasia galiausiai turi pasireikšti pasauliniu viešpatavimu: „Pavienės tautos savimonė... yra objektyvi tikrovė, į kurią laiko dvasia įdeda savo valią. Šios absoliučios valios atžvilgiu kitos pavienės tautos dvasios neturi jokių teisių: *toji* tauta viešpatauja pasauliui..."

Bet Hegelis ne tik sukūrė istorinę ir totalitarinę nacionalizmo teoriją, bet ir aiškiai numatė psichologines nacionalizmo galimybes. Jis matė, kad nacionalizmas atitinka tam tikrą poreikį – žmonių troškimą žinoti tam tikrą savo vietą pasaulyje ir priklausyti galingam kolektyviniam kūnui. Tuo pat metu jis parodo įsidėmėtiną vokiškojo nacionalizmo bruožą – stiprų nepilnavertiškumo jausmą (jei vartosime dabartinę terminologiją), ypač anglų atžvilgiu. Orientuodamasis į nacionalizmą ir tribalizmą, Hegelis sąmoningai kreipiasi į tuos jausmus, kuriuos aš apibūdinau (10 skyriuje) kaip *civilizacijos įtampą*: „Kiekvienas anglas pasakys, – rašo Hegelis: – mes tie, kurie plaukioja po vandenynus ir kurių rankose yra pasaulinė prekyba, kuriems priklauso Ost Indija su savo turtais... Individo santykis su visais tais dalykais yra tas, kad jis perima šitą substancinę būtį, kad toks tampa jo mąstymas ir tokie jo sugebėjimai, kuriais remdamasis jis yra šis tas. Juk jis randa tautos būtį, gatavą, tvirtą pasaulį, į kurį jis turi įsilieti. Tautos dvasia mėgaujasi šituo savo kūriniu, savo pasauliu ir randa jame pasitenkinimą"[70].

(*b*) Dar viena teorija, kuriai pritaria ir Hegelis, ir jo sekėjai rasistai, yra tokia: valstybė dėl pačios savo esmės gali egzistuoti tik susipriešindama su kitomis valstybėmis. H.Freyeris, vienas iškiliausių dabartinės Vokietijos sociologų, rašo: „Būtybė, auganti aplink savo šerdį, netgi nesąmoningai nubrėžia skiriamąją ribą. O riba – netgi šito nesiekiant – sukuria priešą"[71]. Panašiai sako ir Hegelis: „Kaip individas nėra tikroviškas asmuo, kol jis nesusijęs su

kitais asmenimis, taip ir valstybė nėra tikroviškas individas, kol ji nesusijusi su kitomis valstybėmis... Vienos valstybės santykiai su kita yra ... audringas ... aistrų, interesų, tikslų, talentų, dorybių, jėgos, neteisingumo, ydų ir išorinių atsitiktinumų... žaismas. Tai žaismas, kai atsitiktinumas lemia net dorovinę visumą, valstybės nepriklausomybę". Jei taip, tai ar neturėtume stengtis reguliuoti šią nelemtą situaciją, laikydamiesi Kanto plano sudaryti sąlygas amžinajai taikai, įkurdami federacinę valstybių sąjungą? Tikrai ne, sako Hegelis, komentuodamas kantiškąjį taikos planą: „Kantas siūlė valdovų sąjungą, – nepaisydamas tikslumo kalba Hegelis (juk Kantas siūlė federaciją tokių darinių, kuriuos dabar vadiname demokratinėmis valstybėmis), – kuri turėtų išspręsti valstybių ginčus; Šventoji Sąjunga, galimas daiktas, ir siekė būti kaip tik tokia institucija. Tačiau valstybė yra individas, o individe neišvengiamai glūdi neigimas. Keletas valstybių gali susiburti į šeimą, tačiau šitokia konfederacija, kaip individas, neišvengiamai sukels prieštaravimą ir šitaip susikurs priešą". Juk Hegelio dialektikoje neigimas prilygsta apribojimui, todėl reiškia ne tik skiriamąją ribą, sieną, bet ir priešybės, vadinasi, ir priešo, sukūrimą: „Valstybių likimai ir veiksmai jų tarpusavio santykiuose atskleidžia šių dvasių baigtinės prigimties dialektiką". Šios citatos paimtos iš *Teisės filosofijos*; bet anksčiau parašytoje *Filosofijos mokslų enciklopedijoje* Hegelio teorija net labiau panaši į šiuolaikines teorijas, pavyzdžiui, į Freyerio teoriją: „Galiausiai valstybė turi pasirodyti betarpiškoje tikrovėje kaip pavienė tauta... Kaip pavienis individas ji išskiria kitus panašius inidividus. Tų individų tarpusavio santykiuose vyrauja savivalė ir atsitiktinumas... Ši nepriklausomybė... jų tarpusavio ginčus paverčia abipusės prievartos klausimais, *karo būkle*... Kaip tik šioje karo būklėje pasireiškia valstybės visagalybė..." Šitaip iš esmės pakartodamas Hegelio mintį, Prūsijos istorikas Treitschke tik parodo, kaip gerai jis supranta hegeliškąjį dialektinį esencializmą: „Karas yra ne tik praktinė būtinybė; ne, jis yra ir teorinė būtinybė, loginė reikmė. Valstybės sąvokoje glūdi karo sąvoka, nes valstybės esmė yra galia. Valstybė yra liaudis, sutelkta į organizuotą suverenią galią".

(*c*) Valstybė *yra* įstatymas, ir moralinis, ir teisinis įstatymas. Todėl ji negali būti vertinama remiantis kitais kriterijais, ypač pilietinės moralės matais. Jos istorinė atsakomybė daug lemtingesnė. Vienintelis jos teisėjas yra pasaulinė istorija. Vienintelis įmanomas valstybės vertinimo kriterijus yra jos veiksmų pasaulinė istorinė *sėkmė*. Ši sėkmė – valstybės galia ir plėtimasis – turi užgožti visus kitus sumetimus, susijusius su privačiu piliečių gyvenimu; teisė yra tai, kas tarnauja valstybės galybei. Bet juk tai iš esmės platoniškoji

teorija; tai moderniojo totalitarizmo teorija; kartu tai ir Hegelio teorija ir platoniškoji-prūsiškoji moralė. „Valstybė, – rašo Hegelis, – yra dorovinės idėjos įgyvendinimas. Tai dorovinė dvasia, kaip atsivėrusi, save suvokianti, substancinė valia"[72]. Vadinasi, negali būti dorovinės idėjos, aukštesnės už valstybę. „Jei ypatingosios valstybių valios nepajėgia susitarti, jų ginčą gali išspręsti tik karas. Tačiau koks pažeidimas gali būti vertinamas kaip sutarties sulaužymas ar kaip pagarbos ir garbės pažeidimas, to negalima pasakyti apibrėžtai, nes valstybė savo begalybę ir garbę gali tapatinti su bet kuriuo savo aspektu". Juk „...santykiai tarp valstybių yra judrūs, ir nesama teisėjo, galinčio išspręsti jų nesutarimus". Kitaip tariant, „Valstybės atžvilgiu nesama galybės, galinčios nuspręsti..., kas yra teisinga... Valstybės... gali sudaryti tarpusavio sutartis, bet tuo pačiu metu jos stovi aukščiau šių sutarčių" (t. y. joms neprivalu jų laikytis)... „Sutartys tarp valstybių... galiausiai priklauso nuo ypatingų suverenių valių, ir dėl šios priežasties jos neišvengiamai yra nepatikimos".

Taigi pasauliniams-istoriniams veiksmams ir įvykiams tinka tik *vienos rūšies* „nuosprendis" – rezultatas, sėkmė. Todėl Hegelis gali tarti, kad „esmingasis *likimas* – arba, absoliutus *tikslas*, o tai tas pat, – yra tikrasis pasaulinės istorijos *rezultatas*"[73]. Tai reiškia, kad vienintelis, galutinis valstybės tikslas ir vienintelis jos vertinimo kriterijus – sėkmė; t. y. iš įvairių tautinių dvasių dialektinės kovos už galybę ji turi išeiti pati stipriausia, arba, poetine paties Hegelio kalba: „Iš šios dialektikos iškyla visuotinė dvasia, beribė Pasaulio Dvasia, skelbianti savo nuosprendį – o jos nuosprendis yra aukščiausias – baigtinėms pasaulinės istorijos tautų dvasioms; juk pasaulinė istorija yra pasaulio teismas".

Freyerio idėjos labai panašios, bet jis jas išreiškia daug atviriau: „Istorijoje vyrauja vyriškumo, narsumo tonas. Kas turi stiprius gniaužtus, turi ir grobį. Kas padaro neteisingą judesį, pražūva, nes..., kas nori pataikyti į dešimtuką, privalo mokėti šaudyti"[74]. Bet galiausiai visos šios idėjos yra tik Herakleito minties pakartojimas: „Karas – visų tėvas, visų karalius, ir vienus atskleidė kaip dievus, kitus – kaip žmones, vienus vergais padarė, kitus – laisvaisiais... Karas teisingas". Pagal šias teorijas, negali būti moralinio skirtumo tarp tokio karo, kai puolami mes patys, ir karo, kai mes puolame savo kaimynus; vienintelis galimas skirtumas yra sėkmė. F.Haiseris, knygos *Vergovė: jos biologiniai pagrindai ir moralinis pateisinimas* (1923) autorius, viešpačių rasės ir viešpačių moralės pranašas, įrodinėja: „Jei mes turime apsiginti, turi egzistuoti ir užpuolikai; jei taip, tai kodėl mums patiems nebūti

užpuolikais?" Tačiau net ši doktrina (jos pirmtakė yra garsioji Clausewitzo doktrina, kad geriausia gynyba yra puolimas) yra hegeliška: juk kalbėdamas apie pažeidimus, sukeliančius karą, Hegelis ne tik parodo, kad „gynybinį karą" būtina paversti „puolamuoju karu", bet paaiškina mums, kad kai kurios stipriu individualumu pasižyminčios valstybės „natūraliai linkę susierzinti", kad surastų dingstį ir erdvę tam, ką jis eufemistiškai vadina „intensyvia veikla".

Jei istorinė sėkmė yra vienintelis teisėjas, lemiantis valstybių ir tautų santykius, jei bandoma pašalinti moralinius skirtumus tarp puolimo ir gynybos, darosi tiesiog neišvengiama neigti moralės ir sąžinės reikšmę. Hegelis tą daro, skelbdamas tai, ką jis vadina „tikrąja morale ar veikiau visuomenine dorybe", ir priešindamas ją „melagingam moralumui". Nereikia net sakyti, kad ši „tikroji moralė" yra platoniškoji totalitarinė moralė su žiupsneliu istoricizmo; tuo tarpu „melaginga moralė", Hegelio irgi apibūdinama kaip „tik formalus garbingumas", yra asmenine sąžine pagrįsta moralė. „Dabar mes galime aiškiai, – rašo Hegelis, – nustatyti tikruosius moralės ar veikiau visuomeninės dorovės principus, priešingus melagingai moralei; juk pasaulinė istorija skleidžiasi aukštesnėje srityje nei moralė, kuri savo esme yra asmeninė – tai individų sąžinė, jų ypatingoji valia ir veikos būdas... Tai, ko reikalauja ir ką įgyvendina Dvasios absoliutus tikslas, ką daro Apvaizda..., peržengia gerų ir blogų motyvų sritį... Vadinasi, tie, kurie mano esą teisūs ir palaiko senąją tvarką, gina tik formaliąją teisę, kurią jau apleido gyvoji Dvasia ir Dievas"[75]. (Taigi tai moralistai, besiremiantys, pavyzdžiui, Naujuoju Testamentu.) „Tačiau kaip tik šiuo požiūriu pasaulinę istorinę reikšmę turintiems darbams ir juos atliekantiems asmenims negalima kelti moralinių reikalavimų, kurie jų visiškai neliečia. *Skundai dėl asmeninių dorybių, kuklumo, nuolankumo, meilės žmonėms ir gailestingumo stokos jų atžvilgiu beprasmiški.* Pasaulinė istorija apskritai galėtų skleistis už tų ribų, kuriose egzistuoja moralė ir kuriose taip dažnai aptarinėjamas skirtumas tarp moralės ir politikos..." Čia pagaliau mes susiduriame su trečiosios 1789 m. idėjos – brolybės, arba, pasak Hegelio, meilės žmonėms, kartu ir sąžinės etikos iškraipymu. Ši platoniškoji-hegeliškoji istoricistinė moralės teorija buvo nuolat kartojama. Pavyzdžiui, garsus istorikas E.Meyeris, kalba apie „lėkštą ir moralizuojantį vertinimą, kai didieji politiniai užmojai matuojami pilietinės moralės kriterijais ir ignoruojami gilesni, tikrieji moraliniai valstybės ir istorinės atsakomybės kriterijai".

Kai laikomasi tokių pažiūrų, turi išnykti visi svyravimai dėl propagandinio melo ir tiesos iškraipymo, ypač jei melas padeda stiprinti valstybės galią.

Tačiau Hegelio požiūris į šią problemą yra šiek tiek subtilesnis: „Didelio proto žmogus viešai iškėlė klausimą, – rašo jis, – ar leistina apgaudinėti liaudį. Atsakymas buvo toks: liaudis nesileis apgaunama dėl savo substancinių pamatų“ (F.Haiseris, puikus moralistas, sako: „klaida neįmanoma ten, kur vyrauja rasės siela“)[76]. Toliau Hegelis sako: „<...> o dėl žinojimo būdo... Viešoji nuomonė nusipelno ir pagarbos, ir paniekos... Tai reiškia, kad pirmoji sąlyga, leidžianti pasiekti ką nors didaus, yra nepriklausymas nuo viešosios nuomonės... Visiškai tikra, kad viešoji nuomonė, praėjus tam tikram laikui, pripažįsta ir priima didžiuosius laimėjimus...“ Trumpai tariant, galiausiai viską lemia sėkmė. Jei melas atnešė sėkmę, tai išvis jo nebuvo, nes liaudis nebuvo apgauta dėl jos substancinių pamatų.

(*d*) Matėme, kad valstybė, ypač užmegzdama santykius su kitomis valstybėmis, išeina už moralės srities; ji yra amorali. Todėl mes galime tikėtis išgirsti, kad karas nėra moraliai blogas dalykas, kad jis moraliai neutralus. Tačiau Hegelio teorija nepateisina šio lūkesčio; joje glūdi mintis, kad karas yra gėris savaime. „Kare esama dorovinio elemento“, – skaitome mes[77]. – „Būtina pripažinti, kad baigtinybė, pavyzdžiui, nuosavybė ir gyvybė, yra atsitiktinis dydis. Ši būtinybė pirmiausia pasirodo gamtos jėgų pavidalu, nes visi baigtiniai daiktai yra mirtingi ir praeinantys. Bet dorovinėje tvarkoje, valstybėje... ši būtinybė yra pakeliama iki laisvės kūrinio, dorovinio įstatymo lygio... Karas... tampa... teisės stichija... Gilioji karo prasmė yra tokia: jo dėka išsaugoma dorovinė tautos sveikata, įveikiamas tautų prisirišimas prie baigtinių tikslų... Karas apsaugoja liaudį nuo sugedimo, kurį sukeltų ilgai trunkanti taika. Istorijoje matome reiškinių, rodančių, kad sėkmingi karai nuslopindavo vidinius neramumus... Tautos, draskomos vidinių vaidų, pasiekia vidinę taiką, kuri yra karo su išorės priešais padarinys“. Ši iš *Teisės filosofijos* paimta ištrauka rodo Platono ir Aristotelio mokymo apie „klestėjimo pavojus“ įtaką; kartu ji yra geras pavyzdys, rodantis, kaip moralė tapatinama su sveikata, etika – su politine higiena, o teisė – su jėga. Kaip matysime, šitoks tapatinimas tiesiogiai lemia dorybės tapatinimą su drąsa: tai patvirtina toliau pateikiamos ištraukos iš Hegelio *Istorijos filosofijos*. (Šios ištraukos eina tuojau pat po anksčiau cituotosios, kur kalbama apie nacionalizmą, kaip būdą įveikti nepilnavertiškumo jausmą, ir šitaip įrodinėjama, kad net karas gali būti tinkama priemonė siekti kilnių tikslų.) Tuo pat metu Hegelio teorijoje aiškiai esama minčių, išplėtotų šiuolaikinėje teorijoje, kad jaunų ir neturtingų šalių agresija prieš sugedusias, senas ir turtingas šalis yra pateisinama moralės požiūriu. „Tauta, – rašo Hegelis, – yra dorovinga, dory-

binga, stipri, nes ji sukuria viską, ko trokšta, ir ji gina savo kūrinį nuo išorinių jėgų ir šitaip save objektyvuoja... Tačiau šita dvasios veikla toliau nebereikalinga, nes ji turi tai, ko trokšta... Tauta dar daug gali nuveikti kare ir taikos metu <...>, tačiau pati gyvoji substancinė siela tarsi jau nebeveikia... Tauta gyvena taip, kaip gyvena senstantis individas <...>. Toks *įprotis* (laikrodis užvestas ir toliau eina pats) atveda prie natūralios mirties <...>. Tokia natūralia mirtimi miršta individai ir tautos... Tauta miršta ne paprasta natūralia mirtimi, nes ji nėra tik pavienis individas <...>, priešingai, natūrali mirtis jai reiškia savižudybę <...>. Tauta gali mirti prievartine mirtimi tik tada, jeigu ji yra mirusi natūraliai, pati savaime <...>". (Pastarosios pastabos priklauso nuosmukio ir žlugimo tradicijai.)

Hegelio mintys apie karą yra labai šiuolaikiškos; jis netgi mato karo mechanizavimo padarinius arba veikiau mano, kad mechanizuota karyba yra totalitarizmo arba kolektyvizmo etinės Dvasios padarinys[78]: „Esama įvairių narsumo rūšių. Gyvulio ar plėšiko drąsa, drąsa, kylanti iš garbės jausmo, riterio šaunumas dar nėra tikrosios narsumo formos. Tikroji narsa, būdinga civilizuotoms tautoms, pasireiškia pasirengimu visiškai aukotis valstybės tarnybai, ir šiuo atveju individas vertas tik kaip *vienas iš daugelio*". (Užuomina apie visuotinę karinę prievolę.) „Dabar svarbi ne asmeninė drąsa; svarbiausias aspektas – *aukojimasis visuotinybei*. Ši aukštesnė forma lemia, ... kad narsumas pasirodo esąs labiau mechaniškas... Priešiškumas nukreiptas ne prieš atskirus individus, o prieš priešišką visumą" (tai *totalinio karo* principo numatymas); „...asmeninė drąsa pasirodo kaip antasmeninė. Šis principas lėmė šautuvo išradimą; šis išradimas neatsitiktinis..." Panašiai Hegelis kalba apie parako išradimą: „Žmonijai jo reikėjo, ir jis tuojau pat atsirado". (Kokia gera Apvaizda!)

Filosofas E. Kaufmanas, 1911 m. polemizuodamas su kantiškuoju laisvų žmonių bendruomenės idealu, laikosi gryniausio hegelizmo pozicijų: „Ne laisvą valią turinčių žmonių bendruomenė, o *pergalingas karas* yra [tikrasis] visuomenės idealas..., kaip tik kare valstybė atskleidžia savo tikrąją prigimtį"[79]. Panašiai rašo E. Banse, žymus „karo mokslininkas" (1933): „Karas yra aukščiausias visų epochos dvasinių išteklių suintensyvinimas..., jis išreiškia kraštutines liaudies dvasinių galių pastangas... Dvasia ir veiksmas susilieja. Tiesą sakant, karas sukuria pagrindą, į kurį remdamasi žmogaus siela gali pasireikšti visapusiškai ir aukščiausiu lygiu... Niekur kitur rasės... valia... negali reikštis taip pilnatviškai kaip kare". 1935 m. generolas Ludendorffas tęsia: „Vadinamosios taikos metais politika... turi prasmę tik tiek, kiek ji yra

pasirengimas totaliniam karui". Šitaip jis tik daug tiksliau išreiškia idėją, kurią 1915 m. iškėlė įžymus filosofas esencialistas Maxas Scheleris: „Karas – tai tikroviškiausiai auganti ir kylanti valstybė: tai politika". Tą pačią Hegelio doktriną performuluoja Freyeris 1935 m.: „Nuo pat pirmosios savo egzistavimo akimirkos valstybė įsitvirtina karinėje srityje... Karas yra ne tik tobuliausia valstybės veiklos forma; tai tikroji valstybės gyvavimo stichija; žinoma, terminas „karas" turi apimti atidėtą, sustabdytą, užmaskuotą, vengiamą karą". Tačiau drąsiausią išvadą priėjo F.Lenzas, savo knygoje *Rasė kaip vertybės principas*, keldamas retorišką klausimą: „Jei moralės tikslas turėtų būti humaniškumas, tai ar galiausiai *mes* neturėtume palaikyti neteisingos pusės?" ir, žinoma, tuojau pat išsklaidydamas šią absurdišką dvejonę atsako: „Mes nė iš tolo nemanome, kad humaniškumas turėtų pasmerkti karą: ne, tai karas pasmerkia humaniškumą". Šią idėją E. Jungas sieja su istoricizmu ir sako: „Humanizmas, arba žmonijos idėja,.. nėra istorijos reguliatyvas". Tačiau pirmųjų antihumanistinių argumentų išradėjas yra Hegelio pirmtakas Fichte, Schopenhauerio pavadintas „tuščiažodžiautoju". Aptarinėdamas žodį „humaniškumas", Fichte rašė: „Jei romaniškos kilmės žodis „*humaneness*" į vokiečių kalbą būtų verčiamas tinkamai, t. y. žodžiu „*žmogiškumas*", tada... būtų galima tarti taip: „Galų gale būti žmogumi, užuot buvus gyvūnu, ne toks jau didelis dalykas!" Iš tikrųjų vokiečiai būtų galėję kalbėti kaip tik taip – bet taip kalbėti būtų neįmanoma romanų tautoms. Juk vokiečių kalboje „žmogiškumas" liko tik sąvoka, žyminti reiškinį; jis niekada netapo antjuslinę realybę žyminčia idėja, kaip romanų tautose. Kas pabandytų šį svetimą romanišką simbolį (t. y. žodį „žmogiškumas") slapčia perkelti „į vokiečių kalbą, tas akivaizdžiai sunaikintų jų dorovines normas..." Fichte's doktriną pakartoja Spengleris, kuris rašo štai ką: „'Žmogiškumas' yra arba zoologinė sąvoka, arba tuščias žodis". Ją kartoja ir Rosenbergas, tvirtindamas: „Vidinis žmogaus gyvenimas nunyksta..., jeigu jo protą pradeda veikti svetimi motyvai: išgelbėjimas, humanizmas ir žmonijos kultūra".

O. Kolnai, kurio knygai (*The War against the West,* 1938) aš dėkingas už didelę dalį medžiagos, kurios kitaip nebūčiau suradęs, labai įspūdingai sako: „Visi mes... racionalių, civilizuotų valdymo ir socialinio organizavimo metodų šalininkai, sutinkame, kad karas savaime yra blogis..."[80] Pridurdamas, kad, daugumos mūsų nuomone (išskyrus pacifistus), tam tikromis aplinkybėmis karas gali tapti neišvengiamu blogiu, šis autorius tęsia savo mintį: „Nacionalistinis požiūris kitoks, nors jame nebūtinai glūdi troškimas nuolat ir dažnai kariauti. Nacionalistui karas yra veikiau gėris nei blogis, net jei tai

būtų pavojingas gėris, panašiai kaip labai stiprus vynas, rūpestingai saugomas retoms labai iškilmingoms šventėms". Karas yra ne banalus ir paplitęs blogis, o brangus, nors ir retas, gėris: – taip galima apibendrinti Hegelio ir jo sekėjų pažiūras.

Hegelis sumaniai atgaivino herakleitiškąją likimo idėją. Jis pabrėžė[81], kad ši šlovinga graikiškoji likimo idėja, išreiškianti asmens ar tautos esmę, priešinga nominalistinei žydiškai visuotinių gamtos ar moralės dėsnių idėjai. Esencialistinę likimo doktriną galima kildinti (kaip parodyta ankstesniame skyriuje) iš požiūrio, kad tautos esmė gali atsiskleisti tik jos istorijoje. Ši doktrina nėra „fatalistinė" ta prasme, kad ji skatina neveiklumą; „likimas" nėra tapatinamas su „nulemtumu". Visai priešingai. Savastis, tikroji asmens esmė, giliausioji asmens siela, medžiaga, iš kurios asmuo nulipdytas (valia ir aistra, o ne protas), lemtingai svarbi asmens likimui. Po to, kai Hegelis praturtino šią teoriją, lemties arba likimo idėja tapo manija, būdinga tiems, kurie maištauja prieš laisvę. Kolnai teisingai pabrėžia ryšį tarp rasizmo (kaip tik likimas žmogų padaro kokios nors rasės nariu) ir priešiškumo laisvei: „Rasės principas, – sako Kolnai, – turi įkūnyti ir išreikšti visišką žmogaus laisvės neigimą, paneigti lygiateisiškumą; tai iššūkis žmonijai"[82]. Ir jis visai teisingai pabrėžia, kad rasizmas „*laisvei* priešina *likimą*, individualiajai sąmonei – nekontroliuojamą ir protu nevaldomą kraujo prievartą". Hegelis išreiškia net ir šią mintį, nors, kaip paprastai, šiek tiek miglotai: „Tai, ką vadiname *principu, tikslu, likimu,* arba Dvasios prigimtimi, ar idėja, – rašo Hegelis, – yra paslėpta, neišsiskleidusi esmė, kuri *pati savaime* – kad ir kokia būtų teisinga savyje – nėra visiškai tikroviška... Juos įgyvendinančios paskatos... yra žmonių *reikmės, instinktai, polinkiai* ir *aistros*". Šiuolaikinis totalinio auklėjimo filosofas E.Krieckis, nueina dar toliau fatalizmo kryptimi: „Visa protinga individo valia ir veikla apribota jo kasdienio gyvenimo; už jo ribų žmogus gali realizuoti aukštesnį pašaukimą ir didingesnę lemtį tik tiek, kiek jį pagauna aukštesnės likimo jėgos". Tai, ką jis sako vėliau, panašu į asmeninės patirties apibendrinimą: „Žmogus tampa kūrybiška ir lemtinga būtybe ne vadovaudamasis savo proto schemomis, o tik dėl tų jėgų, kurios veikia virš jo ir po juo, kurios atsiranda ne jo savastyje, bet banguoja ir veikia, persmelkdamos jo savastį..." (Šio filosofo mintys apie tai, kad pasibaigė ne tik „objektyviojo" arba „laisvojo" mokslo, bet ir „grynojo proto" epocha, yra nepagrįstas jo paties intymiausių patyrimų apibendrinimas.)

Be likimo idėjos, Hegelis atgaivina ir jos atitikmenį, šlovės idėją: „Individai... yra įrankiai... Tai, ką jie laimėjo asmeniškai..., kaip individai dalyvau-

dami substancinėje veikloje (parengtoje ir nulemtoje nepriklausomai nuo jų), yra... *Šlovė,* atlyginanti jiems"[83]. O štai Stapelis, naujos, supagonintos krikščionybės propaguotojas, paskubom kartoja Hegelio mintį: „Visi didieji žygdarbiai buvo atlikti dėl garbės arba šlovės". Tačiau šis „krikščioniškas" moralistas net radikalesnis už Hegelį: „Metafizinė šlovė yra vienintelė tikra moralė", moko jis, o šios vienintelės tikros moralės „kategorinis imperatyvas" atitinkamai yra toks: „Elkis taip, kaip reikalauja šlovė!"

(e) Tačiau šlovė nepasiekiama kiekvienam; šlovės religijoje glūdi antiegalitarizmas – joje glūdi „Didžiojo Žmogaus" religija. Todėl modernusis rasizmas „nepripažįsta nei sielų, nei žmonių lygybės"[84] (Rosenbergas). Taigi nebėra kliūčių, trukdančių iš amžinojo maišto prieš laisvę ginklų arsenalo pasiimti Vado principą, arba, pasak Hegelio, Pasaulinės istorinės asmenybės idėją. Ši idėja yra viena mėgstamiausių Hegelio temų. Aptarinėdamas šventvagišką „klausimą, ar leistina apgaudinėti liaudį (žiūrėkite anksčiau), jis sako: „Viešojoje nuomonėje viskas yra melaginga ir viskas teisinga, bet atskleisti tiesą yra Didžiojo Žmogaus uždavinys. *Tas, kuris išreiškia savo epochos valią; kuris pasako savajai epochai, ko nori; ir kuris tai įgyvendina,* yra savosios epochos Didysis Žmogus. Jis veikia vadovaudamasis savo epochos vidine dvasia ir esme ir ją įgyvendina. Tas, kuris *nesugeba niekinti viešosios nuomonės,* nugirstamos tai šen, tai ten, niekada nepadarys ko nors didingo". Šis puikus vado – Didžiojo Diktatoriaus – apibūdinimas, jam suteikiantis publicisto bruožus, siejamas su kruopščiai išskleistu Didžiojo Žmogaus didybės mitu, pagal kurį tas žmogus yra svarbiausias istorijoje veikiančios dvasios įrankis. Aptarinėdamas „istorinius žmones – Pasaulinius istorinius individus", Hegelis sako: „<...> jie buvo praktikai ir politikai. Kartu jie buvo ir mąstantys žmonės, supratę, ko reikia ir kas *savalaikiška.* <...> Todėl pasaulinius istorinius žmones, gyvenusius tam tikroje epochoje, dera laikyti įžvalgiais; jų veiksmai, jų kalbos – geriausia, kas buvo tuo metu. Tie geranoriški planai ir patarimai, kuriuos jiems galėjo duoti kiti, veikiau būtų buvę riboti ir melagingi, nes kaip tik didieji žmonės ir buvo tie, kurie geriausiai suvokė reikalų esmę ir iš kurių vėliau visi perimdavo jų supratimą ir jam pritardavo arba blogiausiu atveju su juo susitaikydavo. Juk į priekį pasistūmėjusi dvasia yra visų individų vidinė, tačiau nesąmoninga siela, kuri tampa sąmoninga padedant didiesiems žmonėms. Kiti seka įkandin šių dvasinių vadovų kaip tik todėl, kad jaučia jų vidinės dvasios, esančios priešais juos, neįveikiamą jėgą". Tačiau Didysis Žmogus yra ne tik didžiausiu protu ir didžiausia išmintimi pasižymintis žmogus, bet kartu ir didžių aistrų žmogus – žinoma, pir-

miausia valdomas didžių politinių aistrų ir ambicijų. Todėl jis sugeba sukelti kitų žmonių aistras. „Didieji žmonės siekė savo, o ne kitų pasitenkinimo <...>. Jie yra didieji žmonės kaip tik todėl, kad troško didybės ir ją realizavo <...>. Nieko didingo pasaulyje neįvyko be *aistros* ... *Galima pavadinti proto gudrumu tai, kad jis priverčia aistras veikti savo naudai* ... Aistra nėra visai tinkamas žodis, kuris išreikštų tai, ką aš čia norėčiau pasakyti. Aš čia turiu galvoje kaip tik žmonių veiklą apskritai, kurią lemia *privataus* pobūdžio interesai, specialūs tikslai arba, jeigu norite, egoistiniai motyvai, ir lemia kaip tik tai, kad į šituos tikslus jie sutelkia visą savo valios ir charakterio energiją <...>. Aistros, asmeniniai tikslai ir savanaudiškų troškimų patenkinimas <...> yra efektyviausi veiksmo šaltiniai. Jų galią lemia tai, kad jie negerbia nė vieno teisingumo ir moralės jiems uždedamo apribojimo, ir tai, kad šie prigimtiniai impulsai labiau veikia žmones negu dirbtinė ir nuobodi disciplina, kurios dėka mokomasi tvarkos, apsiribojimo, teisės ir moralės". Nuo Rousseau laikų romantikų mokykla suprato, kad žmogus nėra protinga būtybė *par excellence.* Tačiau jei humanistai laikosi racionalumo kaip tikslo, maištininkai prieš protą šią psichologinę žmogaus iracionalumo įžvalgą naudoja savo politiniams tikslams. Fašistų kreipimasis į „žmogaus prigimtį", tai kreipimasis į mūsų aistras, į mūsų kolektyvinius mistinius poreikius, į „nepažinų žmogų". Perfrazuodami tik ką cituotus Hegelio žodžius, šį kreipimąsi galime pavadinti *maišto prieš protą gudrybe.* Bet šios gudrybės viršūnę Hegelis pasiekia savo įžūliausiu dialektiniu triuku. Atiduodamas duoklę racionalizmui, apie „protą" kalbėdamas daug garsiau nei kas kitas iki jo, jis baigia iracionalizmu, ne tik aistros, bet ir brutalios jėgos garbinimu: „Proto absoliutus interesas, – rašo Hegelis, – reiškiasi tuo, kad egzistuotų šita dorovinė visuma (t. y. valstybė); ir kaip tik čia glūdi valstybes kūrusių herojų teisumas ir nuopelnai, nors tos valstybės ir nebuvo tobulos <...>. Būna ir taip, kad tokios asmenybės lengvabūdiškai ignoruoja kitus didžius ar net šventus interesus, ir, žinoma, toks elgesys morališkai peiktinas. Tačiau tokia didi asmenybė yra priversta sutrypti kokią nekaltą gėlelę, daug ką sutraiškyti savo kelyje".

(f) Koncepciją, pagal kurią žmogus yra ne tiek protingas, kiek herojiškas gyvulys, išrado ne maištininkai prieš protą; tai tipiškas gentinis idealas. Šį herojiško žmogaus idealą dera skirti nuo protingos pagarbos heroizmui. Heroizmas yra ir visada bus vertas žavėjimosi; bet aš manau, kad mūsų žavėjimasis labiausiai turi priklausyti nuo to, kaip mes vertiname reikalą, kuriam pasišventė herojus. Man atrodo, kad herojiškasis gangsterizmo elementas ne-

nusipelnė didelės pagarbos. Bet mes negalime nesižavėti kapitonu R. Scottu ir jo ekspedicija, o dar labiau – rentgeno spindulių ar geltonosios karštligės tyrinėtojų heroizmu ir, žinoma, heroizmu tų, kurie gina laisvę.

Gentinis herojiško žmogaus idealas, ypač jo fašistiniu pavidalu, pagrįstas kitokiomis pažiūromis. Tai tiesioginis puolimas tų dalykų, kurie daugumai mūsų heroizmą daro patrauklų, – tokių dalykų, kurie stumia į priekį civilizaciją. Tai antpuolis prieš pačią pilietinio gyvenimo idėją, kuri pasmerkiama kaip lėkšta ir materialistinė dėl joje glūdinčios saugumo idėjos. *Gyvenk pavojingai* – toks gentinis heroizmo idealas. Reikalas, dėl kurio laikaisi šio imperatyvo reikalavimų, turi antraeilę reikšmę, arba, kaip sako W. Bestas: „Geras mūšis pats savaime, o ne „geras reikalas" – ... štai kas apverčia vertinimų skalę... Svarbiausia *kaip*, o ne *už kokį* reikalą kaunamės"[85]. Ir vėl matome, kad šitokia argumentacija yra Hegelio idėjų išsklaida: „Taikos metu, – rašo Hegelis, – pilietinis gyvenimas išsiplečia, kiekviena sritis atsiriboja... o galiausiai visi žmonės patenka į sąstingio būklę... Iš sakyklų daug pamokslaujama apie laikinų dalykų netvarumą, tuštybę ir bergždumą, tačiau kiekvienas galvoja..., kad bent jau jis pats saugos savo santaupas... Būtina pripažinti, ... kad nuosavybė ir gyvybė yra atsitiktiniai dalykai... Ir pagaliau nesaugumas pasirodo husarų su blizgančiais kardais pavidalu ir parodo, koks tai rimtas dalykas!" Kitoje vietoje Hegelis piešia niūrų paveikslą, kurio turinys yra tai, ką jis vadina „tik kasdieniu gyvenimu". Atrodo, kad toks gyvenimas jam yra panašus į normalų civilizuotos bendruomenės gyvenimą: „Įprotis yra veikla be pasipriešinimo..., kurioje nėra pilnatvės ir įkarščio; tai tik išorinė, juslinė (t. y. tai, ką kai kurie mūsų dienų žmonės pavadintų „materialistine") egzistencija, jau nebeatsiduodanti savo objektui su entuziazmu, ... egzistencija be proto veiklos ir gyvastingumo". Visada ištikimas savajam istoricizmui, savo antiutilitarinę poziciją (ne taip, kaip Aristotelis, utilitariškai komentuojantis „pertekliaus pavojus"), Hegelis grindžia savąja istorijos interpretacija: „Pasaulinė istorija nėra laimės arena. Laimės tarpsniai yra jos tuštieji puslapiai, nes tai yra harmonijos tarpsniai". Taigi liberalizmas, laisvė ir protas dažniausiai yra Hegelio kritikos objektas. Isteriški šūksniai: Mes trokštame mūsų istorijos! Mes trokštame mūsų likimo! Mes trokštame mūsų kovos! Mes trokštame savo grandinių! – skamba visame hegelizmo statinyje, šioje uždaros visuomenės ir maišto prieš laisvę tvirtovėje.

Nepaisant Hegelio savotiško, oficialiojo optimizmo, grindžiamo jo teorija, kad visa, kas protinga, yra tikra, jame esama bruožų, kuriuose galima rasti *pesimizmo,* tokio būdingo protingesniems dabarties filosofams rasistams, pėd-

sakų. Galimas daiktas, pesimizmas nėra toks būdingas ankstyvesniems rasistams (tokiems, kaip Lagarde'as, Treitschke, Moelleris van den Bruchas), bet jis būdingas tiems filosofams rasistams, kurie pasirodė po įžymiojo istoricisto Oswaldo Spenglerio. Nei Spenglerio biologinis holizmas, nei jo intuityvusis supratimas, nei grupinė dvasia ir epochos dvasia, nei jo romantizmas nepadeda šiam būrėjui išvengti labai pesimistiškos pozicijos. Atviros nevilties elementas aiškiai jaučiamas tame „žiauriame“ aktyvizme, kuris lieka žmonėms, numatantiems ateitį ir besijaučiantiems jos įrankiais. Įdomu pažymėti, kad šis niūrus požiūris į situaciją vienodai būdingas abiem rasistų sparnams – ir „ateistams“, ir „krikščionims“.

Stapelis, priklausantis pastariesiems (bet esama ir kitų, pavyzdžiui, Gogartenas), rašo[86]: „Žmogus, kaip visuma, valdomas prigimtinės nuodėmės... Krikščionis žino, kad jam visiškai neįmanoma gyventi nenuodėmingai... Todėl jis vengia smulkmeniškos moralinės kazuistikos... Sumoralinta krikščionybė yra radikaliai antikrikščioniška... Dievas sukūrė šį pasaulį dūlų, ir jis pasmerktas žlugti. Tai tegul jis eina velniop, kaip lemta likimo! Žmonės, įsivaizduojantys, kad sugeba padaryti jį geresnį, siekiantys sukurti „aukštesnę“ moralę, ryžtasi keistuoliškam apgailėtinam maištui prieš Dievą... Dangaus viltis nėra tas pat, kas tikėjimas pasiekti palaimos būseną; tai paklusnumas ir kareiviška draugystė“. (Sugrįžimas į gentį.) „Jei Dievas įsako savo žmogui keliauti į pragarą, jo ištikimas tarnas... eis į pragarą... Jei Jis skiria jam amžinąsias kančias, tai ir šitai reikia pakelti... Tikėjimas yra tik kitas žodis, išreiškiantis pergalę. Viešpats reikalauja ne ko kito, o pergalės...“

Labai panaši dvasia būdinga dviejų žymiausių dabartinės Vokietijos filosofų „egzistencialistų“, Heideggerio ir Jasperso, kūrybai; abu yra filosofų esencialistų Husserlio ir Schelerio sekėjai. Heideggeris pelnė šlovę, atgaivindamas hegeliškąją *Niekio filosofiją:* Hegelis „sukūrė“ teoriją[87], pagal kurią „grynoji būtis“ ir „grynasis niekis“ yra tas pat; jis pasakė, kad turime abstrahuotis nuo visų konkrečių „objekto apibrėžčių“, jei bandome mąstyti *grynosios* būties sąvoką: todėl, sako Hegelis, „nebelieka nieko“. (Šitoks herakleitiškas metodas gali būti naudojamas įrodyti įvairiausioms dalinėms tapatybėms, pavyzdžiui, gryno turtingumo ir gryno skurdo tapatybei, gryno viešpatavimo ir gryno vergavimo tapatybei, gryno arianizmo ir gryno judaizmo tapatybei ir pan.) Heideggeris išradingai taiko hegeliškąją Niekio teoriją praktinėje gyvenimo arba „egzistencijos“ filosofijoje. Gyvenimas, egzistencija gali būti suprasti tik supratus Niekį. Savo paskaitoje *Kas yra metafizika?* Heideggeris sako: „Turi būti ištyrinėtas tik esinys ir daugiau – niekas; vien

tik esinys ir toliau – niekas; išimtinai tik esinys, o be jo – niekas". Tyrinėti Niekį („Kur mes galime ieškoti Niekio?") leidžia tas faktas, kad „mums pažįstamas Niekis"; mes pažįstame jį baimės būsenoje: „Baimė atveria Niekį".

Baimė; niekio baimė; mirties baimė – tokios yra Heideggerio egzistencinės filosofijos pamatinės kategorijos. O egzistencija yra toks gyvenimas, kurio tikroji prasmė – būti „nublokštam į egzistavimą, nukreiptą mirtin"[88]. Žmogaus egzistencija turi būti suprantama kaip „plieno žvangėjimas"; žmogaus „apsisprendusi egzistencija" – tai „būti savastimi, aistringai atsiveriančia laisvei mirti... visiškai sąmoningai ir nevengiant baimės". Tačiau šiuose niūriuose prisipažinimuose esama ir šiek tiek paguodos. Skaitytojo neturėtų visiškai apstulbinti Heideggerio aistra mirčiai. Juk valia viešpatauti ir valia gyventi jam ne mažiau svarbi, negu jo mokytojui Hegeliui. „Vokiečių universiteto valia esmei, – rašė Heideggeris 1933 m., – yra valia mokslui; tai valia istorinei-dvasinei vokiečių tautos, patiriančios save savo valstybėje, misijai. Mokslas ir vokiečių likimas turi iškovoti valdžią, ypač esmingojoje valioje". Nors ši citata nėra originalumo ar aiškumo pavyzdys, ji yra tikras ištikimybės savo šeimininkams paminklas, ir tiems Heideggerio gerbėjams, kurie, šito nepaisydami, vis dar tiki jo „egzistencijos filosofijos" gilumu, galima priminti Schopenhauerio žodžius: „Kas patikės, kad tiesa gali atsirasti tik kaip šalutinis produktas?" Ir turėdami galvoje paskutiniąją Heideggerio citatą, jie turėtų paklausti savęs, ar Schopenhauerio patarimas nesąžiningam globėjui nebuvo sėkmingai pritaikytas daugelio auklėtojų daugeliui daug žadančių jaunuolių – ir Vokietijoje, ir už jos ribų. Turiu galvoje štai kokius žodžius: „Jeigu Jūs siekiate atbukinti jaunuolio protą ir iš jo smegenų atimti sugebėjimą mąstyti, tada geriausiai, ką Jūs galite padaryti, – duoti jam skaityti Hegelį. Juk šitos siaubingos vienas kitą naikinančių ir vienas kitam prieštaraujančių žodžių sankaupos bloškia protą į kankinamai tuščias pastangas apskritai apie ką nors pamąstyti, o galiausiai protas visai nusilpsta nuo visiško išsekimo. Taigi visoks sugebėjimas mąstyti sunaikinamas taip radikaliai, kad galiausiai jaunuolis tikrai nebesugeba beprasmiško tuščiažodžiavimo skirti nuo tikros minties. Globėjas, būgštaujantis, kad jo globotinis gali tapti pernelyg protingas, jog rimtai žiūrėtų į jo schemas, šiai nelaimei gali užkirsti kelią, nekaltai pakišdamas jam mintį pasiskaityti Hegelį".

K.Jaspersas savo nihilistines tendencijas skelbia[89] net aiškiau (jei tai įmanoma) už Heideggerį. Tik susidūrus su Niekiu, su naikinimu, moko Jaspersas, įmanoma patirti ir įvertinti Egzistenciją. Kad gyventum esmingąja šio žodžio prasme, privalai gyventi krizėje. Kad pajustum gyvenimo skonį, privalai

ne tik rizikuoti, bet ir pralaimėti! – šitaip istoricistinę kismo ir likimo idėją Jaspersas beatodairiškai nuveda iki paties niūriausio kraštutinumo. Visi dalykai pasmerkti pražūčiai; viskas baigiasi pralaimėjimu: šitaip istoricistinis vystymosi dėsnis pasirodo šitokiam intelektui be iliuzijų. Tačiau atverk akis destrukcijai – ir tave apims gyvenimo virpulys! Tikrą gyvenimą patiriame tik „ribinėse situacijose", ant ribos, egzistenciją skiriančios nuo niekio. Gyvenimo palaima visada sutampa su jo suvokiamybės pabaiga, ypač su kraštutinėmis kūniškos egzistencijos situacijomis, pirmiausia – su kūnui iškylančiu pavojumi. Negali pajusti gyvenimo skonio, nepatyręs pralaimėjimo. Džiūgauk žūdamas!

Tai lošėjo arba gangsterio filosofija. Nereikia net sakyti, kad ši demoniška „aistros ir baimės, triumfuojančio arba medžiojamo žvėries" (Kolnai[90]) religija, šis absoliutus nihilizmas intensyviausia šio žodžio prasme negali būti populiarus. Tai tikėjimas, būdingas ezoterinei grupei intelektualų, išsižadėjusių proto, o kartu su juo ir humanizmo.

Egzistuoja ir kita Vokietija, paprastų žmonių, kurių smegenų neapnuodijo niokojanti aukštojo mokslo sistema. Tačiau ši „kita" Vokietija tikrai nėra vokiečių mąstytojų Vokietija. Teisybė, Vokietija turi ir „kitų" mąstytojų (visų pirma Kantą), tačiau ši tik ką pateikta apžvalga neduoda pagrindo optimizmui ir aš visiškai pritariu Kolnai pastabai[91]: „Gal ir nėra... paradoksalu neviltį dėl vokiečių kultūros kompensuoti paguodžiančia mintimi, kad galiausiai, be prūsiško stiliaus mąstytojų Vokietijos, egzistuoja kita, prūsų generolų Vokietija".

V I

Aš bandžiau parodyti, kad Hegelio istoricizmas sutampa su šiuolaikinio totalitarizmo filosofija. Šis tapatumas retai suvokiamas visiškai aiškiai. Hegelio istoricizmas virto daugybės intelektualų, netgi nuoširdžių „antifašistų" ir „kairuolių", kalba. Jis tiek įsismelkė į jų intelektualinę atmosferą, kad daugelis jo net nebepastebi, o jo pasibaisėtinas nesąžiningumas pastebimas ne labiau, nei oras, kuriuo jie kvėpuoja. Tačiau kai kurie filosofai rasistai puikiai supranta savo priklausomybę nuo Hegelio. Geras pavyzdys yra H.O.Ziegleris, savo studijoje *Modernioji tauta (The Modern Nation)* teisingai pabrėžiantis[92], kad Hegelio (ir A. Muellerio) „kolektyvinių dvasių suvokiamų kaip asmenys" idėja yra „Koperniko revoliucija tautos filosofijos srityje". Kitą hegelizmo reikšmės supratimą iliustruojantį pavyzdį, galintį ypač sudo-

minti Britanijos skaitytojus, galima rasti neseniai pasirodžiusioje vokiškoje britų filosofijos istorijoje (R.Metzas, 1935). Talentingas filosofas T.H.Greenas šioje knygoje kritikuojamas, žinoma, ne už tai, kad jį veikė Hegelis, o už tai, kad jis „vėl pasidavė tipiškam anglų individualizmui... Jis susilaiko nuo radikalių Hegelio išvadų". Hobhouse'as, drąsiai kovojęs su hegelizmu, paniekinamai apibūdinamas kaip žmogus, atstovaujantis „tipiškam buržuaziniam liberalizmui, besiginančiam nuo valstybės visagalybės, nes jaučia iš jos pusės gresiantį pavojų"; bet toks jausmas kai kam gali pasirodyti visai pagrįstas. Žinoma, Bosanquetas giriamas už jo nuoširdų hegelizmą. Tačiau labiausiai įsidėmėtinas tas svarbus faktas, kad visa tai labai rimtai priimama daugumos Britanijos apžvalgininkų.

Šį faktą aš miniu pirmiausia todėl, kad noriu parodyti, kaip sunku ir kartu kaip svarbu tęsti Schopenhauerio kovą su šiuo lėkštu žargonu (kurį pats Hegelis vertino labai tiksliai, savo filosofiją vadindamas „didingiausia gilybe"). Bent jau naujajai kartai reikia padėti nusikratyti šio intelektualinio šarlatanizmo, galimas daiktas, paties didžiausio mūsų civilizacijos ir jos grumtynių su savo priešais istorijoje. Galbūt naujoji karta pateisins lūkesčius Schopenhauerio, kuris 1840 m. pranašavo[93], kad „ši kolosališka mistifikacija parūpins palikuonims neišsemiamą sarkazmo šaltinį". (Štai kaip didysis pesimistas pasirodė esąs beatodairiškas optimistas palikuonių atžvilgiu.) Hegeliškasis farsas pridarė daug žalos. Reikia padaryti jam galą. Reikia kalbėti atvirai – net rizikuojant susitepti prisilietus prie šio skandalingo dalyko, kuris – nelaimei, nesėkmingai, – buvo demaskuotas dar prieš šimtą metų. Filosofai pernelyg nepaisė atkaklių Schopenhauerio įspėjimų; jie nepaisė šių įspėjimų ne tiek savo sąskaita (jiems sekėsi visai neblogai), kiek sąskaita tų, kuriuos jie mokė, taigi žmonijos sąskaita.

Man atrodo, kad šio skyriaus pabaigoje paskutinį žodį derėtų atiduoti Schopenhaueriui, antinacionalistui, prieš šimtą metų pasakiusiam apie Hegelį štai ką: „Ne tik filosofijai, bet ir visai vokiečių literatūrai jis padarė niokojančią, arba, kalbant griežčiau, kvailinančią, galima sakyti, užkrečiamą įtaką. Visomis jėgomis ir kiekviena proga kovoti su šia įtaka turi kiekvienas sugebantis savarankiškai mąstyti. *Juk jei mes tylėsime, kas gi kalbės?*"

MARXO METODAS

Kolektyvistai ... pasižymi aistra pažangai, simpatija vargšams, liepsninga neapykanta neteisybei, didžių darbų troškimu, o viso to neturi šių dienų liberalizmas. Bet jų mokslas pagrįstas dideliu nesusipratimu, ... dėl to jų veiksmai yra labai destruktyvūs ir reakcingi. Todėl žmonių širdys draskomos, protai susidvejinę, ir jiems siūlomi neįmanomi pasirinkimai.

Walter Lippmann

Tryliktas skyrius

MARXO SOCIOLOGINIS DETERMINIZMAS

Maištininkų prieš laisvę strategija visada buvo tokia: „pasinaudoti jausmais, nešvaistant energijos tuščioms pastangoms juos nuslopinti“[1]. Brangiausias humanistų idėjas dažnai ir garsiai skelbdavo jų mirtini priešai; įsiskverbę į humanistų stovyklą, prisidengę sąjungininkų kaukėmis, jie įžiebdavo nesantaiką ir sukeldavo visišką painiavą. Šitokia strategija dažnai būdavo labai sėkminga: tai rodo faktas, kad daugelis nuoširdžių humanistų vis dar gerbia platoniškąją „teisingumo“ idėją, viduramžišką „krikščioniškojo“ autoritarizmo idėją, Rousseau „bendrosios valios“ idėją, arba Fichtes ir Hegelio „tautos laisvės“ idėją[2]. Tačiau šis būdas įsiskverbti į humanistų stovyklą, ją suskaldyti, sujaukti ir suręsti dažniausiai nelauktai atsirandančią, todėl dvigubai veiksmingą intelektualinę penktąją koloną pasirodė esąs labai sėkmingas tik po to, kai autentiško humanistinio sąjūdžio pagrindu tapo hegelizmas. Turiu galvoje marksizmą – kol kas gryniausią, labiausiai išvystytą ir pačią pavojingiausią istoricizmo formą.

Pagunda parodyti marksizmo, kairiojo hegelizmo ir jų fašistinio analogo panašumus – labai didelė. Tačiau būtų visai nesąžininga nematyti ir jų skirtumų. Nors jų intelektualinės ištakos beveik sutampa, negalima abejoti humanistiniais marksizmo impulsais. Maža to, priešingai dešiniesiems hegelininkams, Marxas aktualiausioms visuomenės gyvenimo problemoms spręsti nuoširdžiai bandė pritaikyti racionalius metodus. Šio bandymo vertės nemenkina tas faktas, kad didžia dalimi – kaip aš pabandysiu parodyti – jis buvo nesėkmingas. Mokslas žengia į priekį bandymų *ir* klaidų keliu. Marxas

20.-657

eksperimentavo, ir eksperimentavo neveltui, nors jo pagrindinės doktrinos buvo neteisingos. Jis atvėrė mums akis ir į daug ką privertė įsižiūrėti įdėmiau. Sugrįžti prie ikimarksinio visuomenės mokslo nebeįmanoma. Visi šiuolaikiniai autoriai skolingi Marxui, net jei to ir nesuvokia. Tai ypač teisinga kalbant apie autorius, kurie nepritaria jo doktrinoms, t. y. tokius, kaip aš; ir aš mielai pripažįstu, kad, pavyzdžiui, maniškis Platono[3] ir Hegelio traktavimas paženklintas Marxo įtaka.

Neįmanoma atiduoti duoklės Marxui, nepripažinus jo nuoširdumo. Jam būdingas platus žvilgsnis, jo atodaira į faktus, jo nepakantumas tuščiažodžiavimui, ypač moralizuojančiam tuščiažodžiavimui, lemia tai, kad jis yra vienas įtakingiausių pasaulyje kovotojų prieš veidmainystę ir fariziejiškumą. Jį degino troškimas padėti prispaustiesiems, ir jis labai gerai suvokė, kad įrodyti savo teisumą reikia ne tik žodžiais, bet ir darbais. Pirmiausia pasižymėdamas teoretiko talentu, jis dėjo milžiniškas pastangas nukalti, jo įsitikinimu, mokslinius ginklus kovai už didžiosios žmonių daugumos likimo pagerinimą. Mano galva, jo sąžiningumas siekiant tiesos ir jo intelektualinis garbingumas jį skiria nuo daugelio jo sekėjų (nors, nelaimei, ir jam nepavyko išvengti auklėjimo Hegelio dialektikos (pasak Schopenhauerio, „griaunančios kiekvieną intelektą“[4]) atmosferoje demoralizuojančios įtakos. Marxo domėjimasis visuomenės mokslu ir visuomenės filosofija iš esmės buvo praktinis. Pažinimą jis suvokė kaip priemonę, padedančią žmonijos pažangai[5].

Jei taip, kuriam galui kritikuoti Marxą? Nepaisant jo nuopelnų, mano galva, Marxas buvo netikras pranašas. Jis buvo pranašas, bandęs nuspėti istorijos kryptį, ir jo pranašystės pasirodė esančios neteisingos. Bet tai ne svarbiausias mano kaltinimas. Daug svarbiau tai, kad jis sujaukė daugelio inteligentiškų žmonių protus, priversdamas juos patikėti, kad istorinė pranašystė yra būdas spręsti visuomenės problemas. Marxas atsakingas už niokojančią istoricistinio mąstymo metodo įtaką tiems, kurie nori ginti atviros visuomenės reikalą.

Bet ar teisinga, kad marksizmas yra grynojo istoricizmo apraiška? Tas faktas, kad Rusija drąsiai ir dažnai sėkmingai eksperimentuoja socialinės inžinerijos srityje, daugelį įtikino, kad marksizmas, kaip mokslas arba kaip tikyba, kuria grindžiamas rusiškasis eksperimentas, turi būti savotiška socialinė technologija ar bent jau jos įrankis. Bet tas, kuris nors kiek žino marksizmo istoriją, tokios klaidos nedarys. Marksizmas yra grynai istorinė teorija, t. y. tokia teorija, kuri siekia numatyti būsimąją ekonominių ir valstybiniųpolitinių sąjūdžių, ypač revoliucijų, eigą. Pats savaime marksizmas tikrai

nebuvo valdžią paėmusios Rusijos komunistų partijos politikos pagrindas. Kadangi Marxas praktiškai atmetė visokią socialinę technologiją, pasmerkęs ją kaip utopišką[6], jo mokiniai Rusijoje iš pradžių pasirodė esą visiškai nepasirengę spręsti didžiulius socialinės inžinerijos uždavinius. Leninas greitai suprato, kad marksizmas negali padėti praktinės ekonomikos reikaluose. „Aš nežinau nė vieno socialisto, kuris būtų susidūręs su šiomis problemomis", sakė Leninas[7] po to, kai paėmė valdžią į savo rankas; „apie tokius dalykus nieko neparašyta nei bolševikų, nei menševikų vadovėliuose". Po nesėkmingo eksperimento, vadinamojo „karinio komunizmo" tarpsnio, Leninas nusprendė imtis priemonių, kurios faktiškai buvo ne kas kita, kaip ribotas ir laikinas sugrįžimas prie privačios verslininkystės. Tačiau vadinamasis NEP'as (Naujoji ekonominė politika) ir vėlesni eksperimentai – penkmečio planai ir t.t. – neturėjo nieko bendro su kadaise Marxo ir Engelso propaguotomis „mokslinio socializmo" teorijomis. Nei toji ypatinga situacija, kurioje atsidūrė Leninas, prieš įvesdamas NEP'ą, nei NEP'o laimėjimai negali būti suprasti, deramai neįvertinus šio fakto. Išsamūs Marxo ekonominiai tyrinėjimai net nepalietė konstruktyvios ekonominės politikos, pavyzdžiui, ekonominio planavimo, problemų. Leninas pripažįsta, kad *Marxo veikaluose apie socializmo ekonomiką beveik nekalbama*, išskyrus tokius jokios naudos[8] neduodančius lozungus, kaip „iš kiekvieno pagal jo sugebėjimus, kiekvienam pagal jo reikmes". Priežastis ta, kad Marxo ekonominiai tyrinėjimai visiškai palenkti jo istorinei pranašystei. Bet reikia pasakyti dar daugiau. Marxas labai pabrėžė prieštaravimą tarp savo grynai istoricistinio metodo ir kiekvieno bandymo nagrinėti ekonomiką, turint galvoje ekonominį planavimą. Tokius bandymus jis pasmerkė kaip utopinius ir nepagrįstus. Todėl marksistai net nestudijavo to, ką šioje srityje buvo pasiekę vadinamieji „buržuaziniai ekonomistai". Savo išsilavinimu marksistai konstruktyviam darbui buvo pasirengę net menkiau, nei kai kurie „buržuaziniai ekonomistai".

Savo ypatinga misija Marxas laikė uždavinį iš socializmo pašalinti jo sentimentalųjį, moralistinį ir vizionierišką elementą. Socializmas turėjo būti perkeltas nuo utopinės ant mokslinės pakopos[9]; jis turėjo būti pagrįstas moksliniu priežasčių ir padarinių analizės metodu ir moksliniu numatymu. Kadangi Marxas manė, kad numatymas visuomenės gyvenimo srityje yra tas pat, kas istorinė pranašystė, mokslinis socializmas turėjo būti pagrįstas istorinių priežasčių ir istorinių padarinių analize, o galiausiai – paties socializmo pergalės pranašyste.

Kai marksistų teorijos puolamos, jie dažnai tvirtina, kad marksizmas pirmiausia yra ne tiek teorija, kiek metodas. Jie sako, kad net jeigu kai kurios Marxo ar jo sekėjų teorijų idėjos ir paseno, jo metodas vis dar nepaneigtas. Manau, visai teisinga tvirtinti, kad marksizmas iš esmės yra metodas. Bet klaidinga tikėti, kad kaip metodas jis nekritikuotinas. Akivaizdu, kad tas, kuris nori suprasti marksizmą, privalo jį tikrinti ir kritikuoti kaip metodą, t. y., jis privalo jam taikyti metodologinius kriterijus. Jis turi kelti klausimą, ar marksistinis metodas yra vaisingas ar ne, t. y., ar juo remiantis galima spręsti mokslinius uždavinius. Taigi kriterijai, pagal kuriuos turime vertinti marksistinį metodą, yra praktiniai. Marksizmą apibūdindamas kaip gryniausią istoricizmą, aš norėjau parodyti, kad marksistinį metodą laikau visiškai nevaisingu[10].

Tikriausiai ir pats Marxas sutiktų su tokia į praktiką orientuota jo metodo kritika, nes jis buvo vienas pirmųjų filosofų, išplėtojusių tokią filosofinę koncepciją, kuri vėliau buvo pavadinta „pragmatizmu“. Mano galva, prie šios koncepcijos jį atvedė įsitikinimas, kad politikui praktikui, kuris jam, žinoma, buvo politikas socialistas, būtinai reikalingas mokslinis pagrindas. Mokslas, mokė jis, turi duoti praktinius rezultatus. Visada galvok apie vaisius, apie teorijos praktinius padarinius! Tie padariniai šį bei tą pasako net apie teorijos mokslinę struktūrą. Filosofija ar mokslas, neduodantis praktinių rezultatų, tik interpretuoja pasaulį, kuriame mes gyvename; tačiau jie gali ir turi duoti daugiau; jie turi pakeisti pasaulį. „Filosofai tik aiškino pasaulį; bet svarbiausia yra jį pakeisti“, – rašė jaunasis Marxas[11]. Gal kaip tik šitoks pragmatinis požiūris leido jam suformuluoti svarbią vėlesnių laikų pragmatistų doktriną, pagal kurią svarbiausias mokslo uždavinys – ne pažinti praeities faktus, o numatyti ateitį.

Šitoks mokslinio numatymo akcentavimas, kuris jau savaime yra svarbus ir pažangus metodologinis atradimas, nelaimei, atvedė Marxą į aklavietę. Mat visai pamatuotas argumentas, kad mokslas gali numatyti ateitį tik tada, jei ateitis nulemta iš anksto – taigi, jei ateitis yra praeityje, ji glūdi joje neišskleistu pavidalu, – atvedė jį prie klaidingo įsitikinimo, kad griežtas mokslinis metodas turi būti grindžiamas griežtu determinizmu. Marxo skelbti gamtos ir istorinio vystymosi „nepermaldaujami dėsniai“ aiškiai rodo Laplace’o ir prancūzų materialistų sukurtos intelektualinės atmosferos įtaką. Dabar galima sakyti, kad įsitikinimas, jog terminai „mokslinis“ ir „deterministinis“ yra jei ne sinonimai, tai bent jau neatskiriamai susiję, buvo vienas iš anos, dar ne visai pasibaigusios epochos prietarų[12]. Kadangi mane pirmiausia domina meto-

do klausimai, man malonu, kad aptarinėjant determinizmo metodologinį aspektą, visai nebūtina diskutuoti dėl metafizinės determinizmo problematikos. Juk kad ir kokie būtų tokių metafizinių ginčų, pavyzdžiui, dėl kvantų teorijos ryšio su „laisvos valios“ problema, rezultatai, galiu tvirtinti, kad bent jau vienas dalykas yra įrodytas. Joks determinizmas, ar jis būtų išreikštas gamtos vienodumo principu, ar visuotinio priežastingumo dėsniu, jau nebegali būti laikomas būtina mokslinio metodo prielaida; juk fizika, labiausiai išsivystęs mokslas, parodė ne tik tai, kad gali apsieiti be tokių prielaidų, bet ir tai, kad ji šiek tiek prieštarauja joms. Determinizmas nėra būtina išankstinė galinčio numatyti ateitį mokslo prielaida. Todėl negalima sakyti, kad mokslinis metodas neįmanomas be griežto determinizmo prielaidos. Mokslas gali būti griežtai moksliškas ir be jos. Žinoma, nedera smerkti Marxo už tai, kad jis laikėsi priešingo įsitikinimo, nes ir geriausi ano meto mokslininkai galvojo taip pat.

Reikia pasakyti, kad Marxą atvedė į aklavietę ne tiek abstrakti teorinė determinizmo doktrina, kiek šios doktrinos praktinė įtaka jo mokslinio metodo sampratai, jo požiūriui į visuomenės mokslo tikslus ir galimybes. Abstrakti visuomenės raidą „determinuojančių priežasčių“ idėja pati savaime yra nekenksminga, jeigu ji neveda prie istoricizmo. Iš tikrųjų nėra jokios priežasties, dėl kurios ši idėja verstų mus pripažinti istoricistinę visuomenės institucijų sampratą, *kuri keistai prieštarauja aiškiam technologiniam požiūriui į mechanines ir elektros mašinas, požiūriui, kuris priimtinas kiekvienam, ypač deterministui.* Be to, niekas neverčia tikėti, kad iš visų mokslų tik visuomenės mokslai gali įgyvendinti seną svajonę – parodyti, kas mūsų laukia ateityje. Šis tikėjimas į mokslinį būrimą pagrįstas ne tik determinizmu; kita jo priežastis – fizikinio ir astronominio stiliaus *mokslinio numatymo* painiojimas su *didžiulių mastų istorine pranašyste,* bendrais bruožais numatančia būsimos visuomenės raidos svarbiausias tendencijas. Šie dviejų tipų numatymai labai skirtingi (tai aš bandžiau parodyti kitoje vietoje[13]), o pirmojo tipo numatymų mokslinis pobūdis negali pagrįsti antrojo tipo numatymų moksliškumo.

Marxo istoricistinis požiūris į visuomenės mokslo tikslus labai pakenkė jo pragmatizmui, kuris iš pradžių paskatino jį pabrėžti mokslui būdingą numatymo bruožą; jis privertė jį pakeisti savo ankstesnę poziciją, pagal kurią mokslas turi ir gali pakeisti pasaulį. Juk jei egzistuoja visuomenės mokslas, vadinasi, ir istorinė pranašystė, pagrindinė istorijos vystymosi kryptis turi būti iš anksto nulemta, ir nei geri norai, nei protas negali jos pakeisti. Visa, kas mums lieka kaip protingoms būtybėms, galinčioms įsikišti į istorijos

eigą, – remiantis istoriniu pranašavimu įsitikinti nepermaldaujamu istorinio vystymosi kryptingumu ir nuo šio vystymosi kelio pašalinti labiausiai trukdančias kliūtis. „Net jei visuomenė atrado gamtinį dėsnį, nulemiantį jos judėjimą, – rašo Marxas *Kapitale*[14], – ji negali nei peršokti natūralių savo evoliucijos fazių, nei išbraukti jų plunksnos brūkštelėjimu. Bet ji gali sutrumpinti ir palengvinti gimdymo kančias“. Štai tokios mintys paskatino Marxą už „utopizmą“ pasmerkti visus, kurie į visuomenės institucijas žvelgė socialinio inžinieriaus akimis, manė, kad jas galima veikti remiantis žmogaus protu ir valia, kad institucijas įmanoma planuoti racionaliai. Marxui atrodė, kad šitie „utopistai“ silpnomis žmogiškomis rankomis stengiasi pasukti milžinišką visuomenės laivą prieš natūralią istorijos tėkmę ir joje siaučiančias audras. Visa, ką gali padaryti mokslininkas, manė Marxas, tai numatyti iš priekio atskriejančius vėjo gūsius ir tykančius sūkurius. Visa, ką mokslininkas šioje situacijoje gali padaryti praktiškai – įspėti apie ateinančią audrą, galinčią išmušti laivą iš teisingo kurso (žinoma, teisingas kursas buvo kairuoliškas!) arba patarti keleiviams, kurioje denio pusėje jiems būtų geriausia susirinkti. Marxo įsitikinimu, realus mokslinio socializmo tikslas – skelbti tūkstantmetės socializmo karalystės atėjimą. Tik skelbdamas šią gerąją naujieną, mano Marxas, mokslinis socializmas gali padėti sukurti socialistinį pasaulį, kurio atėjimą jis gali pagreitinti, padėdamas žmonėms įsisąmoninti artėjančias permainas ir vaidmenį, kurį jiems lemta atlikti istorijos dramoje. Taigi mokslinis socializmas nėra socialinė technologija; jis neatskleidžia socialistinių institucijų kūrimo būdų ir priemonių. Marxo požiūris į socialistinės teorijos ir praktikos ryšį rodo, kokios grynos buvo jo istoricistinės pažiūros.

Marxo mąstymas daugeliu požiūrių buvo jo epochos padarinys, kai vis dar buvo gyvas didžiojo istorinio žemės drebėjimo, Prancūzijos revoliucijos, atminimas. (Jį atgaivino 1848 m. revoliucija.) Marxas jautė, kad tokios revoliucijos negali būti suplanuotos ir įgyvendintos žmogaus proto. Bet jas gali numatyti istoricistinis visuomenės mokslas; pakankamai gili visuomenės situacijos įžvalga gali atskleisti jų priežastis. Kad šitokios istoricistinės pažiūros buvo tipiškos toje epochoje, galima matyti iš to, kad Marxo istoricizmas buvo panašus ir į J.S. Millio istoricizmą. (Tai panašumo tarp šių mąstytojų pirmtakų, Hegelio ir Comte'o, analogas.) Marxas nelabai vertino „buržuazinius ekonomistus, tokius... kaip J.S.Millis“[15], kuriuos jis laikė tipiškais „lėkšto ir kvailo sinkretizmo“ atstovais. Nors ir teisinga, kad kai kur Marxas rodo tam tikrą pagarbą „ekonomisto filantropo“ Millio „moderniosioms tendencijoms“, man atrodo, esama daug netiesioginių liudijimų, paneigiančių spėji-

mą, kad Millio (ar veikiau Comte'o) siūlomi visuomenės mokslo metodai tiesiogiai veikė Marxą. Todėl Marxo ir Millio pažiūrų sutapimas juolab stulbina. Antai, kai *Kapitalo* pratarmėje Marxas sako: „Galutinis šio veikalo tikslas – atskleisti šiuolaikinės visuomenės judėjimo dėsnį“[16], galima tvirtinti, kad jis įgyvendina Millio programą: „Visuomenės mokslo... pamatinė problema – atrasti dėsnį, pagal kurį kiekviena esama visuomenės būklė sukelia kitą, po jos einančią ir ją išstumiančią būklę“. Millis visai aiškiai išskiria „du visuomenės tyrinėjimo būdus“: pirmasis beveik atitinka tai, ką aš vadinu socialine technologija, antrasis atitinka istorinį pranašavimą, o pats Millis pirmenybę atiduoda pastarajam ir jį apibūdina kaip „bendrąjį visuomenės mokslą, turintį apriboti ir kontroliuoti kitokio, specialesnio tyrinėjimo išvadas“. Šitoks bendras visuomenės mokslas, pagrįstas priežastingumo principu, atitinka Millio požiūrį į mokslinį metodą; šitokią priežastinę visuomenės analizę jis vadina „istoriniu metodu“. Millio pateikiamos „visuomenės būklės“[17], kurių „savybės... keičiasi... pereinant iš vienos epochos į kitą“, tiksliai atitinka marksistines „istorines epochas“, o Millio optimistinis tikėjimas į pažangą panašus į marksistinį, nors, žinoma, jis naivesnis už savo dialektinį analogą. (Millis manė, kad judėjimas, „kurį turi atitikti žmogiškieji dalykai..., turi būti... vienoks arba kitoks“, t. y. atitikti du galimus astronominio judėjimo tipus – „orbitą“ arba „trajektoriją“. Marksistinės dialektikos šalininkai ne tokie tikri, kad istorinio vystymosi dėsniai yra paprasti; jie, galima sakyti, griebiasi dviejų Millio pasiūlytų judėjimo tipų junginio – tai kažkas panašaus į bangavimą arba judėjimą spirale.)

Esama ir daugiau panašumų tarp Marxo ir Millio. Pavyzdžiui, abudu buvo nusivylę liberalistiniu *laissez-faire,* abu bandė surasti tvirtesnius pamatus, kurių dėka būtų įmanoma praktiškai įgyvendinti pamatinę laisvės idėją. Tačiau jų pažiūrose į sociologijos metodą esama vieno labai svarbaus skirtumo. Millis buvo įsitikinęs, kad visuomenės tyrinėjimas galiausiai turi būti redukuotas į psichologiją, kad istorinio vystymosi dėsniai turi būti išreiškiami *žmogaus prigimties* terminais, sutapti su „proto dėsniais“, ypač su proto pažangos dėsniais. „Žmonių rasės pažanga, – sako Millis, – yra pamatas, ant kurio turi būti pastatytas... visuomenės mokslas, daug pranašesnis... už... anksčiau... vyravusius... metodus...“[18] Teorijai, kad sociologija iš principo turi būti redukuota į socialinę psichologiją, nors ir labai sunki būtų toji redukcija dėl komplikacijų, kylančių iš daugybės individų sąveikos, pritarė daug mąstytojų; tiesą sakant, tai viena iš tų teorijų, kurios paprasčiausiai priimamos kaip savaime suprantamos. Šitokią sociologijos sampratą aš vadinsiu (metodologi-

niu) *psichologizmu*[19]. Dabar galime pasakyti, kad Millis tikėjo psichologizmu. O Marxas jį kritikavo. „Teisinių santykių ir įvairių politinių struktūrų negalima... paaiškinti tuo, ... kas vadinama bendrąja „žmogaus proto pažanga“, – tvirtino Marxas[20]. Nepasitikėjimas psichologizmu, galimas daiktas, yra didžiausias Marxo, kaip sociologo, laimėjimas. Atmesdamas psichologizmą, Marxas atvėrė kelią formuotis gilesnei koncepcijai, įvertinančiai sociologinių dėsnių ir sociologijos specifiškumą; juk sociologija, bent jau iš dalies, yra autonomiška.

Tolesniuose skyriuose aš panagrinėsiu kai kuriuos Marxo metodo bruožus ir pabandysiu ypač išryškinti tas jo idėjas, kurios, mano galva, turi išliekamąją vertę. Taigi toliau aš gvildensiu Marxo išskleistą psichologizmo kritiką, t. y. jo argumentus į psichologiją neredukuojamo visuomenės mokslo naudai. Ir tik po to pabandysiu parodyti totališką jo istoricizmo silpnumą ir griaunamąsias to istoricizmo pasekmes.

Keturioliktas skyrius

SOCIOLOGIJOS AUTONOMIJA

Garsioji Marxo epigrama[1]: „Ne žmogaus sąmonė nulemia jo būtį, o priešingai – jo visuomeninė būtis nulemia jo sąmonę“[2], gali būti traktuojama kaip glausta Marxo opozicijos psichologizmui, t. y. įtikinamai doktrinai, kad visi visuomeninio gyvenimo dėsniai galiausiai turi būti redukuojami į psichologinius „žmogaus prigimties dėsnius“, išraiška. Svarbiausias šio ir kitų dviejų skyrių tikslas – paaiškinti šią epigramą. Noriu iškart pasakyti, kad, gvildendamas tai, ką, mano galva, galima vadinti Marxo antipsichologizmu, aš plėtoju koncepciją, kurios šalininkas esu ir pats.

Kaip paprasčiausią mūsiškio tyrinėjimo iliustraciją ir kaip pirmąjį jo žingsnį galime imti vadinamųjų egzogamijos normų problemą, t. y. problemą, susijusią su faktu, kad pačiose įvairiausiose kultūrose plačiai paplitusios santuokos normos akivaizdžiai skirtos užkirsti kelią kraujomaišai. Millis ir jo psichologistinė sociologijos mokykla (vėliau jai priklausė daug psichoanalitikų) šias normas bando aiškinti, kreipdamiesi į „žmogaus prigimtį“, pavyzdžiui, remdamiesi mintimi, kad esama instinktyvaus bjaurėjimosi kraujomaiša (galimas daiktas, atsiradusiu dėl natūralios atrankos arba dėl „respresijos“). Į tokį aiškinimą šiek tiek panašus naivusis arba populiarusis šio reiškinio aiš-

kinimas. Tačiau, laikantis Marxo epigramoje išreikštos koncepcijos, galima paklausti, ar nederėtų aiškinti visai priešingai, t. y., ar akivaizdus bjaurėjimosi instinktas veikiau nėra auklėjimo padarinys, egzogamiją įtvirtinančių ir kraujomaišą draudžiančių socialinių normų padarinys, o ne priežastis[3]. Akivaizdu, kad šios dvi koncepcijos tiksliai atitinka labai seną problemą – ar visuomenės dėsniai yra „prigimtiniai" ar „sutartiniai"" (ji išsamiai nagrinėjama 5 skyriuje). Nagrinėjant su šia iliustracija susijusį klausimą, būtų sunku nustatyti, kuri iš dviejų teorijų yra teisinga: ar toji, kuri tradicines socialines normas aiškina instinktu, ar toji, kuri akivaizdų instinktą aiškina tradicinėmis socialinėmis normomis. Tačiau pasirodė, kad galimybė išspręsti tokius klausimus eksperimentiškai panaši į atvejį, kai sprendžiamas klausimas apie žmogui būdingą bjaurėjimąsi gyvatėmis. Šis bjaurėjimasis gali būti laikomas juolab instinktyviu, arba „prigimtiniu", kad jis būdingas ne tik žmonėms, bet visoms žmogbeždžionėms ir apskritai visoms beždžionėms. Bet eksperimentai parodė, kad ši baimė yra sutartinė. Paaiškėjo, kad ši baimė yra auklėjimo padarinys ne tik žmonėms, bet, pavyzdžiui, ir šimpanzėms; ir vaikai, ir šimpanziukai, kuriems nebuvo išugdyta gyvačių baimė, neturėjo to tariamo instinkto[4]. Šis pavyzdys gali būti traktuojamas kaip įspėjimas. Čia turime reikalo su bjaurėjimusi, kuris, atrodo, yra visuotinis ir būdingas ne tik žmonėms. Nors remdamiesi tuo faktu, kad koks nors įprotis nėra visuotinis, mes, galimas daiktas, galėtume neigti, kad jis kilęs iš instinktų (tačiau net šitokia argumentacija nėra patikima, nes esama socialinių papročių, lemiančių instinktų nuslopinimą), kartu pamatytume, kad priešingas aiškinimas tikrai nėra teisingas. Tai, kad tam tikras elgesio būdas yra visuotinis, nėra lemtingas argumentas, įrodantis, kad toks elgesys yra instinktyvus ar kad jis įsišaknijęs į „žmogaus prigimtį".

Šie apmąstymai gali parodyti, kaip naivu tarti, kad visi visuomenės dėsniai iš principo gali būti išvedami iš psichologinės „žmogaus prigimties". Tačiau šitokia analizė vis dar yra paviršutiniška. Kad žengtume dar vieną žingsnį, turime pabandyti tiesiogiai panagrinėti svarbiausią psichologizmo tezę, pagal kurią visuomenė yra sąveikaujančių psichinių subjektų padarinys, todėl visuomenės dėsniai galiausiai turi būti redukuojami į psichologinius dėsnius, nes visuomenės gyvenimo įvykiai, įskaitant jos papročius, turi būti kildinami iš motyvų, atsirandančių individų psichikoje.

Autonomiškos sociologijos šalininkai prieš šią doktriną gali iškelti *institucionalistinius* argumentus[5]. Visų pirma, jie gali pasakyti, kad jokio veiksmo niekaip negalima paaiškinti vien tik motyvu; jei siekiant paaiškinimo remia-

masi motyvais (ar kitokiomis psichologinėmis ar bihevioristinėmis sąvokomis), tai juos reikia papildyti atožvalgomis į bendrą situaciją ir ypač į aplinką. Kai nagrinėjami žmogaus veiksmai, ši aplinka didžia dalimi turi visuomeninę prigimtį; taigi mūsų veiksmai negali būti paaiškinti nepaisant mūsų socialinės aplinkos, visuomenės institucijų ir jų veikimo būdo. Todėl institucionalistas gali tarti, kad sociologijos negalima redukuoti į psichologinę ar bihevioristinę mūsų veiksmų analizę; priešingai, kiekviena tokia analizė pati suponuoja sociologiją, kuri dėl tos priežasties negali visiškai priklausyti nuo psichologinės analizės. Sociologija, ar bent jau labai svarbi jos dalis, turi būti autonomiška.

Psichologizmo šalininkai gali atšauti, kad jie visai pasirengę pripažinti didelę aplinkos veiksnių, ir gamtinių, ir socialinių, reikšmę. Tačiau gamtinei aplinkai priešinamos socialinės aplinkos struktūra (jie gali pavartoti madingą žodį „pattern") sukurta žmogaus, todėl ją reikia aiškinti, remiantis žmogaus prigimties prielaida, t. y. remiantis psichologizmo doktrina. Pavyzdžiui, tipiška institucija, kurią ekonomistai vadina „rinka" ir kurios funkcionavimas yra pagrindinis jų tyrinėjimo objektas, galiausiai gali būti kildinama iš „ekonominio žmogaus" psichologijos arba, vartojant Millio frazeologiją, iš „turto siekimo... fenomenų"[6], turinčių psichologinę prigimtį. Maža to, psichologizmo šalininkai pabrėžia, kad institucijos gali atlikti tokį svarbų vaidmenį mūsų visuomenėje ir kad, kartą įsteigtos, jos linkusios tapti tradiciniu ir palyginti stabiliu mūsų aplinkos elementu, nes žmogaus prigimčiai būdinga savotiška psichologinė struktūra. Galiausiai – ir tai svarbiausias psichologistų teiginys – tradicijų *kilmė ir raida* gali būti aiškinama remiantis žmogaus prigimties prielaida. Ieškodami tradicijų ir institucijų ištakų, mes neišvengiamai prieiname išvadą, kad jų atsiradimą galima aiškinti psichologijos terminais, nes tradicijas ir institucijas žmogus sukūrė, siekdamas vieno ar kito tikslo ir veikiamas tam tikrų motyvų. Ir net tada, jei ilgainiui šie motyvai buvo užmiršti, ši užmarštis, kaip ir mūsų polinkis kurti institucijas, kurių tikslas nėra aiškus, savo ruožtu irgi nulemtas žmogaus prigimties. Taigi, pasak Millio, „visi visuomenės fenomenai yra žmogaus prigimties fenomenai"[7]; „visuomenės fenomenų dėsniai yra ir gali būti ne kas kita kaip žmonių veiksmų ir aistrų dėsniai", t. y. „individualios žmogaus prigimties dėsniai. Susiburdami į visuomenę, žmonės nevirsta kuo nors kitu: jų substancija nepasikeičia..."[8]

Ši paskutinė Millio pastaba atskleidžia vieną didžiausių psichologizmo privalumų, būtent jo sveiką opoziciją kolektyvizmui ir holizmui, jo nenorą pasiduoti Rousseau arba Hegelio romantizmui ir priimti tokias sąvokas kaip

„bendroji valia“, „tautos dvasia“ arba „grupinė psichika“. Man atrodo, kad psichologizmo šalininkai teisūs tik tiek, kiek jie pabrėžia tai, ką galima pavadinti „metodologiniu individualizmu“, priešinamu „metodologiniam kolektyvizmui“; jie teisingai pabrėžia, kad kolektyvų – valstybių ar socialinių grupių – „elgesys“ ir „veiksmai“ turi būti redukuoti į individualių žmonių elgesį ir veiksmus. Tačiau klaidinga manyti (kaip bus parodyta šiame skyriuje), kad šitokio individualistinio metodo pasirinkimas lemia psichologistinio metodo pasirinkimą, nors iš pirmo žvilgsnio ši priklausomybė gali pasirodyti labai įtikinama. Kad psichologizmas pats savaime pasirenka gana pavojingą pagrindą (išskyrus jo rekomenduojamą individualistinį metodą), galima matyti iš kitų Millio samprotavimų. Jie rodo, kad *psichologizmas neišvengiamai turi laikytis istoricistinių metodų*. Bandymas mūsų socialinės aplinkos faktus redukuoti į psichologinius faktus mus verčia griebtis spekuliatyvinių samprotavimų apie ištakas ir vystymąsi. Gvildendami Platono sociologiją, turėjome galimybę įvertinti abejotinus tokios pozicijos privalumus visuomenės moksle (palyginkite su 5 skyriumi). Kritikuodami Millį, dabar pabandysime su juo ryžtingai susirungti.

Be abejonės, kaip tik psichologizmas verčia Millį laikytis istoricistinio metodo. Jis net miglotai suvokia, kad istoricizmas yra nevaisingas ir skurdus, šį nevaisingumą bandydamas aiškinti sunkumais, kylančiais iš didžiulio sudėtingumo dėl tokios daugybės individualių psichikų sąveikos. „Nepaisydamas reikalavimo, – sako jis, – visuomenės moksluose vengti bet kokio apibendrinimo, kol nebus surastas pakankamas pagrindas žmogaus prigimtyje, aš nemanau, kad kas nors tvirtins, jog, remiantis žmogaus prigimties principais ar bendromis žmonijos gyvenimo sąlygomis, būtų galima *a priori* nustatyti tą tvarką, kuria turėtų vystytis žmonija, ir šitaip dedukuoti pagrindinius buvusios istorijos faktus iki pat dabarties“[9]. Jo manymu, priežastis yra ta, kad „po nedaugelio pirmųjų [visuomenės raidos] grandžių įtaka, kurią kiekvienai kartai daro ankstesnės kartos..., vis labiau persveria visų kitų veiksnių įtaką“. (Kitaip tariant, vyraujančiu ir darančių įtaką veiksniu tampa socialinė aplinka.) „Galima daiktas, kad žmogus nesugeba apskaičiuoti... tokių ilgų veiksmo ir atoveiksmio grandinių“.

Tokia argumentacija, ypač Millio pastaba apie „nedaugelį pirmųjų grandžių“, labai aiškiai atskleidžia psichologistinės istoricizmo versijos silpnumą. Jei visi visuomeninio gyvenimo pasikartojimai, mūsų socialinės aplinkos, visų institucijų dėsniai galiausiai turi būti paaiškinti „žmonių veiksmais ir

aistromis" ir į šiuos dalykus redukuoti, tada tokia pozicija mus verčia priimti ne tik istorinio-priežastinio vystymosi idėją, bet ir tokio vystymosi *pirmųjų žingsnių* idėją. Juk visuomeninio gyvenimo normų ir institucijų psichologinės kilmės akcentavimas gali reikšti tik tai, kad jos gali būti kildinamos iš būklės, kai jų sukūrimas priklausė tik nuo psichologinių veiksnių, arba, pasakius tiksliau, kai jų sukūrimas buvo nepriklausomas nuo jokių egzistuojančių visuomenės institucijų. Taigi psichologizmo šalininkai norom nenorom turi remtis *visuomenės pradžios* idėja, kartu ir iki visuomenės atsiradimo egzistavusios žmogaus prigimties bei žmogaus psichologijos idėja. Kitaip tariant, Millio pastaba apie visuomenės vystymosi „pirmąsias grandis" nėra, kaip gali kai kam pasirodyti, atsitiktinis netikslumas; ne, tai yra psichologizmo nulemtos beviltiškos pozicijos tiksli išraiška. Tai beviltiška pozicija, nes ši ikivisuomeninės žmogaus prigimties teorija, paaiškinanti visuomenės atsiradimą, – „visuomenės sutarties" teorijos psichologistinė versija – yra ne tik istorinis mitas, bet, tiesą sakant, ir metodologinis mitas. Vargu ar verta ją rimtai aptarinėti, nes mes galime pagrįstai tikėti, kad žmogus, ar veikiau jo pirmtakas, iš pradžių buvo socialinis ir tik po to žmogiškas padaras (pavyzdžiui, tarus, kad kalba neįmanoma be visuomenės). Bet tai reiškia, kad visuomenės institucijos, o kartu su jomis ir tipiški visuomeninio gyvenimo pasikartojimai arba sociologiniai dėsniai[10] turėjo egzistuoti anksčiau, negu tai, ką kai kurie autoriai mėgsta vadinti „žmogaus prigimtimi", ir anksčiau, negu psichologija. Todėl, jeigu jau apskritai imamasi redukcijos, daug viltingesnis atrodo bandymas psichologiją redukuoti į sociologiją arba ją interpretuoti sociologiškai, o ne kaip nors kitaip.

Šios mintys sugrąžina mus prie Marxo epigramos, pateiktos šio skyriaus pradžioje. Žmonės, t. y. žmonių psichika, reikmės, viltys, būgštavimai ir tikėjimai, individų motyvai ir siekiai, veikiausiai yra visuomeninio gyvenimo padariniai, o ne to gyvenimo šaltiniai ir priežastys. Galima manyti, kad mūsų visuomeninės aplinkos struktūra tam tikra prasme sukurta žmogaus, kad institucijos ir tradicijos yra ne Dievo ir ne gamtos kūrinys, o žmogaus veiksmų bei sprendimų padarinys, kuris gali būti keičiamas tais pačiais žmogaus veiksmais ir sprendimais. Tačiau tai nereiškia, kad jos atsiranda kaip sąmonės dariniai ir kad jas galima paaiškinti remiantis reikmių, vilčių ar motyvų terminais. Priešingai, netgi tos institucijos, kurios atsiranda kaip sąmoningų ir tikslingų žmogaus veiksmų padarinys, dažniausiai *yra netiesioginiai, netyčiniai ir dažnai nenorimi tokių veiksmų šalutiniai padariniai.* „Tik nedaugelis visuomenės institucijų sukurtos sąmoningai, tuo tarpu didžioji jų dauguma

tik „išaugo“ kaip neplanuoti žmonių veiksmų padariniai“, – taip aš rašiau anksčiau[11]. O dabar dar galiu pridurti, kad net dauguma tų institucijų, kurios buvo sukurtos sąmoningai ir sėkmingai (pavyzdžiui, naujai įkurtas universitetas arba profesinė sąjunga) niekada neveikia pagal planą – ir tai nulemta netyčinių socialinių padarinių, atsirandančių kaip tikslingo kūrimo šalutiniai rezultatai. Juk visuomenės institucijų kūrimas veikia ne tik daugelį kitų visuomeninių institucijų, bet ir „žmogaus prigimtį“ – viltis, būgštavimus ir ambicijas: visų pirma tų žmonių, kurie tiesiogiai dalyvauja šiame procese, vėliau ir visų visuomenės narių. Vienas šio vyksmo padarinys yra tas, kad visuomenės moralinės vertybės – visų arba beveik visų visuomenės narių pripažįstamos reikmės ir siekiniai – glaudžiai susiję su visuomenės institucijomis ir tradicijomis, ir kad jos negali išlikti, jei tos institucijos ir tradicijos sunaikinamos (tai parodyta 9 skyriuje, kur aptarinėjome radikalųjį revoliucionierių, siekiantį „nuvalyti drobę“).

Tai ypač pasakytina apie seniausios visuomenės vystymosi epochas, t. y. apie uždarą visuomenę, kurioje sąmoningas institucijų kūrimas buvo visiškai išskirtinis dalykas, o dažniausiai jo išvis nebūta. Šiuo metu visuomeninio gyvenimo situacija gali pradėti keistis, nes mes po truputį, bet vis geriau pažįstame visuomenę, t. y. dėl to, kad tyrinėjami mūsų planų ir veiksmų netyčiniai padariniai, o vieną gražią dieną žmonės, galimas daiktas, net taps sąmoningais atviros visuomenės kūrėjais, kartu ir didesnės savo likimo dalies kūrėjais. (Marxas puoselėjo šią viltį – tai parodysime kitame skyriuje.) Bet visą šį sąmoningą visuomenės kūrimą reikia vertinti atsargiai, ir nors mes galime išmokti numatyti daugelį mūsų veiklos netyčinių padarinių (toks svarbiausias socialinės technologijos tikslas), visada egzistuos daug tokių veiksnių, kurių numatyti mes negalėsime.

Tas faktas, kad psichologizmas yra priverstas remtis psichologinių visuomenės ištakų idėja, mano galva, savaime yra svarus argumentas prieš psichologizmą. Bet šis argumentas ne vienintelis. Galbūt didžiausia psichologizmo silpnybė yra ta, kad jis neleidžia suprasti svarbiausio visuomenės gyvenimą aiškinančių mokslų uždavinio.

Šis uždavinys nėra – kaip mano istoricistas – būsimos istorijos eigos išpranašavimas. Veikiau reikia atrasti ir paaiškinti ne tokias aiškias priklausomybes, egzistuojančias visuomenės gyvenime. Reikia atskleisti sunkumus, trikdančius socialinę veiklą, taigi tyrinėti socialinės medžiagos griozdiškumą, lankstumą arba trapumą, jos priešinimąsi mūsų pastangoms ją formuoti ir perdirbti.

Kad paaiškinčiau, ką turiu galvoje, trumpai apibūdinsiu tą teoriją, kuri plačiai pripažįstama, bet kurios keliami tikslai visai priešingi tiems tikslams, kurie, mano galva, kaip tik ir yra tikrieji visuomenės mokslų tikslai. Aš ją vadinu *„sąmokslo teorija"*. Pagal šią teoriją, paaiškinti visuomenės reiškinį, vadinasi, nurodyti tuos žmones ir tas grupes, kurios siekia, kad šis reiškinys atsirastų (kartais šis siekis gali būti paslėptas ir jį iš pradžių reikia atskleisti), ir kurios planuoja bei sudarinėja sąmokslus, kurių tikslas – įgyvendinti tą reiškinį.

Akivaizdu, kad toks požiūris į visuomenės mokslų tikslus kyla iš klaidingos teorijos, kad visa, kas atsitinka visuomenėje, – ypač tokie reiškiniai, kaip karas, nedarbas, skurdas, nepritekliai, kurių žmonės paprastai nemėgsta, – yra tam tikrų galingų individų arba grupių tiesioginių planų padarinys. Ši teorija plačiai paplitusi: ji net senesnė už istoricizmą (kuris, kaip matyti, iš jo primityvios teistinės formos, yra kilęs iš sąmokslo teorijos). Moderniais pavidalais ši teorija, kaip ir šiuolaikinis istoricizmas bei tam tikras šiuolaikinis požiūris į „gamtinius dėsnius", yra tipiškas religinių prietarų sekuliarizacijos padarinys. Tikėjimas į Homero dievus, kurių sąmokslai paaiškina Trojos karo istoriją, nunyko. Dievai pašalinti. Tačiau jų vietą užėmė galingi žmonės arba galingos žmonių grupės – piktus tikslus puoselėjančios grupės, kurių kėslai sukelia visas mus kankinančias blogybes. Tai Siono išminčiai, monopolistai, kapitalistai ar imperialistai.

Aš netvirtinu, kad sąmokslų apskritai nebūna. Priešingai, tai tipiški socialiniai reiškiniai. Jie tampa svarbūs, pavyzdžiui, tada, kai žmonės, tikintys sąmokslo teorija, gauna valdžią. O žmonės, nuoširdžiai tikintys, kad žino, kaip žemėje sukurti rojų, dažniausiai pripažįsta sąmokslo teoriją ir sudaro savo sąmokslą prieš neegzistuojančius sąmokslininkus. Juk vienintelis dalykas, paaiškinantis jų nesėkmes stengiantis sukurti savąjį rojų, yra Šėtono, kuris visomis išgalėmis stengiasi sukurti pragarą, kėslai.

Reikia pripažinti, kad sąmokslai sudarinėjami. Bet kartu esama ir kito svarbaus fakto, nepaneigiančio sąmokslų buvimo, bet paneigiančio sąmokslo teorijos teisingumą: galiausiai tik nedaugelis sąmokslų pasirodo esą sėkmingi. *Sąmokslininkai retai pasinaudoja savo sąmokslo vaisiais.*

Kodėl taip atsitinka? Kodėl rezultatai taip skiriasi nuo siekių? Mat visuomenės gyvenimas yra kaip tik toks, ir visai nesvarbu, ar sąmokslai sudarinėjami, ar ne? Visuomenės gyvenimas yra ne tik priešiškai nusiteikusių grupių jėgų išmėginimo arena; tai veikla daugiau ar mažiau lanksčios ar trapios institucijų ir tradicijų struktūros ribose, ir ši veikla sukelia – be sąmoningos

priešinės veiklos – daugybę nenumatytų šios struktūros reakcijų, ir kai kurios iš šių reakcijų, galimas daiktas, apskritai neprognozuojamos.

Mano galva, svarbiausias visuomenės mokslų uždavinys – pabandyti panagrinėti šias reakcijas ir jas numatyti, kiek tai įmanoma padaryti. Tai reiškia nagrinėti tikslingų žmonių veiksmų sukeltus nenumatomus socialinius padarinius, kurių reikšmės nepaiso nei sąmokslo teorija, nei psichologizmo šalininkai. Apie tai buvo kalbėta. Veiksmas, tiksliai atitinkantis tai, ko buvo siekta, visuomenės mokslui nekelia jokių problemų (išskyrus tuos atvejus, kai reikia paaiškinti, kodėl tam tikroje konkrečioje situacijoje nepasirodė nenumatyti padariniai). Pavyzdžiu, visiškai paaiškinančiu mūsų veiksmų sukeliamų nenumatytų padarinių idėją, gali būti pats paprasčiausias ekonominis veiksmas. Jei žmogus labai nori nusipirkti namą, galime pagrįstai tarti, kad jis nenori pakelti namų rinkos kainos. Bet jau tas faktas, kad jis patenka į šią rinką kaip pirkėjas, duoda postūmį kilti rinkos kainoms. Tą patį galima pasakyti ir apie pardavėją. Galima pateikti pavyzdį visai iš kitos srities. Jei žmogus nusprendžia apdrausti savo gyvybę, matyt, jis nesiekia paskatinti tam tikrus žmones investuoti savo pinigus į draudimo kompanijų akcijas. Ir vis dėlto jis padaro kaip tik tai. Čia aiškiai matome, kad ne visi mūsų veiksmų padariniai yra siekiami padariniai; vadinasi, sąmokslo teorija negali būti teisinga, nes jos esmę sudaro teiginys, kad visi padariniai, netgi tie, kurių, kaip atrodo iš pirmo žvilgsnio, nesiekia niekas, yra siekiami padariniai, kylantys iš veiksmų tų žmonių, kurie tais padariniais suinteresuoti.

Pateikti pavyzdžiai psichologizmo teorijos nepaneigia taip lengvai kaip sąmokslo teorijos, nes galima tvirtinti, kad būtent tai, jog pardavėjas *žino,* kad pirkėjas dalyvauja rinkoje, ir *tikisi* gauti didesnę kainą – kitaip tariant, psichologiniai veiksniai, – paaiškina minėtus netikėtus padarinius. Žinoma, tai visai teisinga; bet mes turime neužmiršti, kad šitas žinojimas ir ši viltis nėra galutiniai žmogaus prigimties veiksniai ir kad jie savo ruožtu aiškintini remiantis *socialine situacija* – šiuo atveju rinkos situacija.

Ši socialinė situacija negali būti redukuota į psichologinius motyvus ir į bendruosius „žmogaus prigimties" dėsnius. Iš tikrųjų tam tikrų „žmogaus prigimties bruožų", pavyzdžiui, mūsiškio pasidavimo propagandai, poveikis kartais gali lemti tai, kad nukrypstama nuo tik ką minėto ekonominio elgesio. Maža to, jei socialinė situacija kitokia, negu ta, kurią aptarėme, visai įmanoma, kad pirkimo veiksmu vartotojas gali netiesiogiai paskatinti prekės nupiginimą; pavyzdžiui, didindamas tos prekės masinės gamybos pelningumą. Ir nors šitoks padarinys atitiks jo, kaip vartotojo, interesą, tas padarinys gali

būti toks pat netikėtas kaip ir priešingas padarinys, atsirandantis esant visiškai panašioms psichologinėms sąlygoms. Atrodo, aišku, kad socialinės situacijos, kurios gali sukelti tokius labai įvairius nenorimus ir nesiekiamus padarinius, turi būti tyrinėjamos visuomenės mokslo, nesilaikančio prietaro, kad „visuomenės moksluose reikia vengti visokio apibendrinimo, kol nebus surastas pakankamas pagrindas žmogaus prigimtyje“, kaip sakė Millis[12]. Šias situacijas turi tyrinėti savarankiškas visuomenės mokslas.

Tęsdami ginčą su psichologizmu, galime pasakyti, kad mūsų veiksmus didžia dalimi paaiškina ta situacija, kurioje jie išsiskleidžia. Žinoma, jų niekada negalima paaiškinti vien tik situacija; tikrai, paaiškinti, kaip žmogus, pereidinėjantis gatvę, išsisuka nuo automobilių, galinčių jį suvažinėti, atsižvelgiant vien tik į situaciją, negalima, nes reikia turėti galvoje ir jo motyvus, jo savisaugos „instinktą“, jo norą išvengti skausmo ir t.t. Tačiau ši „psichologinė“ aiškinimo dalis labai dažnai yra triviali, jeigu ją lyginsime su detaliu jo veiksmo determinavimu, kylančiu iš to, ką galima pavadinti *situacijos logika;* be to, ir situacijos apibūdinimas negali aprėpti visų psichologinių veiksnių. Situacijų analizė, situacinė logika visuomenės gyvenime ir visuomenės moksluose turi labai daug reikšmės. Tiesą sakant, ši logika yra ekonominės analizės metodas. Kaip pavyzdį iš neekonominės srities aš pateiksiu „valdžios logiką“[13]; šiuo pavyzdžiu mes galime pasinaudoti, norėdami paaiškinti valdžią turinčių politikų veiksmus, taip pat ir tam tikrų politinių institucijų funkcionavimą. Situacinės logikos metodo taikymas visuomenės moksluose nesiremia kokia nors psichologine prielaida, susijusia su „žmogaus prigimties“ racionalumu (arba iracionalumu). Priešingai: kalbėdami apie „racionalų elgesį“ arba apie „iracionalų elgesį“, turime galvoje tokį elgesį, kuris atitinka situacijos logiką arba jos neatitinka. Iš tikrųjų, veiksmo psichologinė analizė, orientuota į (racionalius arba iracionalius) veiksmo motyvus, supponuoja, – tai pabrėžė Maxas Weberis[14], – kad mes iš anksto nusistatome tam tikrą kriterijų, pagal kurį galime vertinti, kas toje konkrečioje situacijoje laikytina racionaliais veiksniais.

Nenorėčiau, kad mano argumentai prieš psichologizmą būtų suprasti neteisingai[15]. Žinoma, jais nesiekiama parodyti, kad psichologiniai tyrinėjimai ir atradimai visuomenės mokslui nėra svarbūs. Ne, jais norima parodyti, kad psichologija – individo psichologija – yra tik vienas iš daugelio visuomenės mokslų, o ne visų visuomenės mokslų pagrindas. Niekas negalėtų neigti psichologinių faktų reikšmės politiniam mokslui; pavyzdžiui, valdžios troškimas ir įvairūs su juo susiję neurotiniai reiškiniai šiam mokslui yra svarbūs. Tačiau

„valdžios troškimas“, be abejonės, yra ir socialinė, ir psichologinė kategorija. Mes neturime užmiršti, kad, pavyzdžiui, jei tyrinėjame, kaip šis troškimas pirmą kartą pasireiškia dar vaikystėje, tai jį tyrinėjame jau tam tikros visuomeninės institucijos, pavyzdžiui, šiuolaikinės šeimos, kontekste. (Eskimų šeima gali skatinti atsirasti visai kitokius reiškinius.) Kitas psichologinis faktas, svarbus sociologijai ir keliantis sunkias politines bei institucines problemas, yra toks: gyventi genties arba į gentį panašios bendruomenės prieglobstyje daugeliui žmonių yra emocinė būtinybė (ypač tai būtina jauniems žmonėms, kurie, galimas daiktas, dėl ontogenetinio ir filogenetinio vystymosi lygiagretumo, atrodo, turi pereiti gentinį, „indėnišką“ tarpsnį). Kad maniškės psichologizmo kritikos tikslas nėra visų su psichologija susijusių principų kritikavimas, galima matyti iš to, kad aš vartojau (10 skyriuje) „civilizacijos įtampos“ sąvoką, turėdamas galvoje, kad ši įtampa iš dalies yra nepatenkintų emocinių reikmių padarinys. Ši sąvoka nurodo į tam tikrą nerimo jausmą, todėl yra psichologinė. Tačiau kartu tai sociologinė sąvoka; juk ji šį jausmą apibūdina ne tik kaip nemalonų, išmušantį iš vėžių ir t.t., ne, šį jausmą ji sieja su tam tikra socialine situacija ir su atviros bei uždaros visuomenės priešybe. (Panašiai traktuotinos ir kitos psichologinės sąvokos, pavyzdžiui, garbės troškimas, meilė ir daugelis kitų.) Taigi mes negalime nepastebėti, kiek daug nusipelnė psichologizmo šalininkai, gindami metodologinį individualizmą ir priešindamiesi metodologiniam kolektyvizmui; juk psichologizmo šalininkai remia svarbią doktriną, pagal kurią visi visuomeninio gyvenimo reiškiniai, ypač visų visuomenės institucijų funkcionavimas, visada turi būti aiškinamas ir suprantamas kaip individų sprendimų, veiksmų, pažiūrų ir t.t. padarinys; be to, pagal šią doktriną, mums niekada nedera tenkintis aiškinimu, grindžiamu orientacija į vadinamuosius „kolektyvus“ (valstybes, tautas, rases ir t.t.). Psichologizmo klaida yra prielaida, kad šis metodologinis individualizmas visuomenės mokslų srityje netiesiogiai remiasi programa, pagal kurią visi visuomenės reiškiniai ir visi pasikartojimai visuomenės gyvenimo srityje redukuojami į psichologinius reiškinius ir psichologinio tipo dėsnius. Ši prielaida pavojinga, nes joje glūdi polinkis į istoricizmą. Apie tai jau kalbėta. Kad ši prielaida neteisinga, aš parodžiau, atskleisdamas mūsų veiksmais nesiekiamų visuomeninių padarinių teorijos būtinybę visuomenės mokslams, be to, įrodydamas, kad tiems mokslams reikia ir to, ką aš pavadinau socialinių situacijų logika.

Gindamas ir vystydamas Marxo poziciją, kad visuomenės problemos neredukuojamos į „žmogaus prigimties“ problemas, ryžausi pateikti tokius argu-

21-657

mentus, kurių nėra pateikęs pats Marxas. Jis niekada nekalbėjo apie psichologizmą ir jo nekritikavo sistemiškai. O posakyje, pacituotame šio skyriaus pradžioje, jis turėjo galvoje ne Millį. Šis posakis veikiau nukreiptas prieš hegeliškojo tipo „idealizmą".

Tačiau, turint galvoje visuomenės psichologinės prigimties problemą, galima sakyti, kad Millio psichologizmas sutampa su Marxo kritikuojama idealistine teorija[16]. Tačiau atsitiko taip, kad kaip tik kitas hegelizmo elementas, būtent platoniškojo tipo hegeliškasis kolektyvizmas, Hegelio teorija, kad valstybė ir tauta „tikroviškesnė" už viską iš jų gaunantį individą, atvedė Marxą prie pažiūrų, išdėstytų šiame skyriuje. (Tai pavyzdys, rodantis, kad kartais galima vertingą intuiciją gauti net iš absurdiškos filosofinės teorijos.) Taigi istoriniu požiūriu Marxas išvystė tam tikras Hegelio mintis apie visuomenės pranašumą prieš individą ir pasinaudojo jomis kaip argumentais prieš kitas Hegelio idėjas. Kadangi Millį aš laikau rimtesniu priešininku už Hegelį, nepaisiau Marxo idėjų skleidimosi istorinės tvarkos, o bandžiau jas išvystyti, pasinaudodamas jomis kaip argumentais prieš Millį.

Penkioliktas skyrius

EKONOMINIS ISTORICIZMAS

Tai, kad Marxas pristatomas kaip tik tokiu būdu, t. y. kaip kiekvienos psichologistinės visuomenės teorijos priešininkas, gali nustebinti kai kuriuos ir marksistus, ir antimarksistus. Juk, atrodo, esama daug autorių, įsitikinusių, kad marksizmo istorija yra visai kitokia. Jie mano, kad Marxas mokė, jog žmonių gyvenime viską lemia ekonominių motyvų įtaka, kad Marxui pavyko įrodyti šios įtakos visagalybę, pagrindus mintį, kad „vyraujanti žmogaus reikmė – įsigyti pragyvenimo priemones"[1]. Manoma, kad kaip tik šitaip Marxas parodė, jog ne tik individų, bet ir socialinių grupių veiksmams pamatinę reikšmę turi tokios kategorijos, kaip naudos motyvas ir klasinio intereso motyvas; be to, jis parodė, kaip šiomis kategorijomis pasinaudoti, aiškinant istorijos eigą. Tiesą sakant, dažniausiai manoma, kad pati marksizmo esmė yra doktrina, pagal kurią varomosios istorijos jėgos yra *ekonominiai motyvai,* ypač *klasinis interesas,* ir kad kaip tik šią doktriną žymi terminas *„materialistinis istorijos supratimas"* arba terminas *„istorinis materializmas",* kad kaip tik šiuo terminu Marxas ir Engelsas bandė išreikšti savo teorijos esmę.

Tokia nuomonė labai paplitusi. Tačiau esu įsitikinęs, kad tokia Marxo interpretacija yra neteisinga. Tuos autorius, kurie žavisi Marxu, nes jis laikėsi tokios doktrinos, aš galiu pavadinti vulgariaisiais marksistais (pagal pavadinimą „vulgarusis ekonomistas“, kuriuo Marxas apibūdindavo kai kuriuos savo oponentus[2]). Normalus vulgarusis marksistas įsitikinęs, kad marksizmas apnuogina blogą lemiančias visuomeninio gyvenimo paslaptis, atskleisdamas slaptus motyvus – godumą ir geismą pasipelnyti, išjudinantį užkulisines istorijos jėgas, o šios jėgos gudriai ir sąmoningai sukelia karus, ekonominį nuosmukį, nedarbą, badą klestėjimo terpėje ir kitas socialines negandas, norėdamos patenkinti savo niekšišką naudos troškimą. (Be to, vulgarusis marksistas kartais visai rimtai kelia klausimą, kaip suderinti Marxo pažiūras su Freudo ir Adlerio pažiūromis; jeigu nė vienam iš šių mąstytojų nesuteikia pirmenybės, jis, galimas daiktas, nuspręs, kad badas, meilė ir valdžios geismas[3] yra trys slaptieji žmogaus prigimties motyvai, iškelti į šviesą Marxo, Freudo ir Adlerio – trijų didžiųjų šiuolaikinio žmogaus filosofijos kūrėjų...)

Nesvarbu ar tokios interpretacijos yra teisingos ir patrauklios, ar ne, atrodo, kad jos tikrai turi labai mažai ką bendro su ta doktrina, kurią Marxas vadino „istoriniu materializmu“. Reikia pripažinti, kad kartais Marxas kalba apie tokius psichologinius reiškinius, kaip godumas, naudos motyvas ir pan., bet niekada nebando jais aiškinti istorijos. Veikiau šiuos reiškinius jis aiškina kaip *socialinės sistemos,* t. y. istorijos eigoje sukurtos institucijų sistemos, pragaištingos įtakos [žmonėms] simptomus; kaip sugedimo pasekmes, o ne jo priežastis; kaip istorijos padarinius, o ne kaip jos varomąsias jėgas. Teisingai ar ne, bet tokiuose reiškiniuose, kaip karas, ekonominis nuosmukis, nedarbas ir badas pertekliaus terpėje, Marxas įžvelgė ne „didžiojo biznio“ ar „imperialistinių karo kurstytojų“ gudrybę bei suokalbį, o negeistinus socialinius padarinius tokių veiksmų, kuriais siekiama skirtingiausių tikslų ir kuriuos atlieka veikėjai, įpainioti į visuomeninės sistemos tinklą. Į žmones-aktorius istorijos scenoje – įskaitant ir „didžiuosius“ žmones – jis žiūrėjo tik kaip į bejėges marionetes, šokdinamas ekonominių spyruoklių, tų istorinių jėgų, kurių žmonės negali kontroliuoti. Istorijos scena, mokė Marxas, įmontuota į visuomeninę sistemą, saistančią mus visus; taigi ši scena priklauso „būtinybės karalystei“. (Bet vieną gražią dieną tos marionetės sugriaus šią sistemą ir įžengs į „laisvės karalystę“.)

Šią Marxo doktriną atmetė dauguma jo sekėjų – gal dėl propagandinių priežasčių, gal dėl to, kad jo nesuprato – ir talentingą bei labai originalią Marxo doktriną didžia dalimi išstūmė vulgari marksistinė suokalbio teorija.

Koks liūdnas intelektualinis nuosmukis, koks nuosmukis, jei *Kapitalą* lyginame su *XX amžiaus mitu*.

Ir vis dėlto paties Marxo istorijos filosofija, paprastai vadinama „istoriniu materializmu", buvo kaip tik tokia. Šiuose skyriuose ji ir bus daugiausia nagrinėjama. Šiame skyriuje aš bendrais bruožais paaiškinsiu jos „materialistinį" arba ekonominį akcentą; vėliau išsamiau aptarsiu klasių kovos ir klasinio intereso vaidmenį ir marksistinę „visuomeninės sistemos" koncepciją.

I

Marxo ekonominio istoricizmo[4] išdėstymą galima visai natūraliai susieti su mūsiškiu Marxo bei Millio lyginimu. Marxas, kaip ir Millis, įsitikinęs, kad visuomenės reiškinius reikia aiškinti istoriškai ir kad kiekvieną istorijos epochą reikia stengtis suprasti kaip ankstesnio vystymosi istorinį padarinį. Tačiau, kaip matėme, Marxui nepriimtinas Millio psichologizmas (atitinkantis Hegelio idealizmą). Psichologizmą Marxo teorijoje pakeičia tai, ką jis pats vadina materializmu.

Apie Marxo materializmą buvo pasakyta daug visai nepagrįstų dalykų. Ypač absurdiškas ir nepamatuotas yra dažnai kartojamas teiginys, kad Marxas nepripažįsta nieko, išskyrus „žemesniuosius" arba „medžiaginius" žmogaus gyvenimo aspektus. (Tai seniausio reakcingo laisvės gynėjų šmeižimo būdo pakartojimas – Herakleito lozungas, skelbiantis, kad „jie prisikemša pilvus kaip galvijai"[5].) Bet šiuo požiūriu Marxo apskritai negalima vadinti materialistu, nors jį labai veikė XVIII a. prancūzų materialistai ir nors jis pats save paprastai vadindavo materialistu, nes tai gerai atitiko daugelį jo doktrinų. Tačiau Marxo veikaluose esama svarbių minčių, kurias vargu ar galima aiškinti materialistiškai. Mano galva, svarbu pažymėti, kad Marxą nelabai domino grynos filosofinės problemos – pavyzdžiui, mažiau negu Engelsą ir Leniną – ir kad labiausiai jis domėjosi kiekvienos problemos sociologine ir metodologine puse.

Gerai žinoma *Kapitalo*[6] ištrauka, kur Marxas sako, kad „Hegelio raštuose dialektika stovi ant galvos; ją reikia pastatyti ant kojų..." Akivaizdu, jog Marxas norėjo parodyti, kad „galva", t. y. žmogaus mąstymas, pati savaime nėra žmogaus gyvenimo pagrindas, tai veikiau savotiškas antstatas ant medžiaginio pagrindo. „Idealybė yra ne kas kita kaip materialybė, perkelta į žmogaus galvą ir joje pertvarkyta". Man atrodo, nebuvo pakankamai aiškiai pasakyta, kad šie posakiai neišreiškia radikalaus materializmo; veikiau jie

rodo tam tikrą polinkį pabrėžti kūno ir sielos dualizmą. Galima sakyti, kad tai praktinis dualizmas. Nors teoriškai idealybė Marxui akivaizdžiai buvo tik kita *materijos* forma (ar kitas aspektas, o gal materijos epifenomenas), praktiškai ji skiriasi nuo materijos, nes yra *kita* jos forma. Pacituotos ištraukos rodo, kad, nors mūsų kojos privalo remtis į tvirtą medžiaginio pasaulio pagrindą, mūsų galvos – o apie žmonių galvas Marxas buvo geros nuomonės – užsiėmusios mintimis ir idėjomis. Mano nuomone, marksizmo ir jo įtakos mūsų epochai negalima tinkamai įvertinti, nepripažinus šio dualizmo.

Marxas mylėjo laisvę, realią laisvę (bet ne Hegelio „tikroviškąją laisvę"). Ir, manau, nesuklysiu pasakęs, kad jis pripažino garsiąją hegeliškąją laisvės ir dvasios tapatybę, nes buvo įsitikinęs, kad galime būti laisvi tik kaip dvasinės būtybės. Kartu jis praktiniu požiūriu (kaip praktikas dualistas) pripažino, kad mes sudaryti iš dvasios *ir* kūno, ir pakankamai realistiškai galvojo, kad iš šių dviejų duočių pamatinis yra kūnas. Štai kodėl jis sukilo prieš Hegelį, štai kodėl jis pasakė, kad Hegelis viską apverčia aukštyn kojom. Nors jis ir pripažino, kad medžiaginis pasaulis ir jo nulemtos būtinybės turi pamatinę reikšmę, tačiau nemėgo „būtinybės karalystės" – taip jis vadino visuomenę, sukaustytą medžiaginių reikmių. Jis brangino dvasinį pasaulį, „laisvės karalystę" ir dvasinę „žmogaus prigimties" pusę, kaip ir bet kuris dualistas krikščionis; jo raštuose galima rasti net paniekos materialiems dalykams ir neapykantos jiems pėdsakų. Toliau aš pabandysiu parodyti, kad šitokią Marxo pažiūrų interpretaciją galima pagrįsti jo paties tekstais.

Trečiajame *Kapitalo*[7] tome Marxas labai vykusiai apibūdina medžiaginę visuomeninio gyvenimo pusę, ypač jo ekonominę pusę, gamybą ir vartojimą, sakydamas, kad tas medžiaginis gyvenimas yra žmogiškojo metabolizmo, t. y. medžiagų apykaitos tarp žmogaus ir gamtos, išsiplėtimas. Jis aiškiai sako, kad mūsų laisvė visada neišvengiamai apribojama šio metabolizmo nulemtų būtinybių. Viskas, ką galima padaryti siekiant tapti laisvesniems, tai „šį metabolizmą tvarkyti racionaliai, ... sunaudojant mažiausiai energijos ir tokiomis sąlygomis, kurios labiausiai atitinka žmogaus prigimtį ir yra jai pačios palankiausios. Tačiau tai vis dar yra būtinybės karalystė. Tik už jos ribų gali prasidėti žmogaus sugebėjimų išsklaida, kuri yra tikslas savaime – tai tikroji laisvės karalystė. Bet ji gali išaugti ir suklestėti tik ant būtinybės karalystės pagrindo, kuris visada išlieka..." Truputį aukščiau Marxas sako: „Laisvės karalystė iš tikrųjų prasideda tik ten, kur pasibaigia sunkus darbas, kurio reikalauja nepriteklius ir išoriniai tikslai; taigi visai natūraliai ji išsiskleidžia už medžiaginės gamybos, tiesiogine šio žodžio prasme, srities". O visą šią

citatą Marxas užbaigia praktine išvada, aiškiai rodančia, kad vienintelis jo tikslas – atverti visiems žmonėms kelią į šitą nematerialistinę laisvės karalystę: „Pagrindinė sąlyga – darbo dienos sutrumpinimas“.

Mano galva, ši ištrauka nepalieka abejonių, kad Marxo praktinis požiūris į gyvenimą, kaip sakiau, buvo dualistinis. Kaip ir Hegelis, jis įsitikinęs, kad istorinio vystymosi tikslas yra laisvė. Kaip ir Hegelis, laisvę jis tapatina su žmogaus dvasiniu gyvenimu. Bet jis pripažįsta, kad mes nesame grynos dvasinės būtybės, kad nesame visiškai laisvi ir negalime pasiekti pilnutinės laisvės ir niekada negalėsime visiškai išsilaisvinti iš mūsiškio metabolizmo lemiamų būtinybių, vadinasi, ir iš gamybinės veiklos. Mums įmanoma tik pagerinti alinančias ir žeminančias darbo sąlygas, jas sužmoginti, suvienodinti ir sunkaus darbo sritį sumažinti tiek, kad *tam tikrą mūsų gyvenimo dalį visi mes galėtume būti laisvi.* Man atrodo, kad tai svarbiausia Marxo „gyvenimo sampratos“ idėja; svarbiausia ji ir todėl, kad, mano galva, ji yra ir pati įtakingiausia.

Dabar šią idėją turime susieti su anksčiau aptartu (13 skyriuje) metodologiniu determinizmu. Pagal šią koncepciją, mokslinis visuomenės pažinimas ir mokslinis istorinis numatymas galimas tik tiek, kiek visuomenę lemia jos praeitis. Bet šioje tezėje glūdi mintis, kad mokslas gali tyrinėti tik būtinybės karalystę. Jei žmonės kada nors galėtų tapti visiškai laisvi, istorinis numatymas, kartu su juo ir visuomenės mokslas, pasibaigtų. „Laisva“ dvasinė veikla pati savaime, jei būtų įmanoma, skleistųsi už mokslo ribų, nes mokslas visada turi ieškoti priežasčių arba lemiamų faktorių. Todėl mūsų dvasinį gyvenimą mokslas gali tyrinėti tik tiek, kiek mūsų mintis ir idėjas priežastingai nulemia ir palenkia jas būtinybei „būtinybės karalystė“ – materialinės ir ypač ekonominės mūsų gyvenimo sąlygos, mūsų metabolizmas. Mintis ir idėjas tirti moksliškai galima tyrinėjant, viena vertus, jas lėmusias medžiagines sąlygas, t. y. jas sukūrusių žmonių gyvenimo ekonomines sąlygas, kita vertus, šių minčių ir idėjų perėmimo medžiagines sąlygas, t. y. šias mintis ir idėjas perėmusių žmonių gyvenimo ekonomines sąlygas. Vadinasi, moksliniu ir priežastingumo požiūriu mintys ir idėjos turi būti suvokiamos kaip „ekonominės bazės ideologinis antstatas“. Ne taip kaip Hegelis, Marxas tvirtina, kad istorijos, ir net idėjų istorijos, raktas – žmogaus santykių su jo gamtine aplinka, medžiaginiu pasauliu, vystymasis, t. y. ne jo dvasinis, o ekonominis gyvenimas. Todėl marksistinę istoricizmo atšaką galime vadinti *ekonomizmu,* jį priešindami Hegelio idealizmui arba Millio psichologizmui. Bet būtų visiškas nesusipratimas Marxo ekonomizmą tapatinti su tokiu materializmu, kuris su-

ponuoja niekinamą požiūrį į žmogaus dvasinį gyvenimą. Marksistinė „laisvės karalystės", t. y. dalinio, bet visuotinio žmonių išlaisvinimo iš jų medžiaginės prigimties grandinių, viziją veikiau būtų galima laikyti idealistine.

Jei Marxo požiūris į gyvenimą suprantamas kaip tik taip, jis pasirodo esąs pakankamai nuoseklus, ir aš manau, kad, šitaip suvokiant marksizmą, išnyksta tie tariami prieštaravimai, kuriuos išryškina iš dalies deterministinis, iš dalies libertarinis marksistinės žmogaus veiklos sampratos interpretavimas.

I I

Tai, kad Marxo istorijos sampratą veikė jo dualizmas (kaip aš jį pavadinau) ir jo mokslinis determinizmas, yra akivaizdu. Mokslinis istorijos aiškinimas, kuris Marxui sutampa su visuomenės mokslu kaip tam tikra visuma, privalo tyrinėti dėsnius, kuriems pavaldi žmogaus ir gamtos medžiaginė apykaita ir jos raida. Svarbiausias mokslinio istorijos tyrinėjimo tikslas – paaiškinti gamybos sąlygų vystymąsi. Visuomeniniai santykiai turi istorinę ir mokslinę reikšmę tik tiek, kiek jie susiję su gamybos procesu, t. y., kiek jie šį procesą veikia arba yra patys jo veikiami. „Kaip pirmykštis žmogus turi kovoti su gamta, kad patenkintų savo reikmes, išliktų gyvas ir pratęstų giminę, taip su gamta turi kovoti ir civilizuotas žmogus; ir jis privalo tai daryti visose visuomeninėse formacijose ir esant visokiam gamybos būdui. Žmogui vystantis, ši būtinybės karalystė plečiasi, kartu su ja didėja ir žmogaus reikmės. Tačiau kartu plečiasi ir gamybinės jėgos, tenkinančios šias reikmes"[8]. Šitaip glaustai galima apibūdinti Marxo požiūrį į žmogaus istoriją.

Panašiai apie istoriją kalba ir Engelsas. Pasak jo, šiuolaikinių gamybinių jėgų vystymasis „pirmą kartą... sukūrė galimybę ne tik užtikrinti kiekvieno visuomenės nario egzistenciją..., patenkinamą medžiaginiu požiūriu, bet kartu... užtikrinti... jo fizinių ir protinių sugebėjimų išsivystymą bei pritaikymą"[9]. Susidarius tokioms sąlygoms, tampa įmanoma laisvė, t. y. nepriklausomybė nuo kūno reikmių. „Šiame taške... žmogus pagaliau atsiskiria nuo gyvūnų pasaulio, išeina... iš gyvulinės egzistencijos srities ir pasiekia tikrai žmogiškas egzistavimo sąlygas". Žmogus sukaustytas grandinėmis tol, kol jis pavaldus ekonomikai; kai „gamybos produktas nebeviešpatauja gamintojui, ... žmogus ... pirmą kartą tampa sąmoningu ir tikru gamtos valdovu, kartu tapdamas savo visuomeninės aplinkos valdovu... Ir tik nuo šios akimirkos žmogus visai sąmoningai pradeda kurti savo istoriją... Tai žmonijos šuolis iš būtinybės karalystės į laisvės karalystę".

Jei dabar Marxo istoricizmo versiją vėl palyginsime su Millio istoricizmu, bus aišku, kad Marxo ekonomizmas gali lengvai įveikti sunkumus, kurie, kaip parodžiau, buvo fatališki Millio psichologizmui. Turiu galvoje minėtą absurdišką visuomenės atsiradimo, aiškinamo psichologiškai, doktriną – doktriną, kurią aš apibūdinau kaip visuomenės sutarties teorijos psichologistinę versiją. Nieko panašaus nesama Marxo teorijoje. Jei psichologijos pirmumas pakeičiamas ekonomikos pirmumu, tokių sunkumų nebelieka, nes „ekonomika" apima žmogaus metabolizmą, medžiaginę apykaitą tarp žmogaus ir gamtos. Ar šis metabolizmas visada, net ikižmogiškais laikais, būdavo tvarkomas visuomenės, ar kada nors jis priklausė tik nuo individo – šis klausimas nėra labai svarbus. Ši teorija remiasi tik tokia prielaida, kad visuomenės mokslas turi sutapti su ekonominių visuomenės gyvenimo sąlygų, kurias Marxas dažniausiai vadina „gamybos sąlygomis", raidos istorija.

Čia įterpkime, kad marksistinis terminas „gamyba" jo autorių buvo vartojamas plačiąja prasme ir apėmė visą ekonominį procesą, įskaitant paskirstymą ir vartojimą. Tačiau paskirstymu ir vartojimu Marxas ir marksistai nelabai domėjosi. Jiems labiausiai rūpėjo gamyba siaurąja šio žodžio prasme. Tai dar vienas pavyzdys, demonstruojantis naivią istorinę-genetinę nuostatą, įsitikinimą, kad mokslas privalo ieškoti tik priežasčių, todėl net apie žmogaus padarytus daiktus turi būti klausiama: „Kas tai padarė?", „Kieno tai padaryta?", o ne: „Kas tai vartos?" arba „Kam tai padaryta?"

III

Pereidami prie Marxo „istorinio materializmo", arba, tiksliau pasakius, prie jau aptartų jo aspektų, kritikos ir vertinimo, galime išskirti du aspektus. Pirmasis aspektas – tai istoricizmas, tvirtinimas, kad visuomenės mokslų sritis sutampa su istorinio arba evoliucinio metodo, ypač su istorinio pranašavimo sritimi. Šio aspekto, mano galva, reikia atsisakyti. Antrasis aspektas – tai ekonomizmas (arba „materializmas"), t. y. teorija, kad visuomenės ekonominė santvarka, žmogaus medžiaginės apykaitos su gamta organizavimas yra visų visuomenės institucijų, ypač jų istorinės raidos, pamatas. Mano galva, ši teorija yra visai teisinga, jei terminą „pamatas" imame kasdiene miglota prasme ir pernelyg jo nepabrėžiame. Kitaip tariant, neabejotina, kad praktiškai visokeriopi visuomenės tyrinėjimai, ir instituciniai, ir istoriniai, gali būti vaisingi, jeigu jie vykdomi atsižvelgiant į visuomenės gyvenimo „ekonomines sąlygas". Net abstraktaus mokslo, pavyzdžiui, matematikos, istorija nėra jo-

kia išimtis[10]. Šiuo požiūriu galima sakyti, kad Marxo ekonomizmas visuomenės mokslų pažangai davė nepaprastai daug.

Kaip sakėme, termino „pamatas" nedera traktuoti pernelyg rimtai. Be abejonės, ir pats Marxas labai rimtai jo nevertino. Dėl savo hegeliško išsiauklėjimo Marxas buvo veikiamas senovinės perskyros tarp „tikrovės" ir „regimybės" ir atitinkamos perskyros tarp to, kas yra „esminga", ir to, kas „akcidentiška". Jis pats buvo linkęs manyti, kad Hegelio (ir Kanto) teoriją patobulino dėl to, kad „tikrovę" sutapatino su medžiaginiu pasauliu[11] (įskaitant žmogaus metabolizmą), o „regimybę" sutapatino su minčių ir idėjų pasauliu. Todėl visos mintys ir idėjos turėjo būti paaiškintos jas redukuojant į pamatinę esmingąją tikrovę, t. y. į ekonomines sąlygas. Žinoma, tokia filosofinė pozicija ne ką geresnė[12] už kurią nors kitą esencializmo formą. Jos padariniai metodo srityje pasireiškia ekonomizmo vaidmens pervertinimu. *Nors bendrosios Marxo ekonomizmo reikšmės negalima neigti, bet kuriuo konkrečiu atveju juk visai nesunku ekonominėms sąlygoms suteikti pernelyg didelę reikšmę.* Tam tikras ekonominių sąlygų žinojimas gali būti labai vaisingas, pavyzdžiui, tiriant matematikos problemų istoriją, tačiau šiam reikalui daug svarbesnis pačių matematikos problemų žinojimas, ir visai įmanoma parašyti labai gerą matematikos problemų istoriją, net nepaisant jų „ekonominio pagrindo". (Mano nuomone, mokslo „ekonominės sąlygos" arba jį lemiantys „visuomeniniai santykiai" yra tokios temos, kurias galima lengvai persūdyti ir kurios nesunkiai išsigimsta į trivialybę.)

Tačiau tai tik vienas pavyzdys, rodantis ekonomizmo perdėjimo nulemtą pavojų, ir, beje, ne pats svarbiausias. Ekonomizmas dažnai suprantamas labai plačiai – kaip teorija, kad visas visuomenės vystymasis priklauso nuo ekonominių sąlygų, ypač nuo medžiaginių gamybos priemonių raidos. Bet šitokia koncepcija yra akivaizdžiai neteisinga. Tarp ekonominių sąlygų ir idėjų esama sąveikos, bet nėra taip, kad idėjos vienpusiškai priklausytų nuo ekonominių sąlygų. Mes netgi galime tvirtinti, kad tam tikros „idėjos", pavyzdžiui, idėjos, sudarančios mūsiškio pažinimo turinį, daug svarbesnės už kur kas sudėtingesnes gamybos priemones. Tai galima parodyti tokiu samprotavimu. Įsivaizduokime, kad mūsiškė ekonominė sistema su visomis jos mašinomis ir visuomenine organizacija vieną gražią dieną sunaikinama, bet techninės ir mokslinės žinios išlieka. Tokiu atveju neprireiktų daug laiko pramonei atstatyti (mažesnių mastų ir po daugelio žmonių žūties nuo bado). Bet įsivaizduokime, kad išnyko visos mūsiškės techninės *žinios,* o medžiaginiai dalykai išliko. Tai tas pat, kas atsitiktų, jei laukinė gentis apsigyventų šalyje su labai

išvystyta pramone, bet apleistoje gyventojų. Visa tai greitai baigtųsi tuo, kad visiškai išnyktų visi medžiaginiai civilizacijos pėdsakai.

Ironiška, kad pačioje marksizmo istorijoje esama pavyzdžio, aiškiai parodančio tokio perdėto ekonomizmo neteisingumą. Marxo *idėja* „Visų šalių darbininkai, vienykitės!“ Rusijos revoliucijos išvakarėse buvo labai svarbi ir veikė ekonomines sąlygas. Bet revoliucijos metu situacija tapo labai sunki paprasčiausiai todėl, kad, kaip pripažino pats Leninas, nebebuvo naujų konstruktyvių idėjų (žr. 13 skyrių). Tada Leninas iškėlė keletą naujų idėjų, kurias buvo galima glaustai apibendrinti tokiu šūkiu: „Socializmas yra proletariato diktatūra plius visos šalies elektrifikacija“. Kaip tik ši nauja idėja tapo Rusijos vystymosi pagrindu, kuris pakeitė šeštadalio pasaulio ekonominį ir medžiaginį pamatą. Labai sunkiomis sąlygomis buvo įveikti didžiuliai medžiaginiai sunkumai ir paaukotos nesuskaičiuojamos medžiaginės aukos, kad būtų pakeistos, tiksliau pasakius, sukurtos iš nieko gamybos sąlygos. O šio proceso varomoji jėga buvo *idėjos* sukeltas entuziazmas. Šis pavyzdys rodo, kad tam tikromis aplinkybėmis idėjos gali surevoliucinti tam tikros šalies ekonomines sąlygas, bet nėra šių sąlygų formuojamos. Vartodami Marxo terminologiją, galime pasakyti, kad jis nepakankamai įvertino laisvės karalystės galią ir jos galimybes nugalėti būtinybės karalystę.

Ryškiausią kontrastą tarp Rusijos revoliucijos raidos ir Marxo ekonominės tikrovės metafizinės teorijos bei jos ideologinių apraiškų geriausiai galima matyti iš tokių Marxo teiginių: „Žvelgiant į tokius perversmus, visada būtina skirti moksliškai nustatomą medžiaginį perversmą ekonominėse gamybos sąlygose, nuo teisinių, politinių, religinių, filosofinių, žodžiu, ideologinių šio perversmo formų...“[13] Marxas buvo įsitikinęs, kad nėra pagrindo tikėtis, jog kokias nors svarbias permainas galima įgyvendinti teisinėmis ar politinėmis priemonėmis; *politinė revoliucija gali* lemti tik tai, kad vieni valdovai pakeis kitus – tai paprasčiausias asmenų, atliekančių valdovų vaidmenį, pasikeitimas. Tik pamatinės esmės, ekonominės tikrovės, evoliucija gali sukelti esmingą ir tikrovišką pasikeitimą – *socialinę revoliuciją*. Ir tik tada, kai tokia socialinė revoliucija yra tapusi tikrove, tam tikrą reikšmę įgyja ir politinė revoliucija. Bet netgi tokiu atveju politinė revoliucija yra anksčiau įvykusio esminio arba tikroviško pasikeitimo išorinė išraiška. Remdamasis šia teorija, Marxas tvirtina, kad kiekviena socialinė revoliucija skleidžiasi šitaip. Medžiaginės gamybos sąlygos auga ir bręsta, kol pradeda prieštarauti visuomeniniams ir teisiniams santykiams, išaugdamos iš pastarųjų lyg iš drabužių, kol tie drabužiai nesuplyšta. „Tada prasideda socialinės revoliucijos

epocha", – rašo Marxas. – „Kintant ekonominiam pagrindui, lėčiau ar greičiau keičiasi visas didžiulis antstatas... Nauji, pažangesni gamybiniai santykiai (antstato ribose) niekada neatsiranda anksčiau, negu senosios visuomenės įsčiose subręsta jų egzistavimo medžiaginės sąlygos". Turint galvoje šį teiginį, man atrodo, kad Rusijos revoliucijos negalima tapatinti su Marxo pranašautąja socialine revoliucija. Tiesą sakant, Rusijos revoliucija į pastarąją visai nepanaši[14].

Šia proga reikia pasakyti, kad Marxo draugas poetas H. Heine apie šiuos dalykus mąstė visiškai kitaip. „Įsikalkite sau į galvą, – jūs, išdidieji veiklos žmonės, – rašo jis, – jūs esate ne kas kita, kaip nesąmoningi įrankiai, tarnaujantys mąstantiems žmonėms, kurie ne kartą, nuolankiai tylėdami, skyrė jums jūsų neišvengiamą lemtį. Maximilianas Robespierre'as buvo tik Jean Jacques Rousseau ranka..."[15] (Ką nors panašaus, galimas daiktas, galima pasakyti apie santykį tarp Lenino ir Marxo.) Matome, kad pagal Marxo terminologiją Heine buvo idealistas ir kad savo idealistinę istorijos interpretaciją jis pritaikė Prancūzijos revoliucijai, kuri buvo vienas svarbiausių pavyzdžių, Marxo naudojamų pagrįsti savo ekonomizmui, ir kuri, kaip atrodė, ne taip jau blogai atitinka jo doktriną – ypač jeigu ją lyginame su Rusijos revoliucija. Nepaisant šios erezijos, Heine liko Marxo draugu[16], nes toje laimingoje epochoje ekskomunikacija už ereziją vis dar nebuvo paplitusi tarp tų žmonių, kurie kovojo už atvirą visuomenę, o pakantumas buvo vis dar toleruojamas.

Maniškė Marxo „istorinio materializmo" kritika jokiu būdu neturi būti suprasta taip, tarsi Hegelio „idealizmui" ji teiktų pirmenybę prieš Marxo „materializmą". Tikiuosi, kad šiame idealizmo ir materializmo konflikte mano simpatijos yra Marxo pusėje. Aš noriu parodyti, kad Marxo „materialistinis istorijos supratimas", kad ir koks jis būtų vertingas, neturėtų būti traktuojamas pernelyg rimtai, kad mes turime į jį žiūrėti tik kaip į vertingą siūlymą įvairius dalykus nagrinėti atsižvelgiant į jų santykį su jų ekonominiais pagrindais.

Šešioliktas skyrius

KLASĖS

Šalia kitų Marxo „istorinio materializmo" apibūdinimų svarbi vieta priklauso jo (ir Engelso) teiginiui: „Visų iki šiol egzistavusių visuomenių isto-

rija yra klasių kovos istorija"[1]. Šio teiginio kryptingumas akivaizdus. Tvirtinama, kad istoriją varo į priekį ir žmonių likimus nulemia klasių kova, o ne tautų kova (priešingai Hegelio ir daugumos istorikų įsitikinimams). Pagal šią koncepciją, istorinio vystymosi, kartu ir tautų karų priežastis, yra klasių interesai, o ne tariami nacionaliniai interesai, kurie iš tikrųjų yra tik tautos viešpataujančios klasės interesai. Bet svarbiausia tai, kad klasių kova ir klasiniai interesai gali paaiškinti tokius reiškinius, kurių tradicinis istorijos mokslas apskritai net nebandė aiškinti. Toks reiškinys, labai svarbus marksistinei teorijai, yra, pavyzdžiui, istorinė gamybos augimo tendencija. Nors tradicinis istorijos mokslas gali pastebėti šią tendenciją, tačiau, pamatinę svarbą priskirdamas karinei galiai, jis visai negali paaiškinti gamybos augimo reiškinio. Tuo tarpu, pasak Marxo, klasiniai interesai ir klasių kova gali jį visiškai paaiškinti; tikrai, didelė *Kapitalo* dalis skirta nagrinėti tiems mechanizmams, kurių dėka šios jėgos – epochoje, kurią Marxas pavadino kapitalizmu, – skatina gamybos augimą.

Kaip klasių kovos teorija susijusi su anksčiau aptarta sociologijos autonomijos institucionalistine teorija?[2] Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad šios teorijos visiškai prieštarauja viena kitai, nes klasių kovos teorijoje lemtingas vaidmuo priklauso klasiniam interesui, kuris aiškiai yra savos rūšies *motyvas*. Bet aš nemanau, kad šioje Marxo teorijos dalyje esama rimtų prieštaravimų. Maža to, turiu pasakyti, kad Marxo, ypač jo didžiausio laimėjimo antipsichologizmo, nesupras tas, kuris nežino, kaip jį galima suderinti su klasių kovos teorija. Mums nereikia tarti – kaip daro vulgarieji marksistai, – kad klasinis interesas turi būti aiškinamas psichologiškai.

Galimas daiktas, kad paties Marxo raštuose esama keleto pastraipų, bent kiek panašių į vulgariojo marksizmo koncepciją, tačiau ten, kur Marxas rimtai aptarinėja klasinį interesą, jis visada turi galvoje objektą, priklausantį autonomiškos sociologijos sričiai, o ne psichologinę kategoriją. Jis turi galvoje objektą, situaciją, o ne psichinę būseną, mintį arba domėjimosi objektu jausmą. Šis objektas paprasčiausiai yra tas daiktas, ta visuomeninė institucija arba ta situacija, kuri yra naudinga tam tikrai klasei. Klasinis interesas paprasčiausiai yra visa tai, kas didina klasės galybę arba jos gerovę.

Marxo nuomone, klasinis interesas šitokia institucine ar, jei taip galima sakyti, „objektyviąja" prasme lemtingai veikia žmonių protus. Vartodami Hegelio žargoną, galime pasakyti, kad objektyvus klasinis interesas tampa sąmoningas klasės narių subjektyviuose protuose; jis nulemia tai, kad į tuos protus įsismelkia klasinis interesas ir klasinis sąmoningumas; jis priverčia

tuos subjektus atitinkamai veikti. Klasinį interesą kaip institucinę arba objektyvią visuomeninę situaciją ir jos įtaką žmonių protams Marxas apibūdina mano jau cituotu (14 skyriaus pradžioje) posakiu: „Ne žmogaus sąmonė nulemia jo būtį, o priešingai – jo visuomeninė būtis nulemia jo sąmonę“. Prie šio posakio reikia pridurti vieną patikslinimą: vieta, kurią žmogus užima visuomenėje, jo klasinė padėtis, pasak marksizmo, nulemia jo sąmonę.

Marxas šiek tiek paaiškina, koks yra šis determinavimo procesas. Iš ankstesnio skyriaus žinome, kad galime būti laisvi tik tiek, kiek išsilaisviname nuo gamybos proceso. Bet dabar sužinome, kad jokioje iki šiol egzistavusioje visuomenėje žmonės buvo nelaisvi net šiuo požiūriu. Iš tikrųjų, – klausia Marxas, – kaip mes galime išsilaisvinti iš gamybos proceso? O atsako jis taip: tik priversdami kitus juodą darbą dirbti už mus. Todėl mums tenka kitais žmonėmis naudotis kaip priemonėmis, siekiant savo tikslų; mes turime juos pažeminti. Mes galime tapti laisvesni, tik pavergdami kitus žmones, žmoniją suskaldydami į *klases;* viešpataujanti klasė tampa laisva valdomų klasių pavergimo sąskaita. Tačiau šio fakto padarinys yra tas, kad viešpataujančios klasės nariai už savo laisvę turi užmokėti kita priklausomybės forma. Jie *priverčiami* slopinti valdinius ir kovoti su jais, jei tik nori išsaugoti savo laisvę ir savo padėtį; jie priversti tai daryti, nes tas, kuris liaujasi tai daręs, nebepriklauso viešpataujančiai klasei. Taigi valdovų padėtį nulemia jų klasinė situacija; jie negali nutraukti savo visuomeninio santykio su valdomaisiais; jie pririšti prie valdomųjų, nes pririšti prie visuomeninio metabolizmo. Taigi visi, ir valdovai, ir valdomieji, įsipainioja į visuomenės tinklą ir yra priversti kovoti tarpusavyje. Pasak Marxo, kaip tik šitokia priklausomybė, šitoks determinavimas jų tarpusavio kovą leidžia tyrinėti, remiantis moksliniu metodu ir imantis mokslinių istorinių pranašavimų; jis suteikia galimybę visuomenės istoriją aiškinti moksliškai – kaip klasių kovos istoriją. Tas visuomeninis tinklas, į kurį klasės įsipainioja ir yra priverstos kovoti tarpusavyje, yra tai, ką marksizmas vadina visuomenės ekonomine struktūra arba visuomenine sistema.

Pagal šią teoriją, visuomeninės arba klasinės sistemos keičiasi kartu su gamybos sąlygomis, nes nuo šių sąlygų priklauso būdas, kuriuo valdovai gali eksploatuoti ir slopinti valdomuosius. Kiekvieną konkrečią ekonominio vystymosi pakopą atitinka tam tikra visuomeninė sistema, o istorinę epochą geriausiai apibūdina jai būdinga klasinė visuomeninė sistema; todėl mes ir kalbame apie „feodalizmą“, „kapitalizmą“ ir t.t. „Rankinis malūnas, – rašė Marxas[3], – sukuria visuomenę, kurios galva yra feodalinis senjoras; garo ma-

lūnas sukuria visuomenę, kurioje atsiranda kapitalistas pramonininkas". Klasiniai santykiai, būdingi tam tikrai visuomeninei sistemai, nepriklauso nuo individo valios. Taigi visuomeninė sistema panaši į didžiulę mašiną, pagaunančią ir sutraiškančią individus. „Visuomeniškai gamindami savo pragyvenimo priemones, – rašo Marxas[4], – žmonės sueina į tam tikrus neišvengiamus visuomeninius santykius, nepriklausančius nuo jų valios. Šitie gamybiniai santykiai atitinka tam tikrą jų medžiaginių gamybinių jėgų išsivystymo pakopą. Visų šių gamybinių santykių sistema sudaro visuomenės ekonominę struktūrą", t. y. visuomeninę sistemą.

Nors visuomeninei sistemai būdinga tam tikra logika, ši sistema veikia aklai, neprotingai. Tie, kurie pagauti jos mechanizmų, apskritai irgi yra akli ar pusiau akli. Jie net negali numatyti svarbiausių savo veiksmų padarinių. Vienas žmogus gali atimti iš daugelio žmonių galimybę įsigyti prekių, kurių esama pakankamai didelių kiekių, nes gali nupirkti nedidelę jų dalį kritišku momentu ir šitaip sutrukdyti nukristi jų kainai. Kitas žmogus, turintis gerą širdį, gali dalinti savo turtus, tačiau šitaip silpnindamas klasių kovą, jis gali pristabdyti engiamųjų išlaisvinimą. Kadangi visiškai neįmanoma numatyti tolimesnių mūsų veiksmų padarinių, nes mes visi įsipainioję į visuomeninį tinklą, mes negalime rimtai bandyti iš jo išsilaisvinti. Akivaizdu, kad mes negalime kaip nors jį tvarkyti iš šalies; be to, būdami akli, mes negalime net sudaryti plano, pagal kurį galėtume jį tvarkyti iš vidaus. Socialinė inžinerija neįmanoma, todėl nėra naudos ir iš socialinės technologijos. Mes negalime visuomeninei sistemai primesti savo interesų; priešingai, pati sistema mums primeta tai, kas, kaip mes *tikime,* yra mūsų interesai. Ji tai daro, priversdama mus veikti pagal mūsų klasinį interesą. Nėra prasmės individą, net pavienį „kapitalistą" ar „buržua", smerkti už neteisingumą, už visuomeninio gyvenimo sąlygų amoralumą, nes pati tų sąlygų sistema priverčia kapitalistą elgtis taip, kaip jis elgiasi. Nėra prasmės viltis, kad aplinkybes galima pagerinti gerinant žmones; veikiau priešingai, žmonės bus geresni, jei bus geresnė jų gyvenimą lemianti sistema. „Tik tiek, kiek kapitalistas yra įasmenintas kapitalas, – rašo Marxas savo *Kapitale*[5],– jis atlieka tam tikrą istorinį vaidmenį... Bet kaip tik todėl jis siekia ne įsigyti naudingų prekių ir jomis naudotis, o didinti mainams skirtų prekių gamybą" (toks jo tikrasis istorinis uždavinys). „Fanatiškai didindamas vertę, jis negailestingai verčia žmones gaminti dėl pačios gamybos... Jį, kaip ir šykštuolį, valdo turto aistra. Bet tai, kas šykštuoliui yra savotiška manija, kapitalistui yra visuomeninio mechanizmo, į kurį jis įmontuotas tik kaip sraigtelis, veikimo padarinys... Kiekvieną kapita-

listą kapitalizmas palenkia imanentiniams kapitalistinės gamybos dėsniams, kurie yra išoriniai ir prievartiniai jo atžvilgiu. Konkurencija verčia jį nuolat gausinti savo kapitalą tik tam, kad jis būtų išsaugotas".

Štai tokiu būdu, pasak Marxo, visuomeninė sistema determinuoja individo veiksmus – ir valdovą, ir valdomąjį, ir kapitalistą – buržua, ir proletarą. Šitaip galima pailiustruoti tai, kas anksčiau buvo pavadinta „visuomeninės padėties logika". Kapitalisto veiksmai dažniausiai yra „tik funkcija kapitalo, kuris, kapitalisto asmenyje, įgyja valią ir sąmonę", – taip Marxas išsireiškia savo hegeliškuoju stiliumi[6]. Tačiau tai reiškia, kad visuomeninė sistema nulemia ir savo narių mintis; juk mintys arba idėjos iš dalies yra veiksmų *įrankiai,* o iš dalies – t. y. jei jos išreiškiamos viešai – svarbus visuomeninio veiksmo *būdas.* Juk pastaruoju atveju jomis tiesiogiai siekiama daryti įtaką kitų visuomenės narių veiksmams. Šitaip sąlygojama žmonių mintis, visuomeninė sistema, ypač klasės „objektyvus interesas", įsisąmoninama tos klasės narių subjektyviųjų protų (kaip anksčiau išsireikšta Hegelio žargonu[7]). Ir klasių kova, ir konkurencija tarp tos pačios klasės narių, yra priemonė pasiekti šiam tikslui.

Mes matėme, kodėl, pasak Marxo, socialinė inžinerija, todėl ir socialinė technologija, yra neįmanoma. Taip yra todėl, kad priežastinė priklausomybės grandinė pririša mus prie visuomeninės sistemos, bet ne *vice versa.* Nors visuomeninės sistemos mes negalime pakeisti savo valia[8], tačiau ir kapitalistai, ir darbininkai pasmerkti prisidėti prie jos pokyčių ir prie mūsų galutinio išlaisvinimo iš jos grandinių. Versdamas „žmones gaminti dėl pačios gamybos"[9], kapitalistas juos verčia „vystyti visuomenines gamybines jėgas ir kurti medžiagines gamybos sąlygas, kurios vienos gali tapti pagrindu aukštesnio tipo visuomenės, kurios pamatinis principas yra pilnatviškas ir laisvas kiekvieno žmogiškojo inidivido išsiskleidimas". Šitaip net kapitalistų klasės nariai turi atlikti savo vaidmenį istorijos scenoje ir dalyvauti procese, kurio galutinis padarinys yra socializmas.

Turint galvoje tolesnius apmąstymus, čia galima pridurti lingvistinę pastabą apie marksistinius terminus, paprastai verčiamus žodžiais „class-conscious" (turintis klasinę sąmonę) ir „class consciousness" (klasinė sąmonė). Visų pirma šie terminai žymi tik ką nagrinėto proceso rezultatą, t. y. procesą, kurio dėka objektyvi klasinė situacija (klasinis interesas, taip pat ir klasių kova) įsisąmoninama klasės narių, arba, jei šią mintį išreikšime kalba, mažiau priklausoma nuo Hegelio, procesą, kurio dėka kurios nors klasės nariai įsisąmonina savo klasinę situaciją. Turėdami klasinę sąmonę, jie žino ne tik savo

vietą [visuomenės struktūroje], bet ir savo tikrąjį klasinį interesą. Bet visų pirma atitinkamas vokiškas žodis, vartojamas Marxo, turi tokią reikšmę, kurios nebelieka jo [angliškame] vertime. Šis terminas kilęs iš vokiško žodžio – ir su juo susijęs, – tapusio Hegelio žargono dalimi. Nors pažodžiui jį reikėtų versti „self-conscious" (save suvokiantis), šis žodis netgi bendrinėje vartosenoje veikiau turi tokią prasmę: *suvokti savo vertę ir sugebėjimus,* t. y. būti išdidžiam ir visiškai pasitikinčiam savimi ir netgi būti savimi patenkintam. Atitinkamai Marxo terminas, verčiamas kaip „class conscious", vokiečių kalboje reiškia ne tik tai, bet veikiau „pasitikintis ir besididžiuojantis savo klase" ir susijęs su ja, nes suvokia solidarumo poreikį. Todėl Marxas ir marksistai šį terminą taiko beveik išimtinai darbininkams ir beveik niekada jo netaiko „buržuazijai". Klasinę sąmonę turintis proletaras – tai darbininkas, kuris ne tik suvokia savo klasinę situaciją, bet ir didžiuojasi savo klase, yra visiškai tikras savo klasės istorine misija ir tiki, kad jo ryžtinga kova sukurs geresnį pasaulį.

Iš kur jis žino, kad visa tai taps tikrove? Kadangi jis turi klasinę sąmonę, privalo būti marksistas. Pati marksistinė teorija ir jos skelbiama socializmo pergalės pranašystė yra dalis istorinio proceso, kuriame klasinė situacija „įsismelkia į sąmonę" ir įsitvirtina darbininkų protuose.

I I

Maniškė Marxo klasių teorijos kritika, jei turime galvoje jos istoricistinį akcentą, skleidžiasi ta kryptimi, kuri nužymėta ankstesniame skyriuje. Formulė „visa istorija yra klasių kovos istorija" labai vertinga kaip nuoroda į tai, kad mes privalome atsižvelgti į svarbų klasių kovos vaidmenį politikoje ir kitose visuomenės gyvenimo srityse; ši formulė ypač vertinga todėl, kad puiki klasių kovos vaidmens Graikijos miestų-valstybių istorijoje analizė, išskleista Platono, vėliau būdavo retai prisimenama. Kita vertus, mes jokiu būdu neturime pernelyg rimtai traktuoti Marxo teiginio *„visa istorija"*. Net pačių klasių istorija ne visada yra klasių kovos (marksistine prasme) istorija, turint galvoje tai, koks svarbus vaidmuo šioje istorijoje priklauso nesutarimams pačių klasių viduje. Iš tikrųjų interesų išsiskaidymas ir viešpataujančioje, ir valdomoje klasėje yra toks žymus, kad Marxo klasių teorija turi būti traktuojama kaip pavojingas [realios situacijos] supaprastinimas, net jei tartume, kad nesutarimai tarp turtingųjų ir skurdžių visada labai svarbūs. Viena

didžioji viduramžių istorijos tema – kova tarp popiežių ir imperatorių – yra nesutarimų viešpataujančios klasės viduje pavyzdys. Akivaizdu, kad būtų neteisinga šį vaidą aiškinti kaip vaidą tarp išnaudotojų ir išnaudojamųjų. (Žinoma, galima išplėsti Marxo sąvoką „klasė" tiek, kad jis apimtų ir šį, ir kitus panašius atvejus, ir susiaurinti sąvoką „istorija", ir tada Marxo doktrina galiausiai taptų trivialia tiesa – tik tautologija; bet tai reikštų, kad iš jos būtų pašalinta visokia reali prasmė.)

Viena pavojinga Marxo formulės pusė yra ta, kad, rimtai traktuojama, ji vers marksistus visus politinius konfliktus klaidingai interpretuoti kaip kovas tarp išnaudotojų ir išnaudojamųjų (arba kaip pastangą nuslėpti „realią problemą", užkulisinį klasių konfliktą). Dėl to kai kurie marksistai, ypač Vokietijoje, pavyzdžiui, Pirmąjį pasaulinį karą aiškino kaip karą tarp revoliucinių arba „neturtingų" valstybių ir konservatyvių arba „pasiturinčių" šalių aljanso – tai tokia interpretacija, kuria galima pasinaudoti pateisinant kiekvieną agresiją. Tai tik vienas pavyzdys, rodantis, koks pavojingas Marxo totalinis istoricistinis apibendrinimas.

Kita vertus, jo bandymas pasinaudoti tuo, ką galima pavadinti „klasinės situacijos logika", aiškinant pramoninės sistemos institucijų veikimą, man atrodo tiesiog puikus, nepaisant tam tikrų perdėjimų ir tam tikrų svarbių realios situacijos aspektų. Jis puikus bent jau kaip sociologinė analizė tos pramoninės sistemos, kuri Marxą domino pirmiausia, – „nevaržomo kapitalizmo" (taip šią sistemą vadinsiu aš[10]) sistemos, vyravusios prieš šimtą metų.

Septynioliktas skyrius

TEISINĖ IR SOCIALINĖ SISTEMA

Dabar galime pereiti prie tos temos, kuri laikytina lemtingu mūsiškės marksizmo analizės ir kritikos aspektu. Tai marksistinė valstybės ir – kad ir kaip paradoksaliai kai kam skambėtų – kiekvienos politikos bejėgystės teorija.

I

Marxo valstybės teoriją galima pristatyti susiejant dviejų ankstesnių skyrių rezultatus. Teisinė arba juridinė-politinė-teisės institucijų sistema, sukurta ir ginama valstybės, Marxo manymu, turi būti suprantama kaip viena iš antstato struktūrų, iškilusių iš ekonominės sistemos ir išreiškiančių šios sistemos

22.-657

realias gamybines jėgas. Šiame kontekste Marxas kalba[1] apie „teisinį ir politinį antstatą". Žinoma, tai nėra vienintelis būdas, kuriuo ideologijų ir idėjų pasaulyje pasireiškia ekonominė ir medžiaginė tikrovė ir ją atitinkantys klasių tarpusavio santykiai. Kitas tokio antstato pavyzdys, marksistiniu požiūriu, yra vyraujanti moralės sistema. Kitaip negu teisės sistemą, moralės sistemą nustato ne valstybinė valdžia; moralės sistemą sankcionuoja viešpataujančios klasės sukurta ir kontroliuojama ideologija. Kalbant apytikriai, skirtumas tarp šių dviejų sistemų yra toks pat, kaip skirtumas tarp įtikinėjimo ir jėgos (taip galėtų pasakyti Platonas[2]); jėgą naudoja kaip tik valstybė, teisinė ir politinė sistema. Pasak Engelso[3], tai yra „ypatinga priespaudos jėga", kuria remdamiesi valdantieji engia valdomuosius. „Vadinamoji politinė valdžia, – sakoma *Komunistų partijos manifeste*[4], – yra tik organizuota vienos klasės priespauda kitos klasės atžvilgiu". Panašiai kalba Leninas[5]: „Pasak Marxo, valstybė yra klasinio *viešpatavimo* organas, vienos klasės prievartos kitos klasės atžvilgiu organas; jos tikslas – sukurti tokią „tvarką", kuri įteisina ir sutvirtina šią priespaudą..." Trumpai tariant, valstybė tėra dalis to mechanizmo, kurio padedama valdančioji klasė kovoja savo kovą.

Prieš pereidami prie tokio požiūrio į valstybę padarinių, galime pažymėti, kad tai yra iš dalies institucinė, iš dalies esencialistinė teorija. Ji yra institucinė tiek, kiek Marxas bandė išsiaiškinti, kokios praktinės teisinių institucijų funkcijos visuomenės gyvenime. O esencialistinė ši teorija yra tiek, kiek Marxas apskritai netyrinėja tų įvairių tikslų, kuriems, galimas daiktas, tos institucijos gali tarnauti (ar būti sukurtos tam, kad tarnautų), ir nepaaiškina, kokios institucinės reformos yra reikalingos, kad valstybė tarnautų tokiems tikslams, kuriuos ji pati gali laikyti siektinais. Užuot iškėlęs tuos reikalavimus ir pasiūlymus dėl funkcijų, kurias, jo manymu, turėtų atlikti valstybė, teisinės institucijos arba vyriausybė, Marxas klausia: „*Kas yra* valstybė?", t. y. jis bando atskleisti *esmingąją* teisinių institucijų funkciją. Anksčiau buvo parodyta[6], kad į šitokį tipišką esencialistinį klausimą negalima duoti patenkinamo atsakymo; tačiau toks klausimas, be abejonės, puikiai dera su Marxo esencialistine ir metafizine pozicija, kai idėjų ir normų sritis aiškinama kaip ekonominės tikrovės apraiška.

Kokie šitokios valstybės teorijos padariniai? Pati svarbiausia išvada yra ta, kad kiekviena politika, visos teisinės ir politinės institucijos ir visos politinės kovos niekada negali būti laikomos pačiomis svarbiausiomis visuomenės gyvenimo sritimis. *Politika bejėgė*. Ji niekada negali lemtingai paveikti ekonominės tikrovės. Pagrindinis, o gal ir vienintelis, visos protingos politi-

nės veiklos uždavinys – žiūrėti, kad teisinės-politinės srities pakeitimai atitiktų visuomeninės tikrovės pokyčius, t. y. gamybos priemonių ir klasių tarpusavio santykių pokyčius; šitaip gali būti išvengta tų sunkumų, kurie būtinai iškils, jeigu politika atsiliks nuo realių ekonominių pokyčių. Kitaip tariant, politinė veikla yra arba paviršinė, nenulemia visuomenės sistemų gilesnė tikrovė, ir tokiu atveju jai neskirta turėti kokią nors svarbą ir suteikti realią paramą prispaustiesiems ir išnaudojamiesiems; arba politinė veikla išreiškia ekonominio pagrindo ir klasinės situacijos pokyčius, ir tokiu atveju ji panaši į vulkano išsiveržimą ir tampa tikra revoliucija. Ją gal ir galima numatyti, nes ji kyla iš visuomeninės sistemos, ir tada galima sušvelninti jos žiaurumą, nesipriešinant jos vulkaniškoms jėgoms; bet politine veikla revoliucijos negalima nei sukelti, nei nuslopinti.

Šios išvados dar kartą parodo Marxo istoricistinės sistemos vientisumą. Tačiau, jei turėsime galvoje, kad tik labai nedaug filosofinių sistemų pažadino tokį susidomėjimą politine veikla kaip marksizmas, visiško politikos bejėgiškumo teorija atrodo šiek tiek paradoksali. (Žinoma, marksistai gali atsakyti į šią pastabą dviem argumentais. Vienas yra toks: remiantis išdėstyta teorija, politinė veikla *vis dėlto* atlieka tam tikrą funkciją: juk nors darbininkų partija savo politiniais veiksmais negali pagerinti išnaudojamų narių likimo, jos vykdoma kova pažadina klasinę sąmonę ir šitaip tas mases parengia revoliucijai. Tai radikaliojo marksistų sparno argumentas. Nuosaikieji argumentuoja taip: esama istorinių epochų, kai politinė veikla naudinga tiesiogiai; tai epochos, kai dviejų priešiškų klasių jėgos yra apytikriai lygios. Tokiose epochose politinės pastangos ir politinė energija gali būti lemtingas veiksnys, padedantis pasiekti labai svarbių pagerinimų darbininkų gyvenime. Akivaizdu, kad antrojo argumento šalininkai aukoja kai kuriuos pamatinius marksistinės teorijos principus, bet šito nesuvokia, vadinasi, neįsismelkia į dalyko esmę.

Verta pažymėti, kad, remiantis marksistine teorija, darbininkų partija beveik negali daryti lemtingų klaidų tol, kol atlieka jai skirtą vaidmenį ir energingai gina darbininkų reikalus. Juk politinės klaidos negali materialiai veikti objektyvios klasinės situacijos, juo labiau ekonominės tikrovės, nuo kurios galiausiai priklauso visa kita.

Kita svarbi šios teorijos išvada yra ta, kad iš principo kiekviena vyriausybė, net ir demokratinė, yra viešpataujančios klasės diktatūra valdomai klasei. „Šiuolaikinės valstybės vyriausybė, – sakoma *Komunistų partijos manifeste*[7], – yra tik komitetas, tvarkantis visos buržuazijos ekonominius reikalus..."

Pagal šią teoriją tai, kas vadinama demokratija, yra ne kas kita, kaip klasės diktatūros forma, kuri yra pati patogiausia tam tikroje istorinėje situacijoje. (Ši doktrina nelabai suderinama su klasių pusiausvyros teorija, kurios laikosi minėtas nuosaikiųjų marksistų sparnas.) Lygiai kaip valstybė kapitalizmo sąlygomis yra buržuazijos diktatūra, taip po socialinės revoliucijos valstybė iš pradžių bus proletariato diktatūra. Tačiau ši proletarinė valstybė praras savo funkciją tuojau pat, kai bus palaužtas senosios buržuazijos pasipriešinimas. Juk proletarinė revoliucija veda prie vienos klasės visuomenės, todėl ir prie beklasės visuomenės, kurioje nebegali būti jokios klasės diktatūros. Tai reiškia, kad valstybė, praradusi visas funkcijas, turi išnykti. *„Ji numiršta*“, – sako Engelsas[8].

I I

Aš nesirengiu ginti marksistinės valstybės teorijos. Ši teorija, skelbianti visokios politikos bejėgiškumą, ypač Marxo požiūris į demokratiją, man atrodo ne tik klaidingas, bet fatališkai klaidingas. Tačiau reikia pripažinti, kad už šių žiaurių, bet ir išradingų, teorijų glūdėjo žiauri ir slegianti patirtis. Ir nors Marxas, mano nuomone, neįstengė suprasti ateities, kurią jis taip aistringai stengėsi numatyti, man atrodo, kad net jo klaidingos teorijos įrodo, kokia skvarbi buvo jo sociologinė epochos įžvalga, koks ryžtingas jo humanizmas ir koks stiprus jo teisingumo jausmas.

Nepaisant abstraktumo ir filosofinio pobūdžio, Marxo valstybės teorija neabejotinai yra įžvalgus jo istorinės epochos aiškinimas. Bent iš dalies pagrįstas jo įsitikinimas, kad vadinamoji „pramonės revoliucija“ iš pradžių pasireiškė pirmiausia kaip „medžiaginių gamybos priemonių“, t. y. technikos, revoliucija; kad ši techninė revoliucija lėmė visuomenės klasinės struktūros pasikeitimą, taigi atvedė prie naujos visuomeninės sistemos; ir kad politinės revoliucijos bei kiti teisinės sistemos pokyčiai pasirodė tik kaip trečias etapas. Nors šitoks marksistinis „kapitalizmo augimo“ aiškinimas buvo kritikuojamas istorikų, kurie sugebėjo atskleisti tam tikras šitokį aiškinimą lėmusias, bet paslėptas ideologines priežastis (kurias, galimas daiktas, šiek tiek nujautė ir pats Marxas[9], bet kurios labai pakenkė jo teorijai), marksistinis aiškinimas beveik be išlygų yra vertingas kaip pirmas bandymas apibūdinti kapitalistinę visuomenę, daug davęs Marxo šalininkams šioje srityje. Ir nors kai kurie Marxo tyrinėti procesai buvo sąmoningai skatinami leidžiamais įstatymais ir tikrai buvo įmanomi tik dėl atitinkamos įstatymų leidybos (tai sako pats

Marxas[10]), kaip tik jis pirmasis apmąstė ekonominių procesų ir ekonominių interesų įtaką įstatymų leidybai ir parodė, kad įstatymų leidyba gali būti klasių kovos įrankis ir ypač priemonė, padedanti sukurti „gyventojų perteklių“, o kartu su juo – pramoninį proletariatą.

Skaitant Marxo veikalus, tampa aišku, kad jo įžvalgos, kurias aptarėme, sutvirtino jo įsitikinimą, kad teisinė-politinė sistema yra tik visuomeninės, t. y. ekonominės sistemos „antstatas“[11]; nors vėlesnių laikų patyrimas neabejotinai paneigė šią teoriją[12], ji vis tiek lieka ne tik įdomi, bet, aš manau, turi ir tiesos grūdą.

Istorinis Marxo patyrimas veikė ne tik jo bendrą požiūrį į santykius tarp ekonominės ir politinės sistemos, bet ir jo požiūrį į liberalizmą ir demokratiją, kuri, jo manymu, yra ne kas kita, kaip buržuazijos diktatūros priedanga. Šios Marxo idėjos leido paaiškinti jo epochos socialinę situaciją, ir šis aiškinimas pasirodė esąs visiškai teisingas, nes jis buvo pagrįstas liūdnu patyrimu. Juk Marxas, ypač savo jaunystės metais, gyveno pačio gėdingiausio ir žiauriausio išnaudojimo epochoje. Šį begėdišką išnaudojimą ciniškai gynė veidmainiai apologetai, skelbę žmogaus laisvės principą, žmogaus teisę pačiam tvarkyti savo likimą ir laisvai sudaryti bet kokią sutartį, kuri, jo manymu, atitinka jo interesus.

Skelbdami šūkį „lygi ir laisva konkurencija visiems“, niekieno nevaržomi to meto kapitalistai sėkmingai priešinosi visiems darbininkų teises ginantiems įstatymams iki 1833 m., ir dar daug metų – praktiniam šių įstatymų įgyvendinimui[13]. Padarinys buvo toks beviltiškas ir toks skurdus darbininkų gyvenimas, kokį mūsų dienomis sunku net įsivaizduoti. Dėl išnaudojimo ypač kentėjo moterys ir vaikai. Štai du pavyzdžiai, kuriuos Marxas pateikia savo *Kapitale*: „Williamas Woodas, 9-erių metų, pradėjo dirbti, būdamas 7-erių metų ir 10 mėnesių... Kiekvieną dieną jis pradeda dirbti 6 valandą ryto ir baigia 9 valandą vakaro...“ „Penkiolika darbo valandų septynerių metų vaikui!“ – sušunkama oficialioje Vaikų užimtumo komisijos ataskaitoje 1863 m.[14] Kiti vaikai būdavo verčiami pradėti darbą 4 valandą ryto arba dirbti visą naktį iki 6 valandos ryto, o dažnai tik šešerių metų sulaukę vaikai buvo verčiami kasdien dirbti 15 valandų. – „Mary Anne Walkley dirbdavo be pertraukos 26 1/2 valandos kartu su šešiasdešimt kitų mergaičių, trisdešimt iš jų dirbdavo vienoje patalpoje... Gydytojas Mr. Keys, per vėlai pakviestas, prisiekusiųjų tarėjų teisme („Coroner's jury) paliudijo, kad „Mary Anne Wal-

kley mirė dėl pernelyg ilgo darbo perpildytoje darbo patalpoje..." Norėdamas duoti šiam džentelmenui gero tono pamoką, prisiekusiųjų tarėjų teismas savo sprendimu konstatavo, kad „velionė mirė nuo apopleksijos, tačiau esama pagrindo būgštauti, kad jos mirtį pagreitino pernelyg sunkus darbas perpildytoje patalpoje"[15]. Štai kokios buvo darbininkų klasės sąlygos net 1863 m., kai Marxas rašė *Kapitalą*; jo ugningas protestas prieš šiuos nusikaltimus, kurie tada būdavo toleruojami, o kartais net ginami ne tik profesionalių ekonomistų, bet ir bažnytininkų, visiems laikams užtikrins jam vietą tarp žmonijos vaduotojų.

Atsižvelgdami į tokį patyrimą, neturėtume stebėtis, kad Marxas nelabai vertino liberalizmą ir kad parlamentinę demokratiją traktavo kaip užmaskuotą buržuazijos diktatūrą. Be to, šiuos faktus jam buvo nesunku traktuoti kaip argumentą, pagrindžiantį jo išskleistą ryšio tarp teisinės ir visuomeninės sistemos analizę. Tuometinė teisinė sistema tariamai užtikrino lygybę ir laisvę, bent jau šiek tiek. Bet kaip visa tai pasireiškė tikrovėje? Iš tikrųjų mes neturime teisės smerkti Marxo už tai, kad jis primygtinai pabrėžė, jog „realūs" yra tik ekonominiai veiksniai ir kad teisinė sistema, galimas daiktas, yra tik antstatas, tikrovės vualis ir klasinio viešpatavimo įrankis.

Prieštaravimas tarp teisinės ir visuomeninės sistemos ryškiausiai atskleistas *Kapitale.* Vienoje iš šio veikalo teorinių dalių (išsamiau aptariamoje 20 skyriuje) Marxas pradeda kapitalizmo ekonominės sistemos analizę, remdamasis paprastinančia ir idealizuojančia prielaida, kad teisinė sistema yra ideali visais požiūriais. Tariama, kad laisvė, lygybė prieš įstatymą, teisingumas užtikrinami kiekvienam žmogui. Nesama privilegijuotų klasių prieš įstatymą. Maža to, Marxas taria, kad netgi ekonomikos srityje nesama jokio „plėšikavimo"; jis taria, kad už visas prekes, įskaitant darbo jėgą, kurią darbininkas darbo rinkoje parduoda kapitalistui, mokama „teisinga kaina". Kaina už visas šias prekes yra „teisinga" ta prasme, kad visos prekės perkamos ir parduodamos proporcingai vidutinei darbo apimčiai, reikalingai tam, kad jos būtų pagamintos (arba, vartojant Marxo terminologiją, jos perkamos ir parduodamos pagal jų tikrąją „vertę"[16]). Neabejotina, kad pats Marxas supranta, jog visa tai yra didžiulis supaprastinimas, nes juk, jo paties nuomone, su darbininkais niekada nebuvo elgiamasi taip sąžiningai; kitaip tariant, darbininkai visada buvo apgaudinėjami. Tačiau, remdamasis šitokiomis idealizuojančiomis prielaidomis, Marxas bando parodyti, kad netgi egzistuojant tokiai ne-

priekaištingai teisinei sistemai, ekonominė sistema funkcionuos taip, kad darbininkai negalės pasinaudoti savo laisve. Nepaisant viso šio „teisingumo“, jų padėtis bus nedaug geresnė už vergų padėtį[17]. Juk jeigu jie yra skurdžiai, jie gali pardavinėti darbo rinkoje save, savo žmonas ir vaikus tik už tokią kainą, kuri reikalinga reprodukuoti jų darbo jėgai. Vadinasi, už savo darbo jėgą jie gaus ne daugiau, negu reikalinga palaikyti paprasčiausią egzistenciją. Tai rodo, kad išnaudojimas yra ne tik plėšikavimas. Jo negalima pašalinti paprasčiausiomis teisinėmis priemonėmis. (Proudhono kritika, pagrįsta mintimi, kad „nuosavybė yra vagystė“, yra pernelyg paviršutiniška[18].)

Remdamasis visais šiais samprotavimais, Marxas daro išvadą, kad darbininkai negali pernelyg daug tikėtis iš to, kad bus tobulinama teisinė sistema, kuri, kaip žinoma visiems, ir turtingiesiems, ir skurdžiams, užtikrina laisvę miegoti ant parkų suolelių ir kuri juos vienodai baudžia už bandymą gyventi „neturint aiškių pragyvenimo šaltinių“. Šitaip Marxas priėjo tokią mintį, kurią (Hegelio kalba) galima išreikšti taip: mintis apie skirtumą tarp *formaliosios* ir *materialiosios* laisvės. Formaliosios[19] arba teisinės laisvės (nors Marxas jos visiškai nenuvertina), pasirodo, visai nepakanka užtikrinti tai laisvei, kuri, kaip manė pats Marxas, gali būti laikoma žmonijos istorinio vystymosi tikslu. Iš tikrųjų svarbi yra ekonominė arba medžiaginė laisvė. Ją galima pasiekti tik visus žmones vienodai išvaduojant iš sunkaus darbo. „Darbo dienos sutrumpinimas“ yra šitokio išlaisvinimo „pamatinė sąlyga“.

III

Ką galima pasakyti apie šią Marxo teoriją? Ar mes tikrai turime patikėti, kad politika arba teisinių institucijų sistema dėl savo prigimties negali pagerinti tokios situacijos ir kad tik radikali socialinė revoliucija, tik visiškas „visuomeninės sistemos“ pakeitimas gali pagerinti padėtį? O gal mes turime pritarti nevaržomos „kapitalistinės“ sistemos gynėjams, pabrėžiantiems (mano galva, teisingai), kokią milžinišką naudą galima gauti iš laisvosios rinkos, ir iš to darantiems išvadą, kad visiems suinteresuotiems žmonėms didžiausią naudą duoda tikrai laisva darbo rinka?

Esu įsitikinęs, kad Marxo aprašytos nevaržomos „kapitalistinės sistemos“ neteisingumas ir nehumaniškumas yra akivaizdus, bet jį galima aiškinti, remiantis ta mintimi, kurią ankstesniame skyriuje[20] pavadinome *laisvės paradoksu*. Matėme, kad laisvė, jeigu ji neribojama, sunaikina pati save. Neribota

laisvė reiškia, kad stiprusis yra laisvas prievartauti silpnąjį ir atimti iš jo laisvę. Todėl mes ir reikalaujame, kad valstybė iki tam tikros ribos suvaržytų laisvę, kad kiekvieno žmogaus laisvę saugotų įstatymas. Nė vienas neturi priklausyti nuo kitų *malonės*; visi privalo turėti *teisę* būti saugomi valstybės.

Dabar esu įsitikinęs, kad šie suvaržymai, iš pradžių taikyti aklos jėgos, fizinio bauginimo sričiai, turi būti taikomi ir ekonomikos sričiai. Net jei valstybė savo piliečius saugo nuo fizinės prievartos (o tai, iš principo, ji daro ir nevaržomo kapitalizmo sistemoje), ji gali užkirsti kelią mūsų tikslams pasiekti nesugebėdama jų apsaugoti nuo piktnaudžiavimų ekonomine valdžia. Tokioje valstybėje ekonomiškai stiprus individas vis dar gali laisvai prievartauti ekonomiškai silpną individą ir atimti iš jo laisvę. Šitokiomis aplinkybėmis nevaržoma ekonominė laisvė gali būti tokia pat savižudiška kaip ir nevaržoma fizinė laisvė, o ekonominė valdžia gali būti beveik tokia pat pavojinga kaip ir fizinė prievarta. Juk tie, kurie disponuoja maisto pertekliumi, gali priversti badaujančiuosius „laisvai“ tapti vergais ir nenaudodami prievartos. Tardami, kad valstybė apriboja savo veiklą prievartai slopinti (ir nuosavybės apsaugai), galime manyti, kad ekonomiškai stipri mažuma, esant tokioms sąlygoms, gali išnaudoti daugumą ekonomiškai silpnų individų.

Jei šie samprotavimai teisingi[21], tada aišku, kokio priešnuodžio reikia. Tai turi būti *politinis* priešnuodis, panašus į tą, kuriuo naudojamės prieš fizinę prievartą. Turime sukurti valstybės jėgos įtvirtinamas visuomenines institucijas, kurios ekonomiškai silpnus individus apsaugotų nuo ekonomiškai stiprių individų. Valstybė privalo rūpintis, kad niekam netektų priimti neteisingo žaidimo taisyklių dėl bado arba ekonominio žlugimo baimės.

Savaime suprantama, kad tai reiškia, jog turi būti atsisakyta nesikišimo, nevaržomos ekonominės sistemos principo; jei norime apsaugoti laisvę, turime reikalauti, kad nevaržomos ekonominės laisvės politika būtų pakeista planuojamu valstybės ekonominiu įsikišimu. Turime reikalauti, kad nevaržomas *kapitalizmas* būtų pakeistas *ekonominiu intervencionizmu*[22]. Kaip tik tai ir atsitiko. Marxo aprašyta ir sukritikuota ekonominė sistema niekur nebeegzistuoja. Ją išstūmė ne tokia sistema, kai valstybė pradeda prarasti savo funkcijas, bet galiausiai „numiršta“, o įvairios intervencionistinės sistemos, kuriose valstybės funkcijos ekonomikos srityje daug didesnės už nuosavybės ir „laisvų sutarčių“ apsaugą. (Šiuos procesus aptarsime kituose skyriuose.)

I V

Šį mūsų pasiektą tašką man norėtųsi apibūdinti kaip svarbiausią mūsų samprotavimų momentą. Tik dabar mes galime pradėti įsisąmoninti prieštaravimo tarp istoricizmo ir socialinės inžinerijos reikšmę, ir jo padarinius atviros visuomenės šalininkų politikai.

Marksizmas pretenduoja būti kai kas daugiau negu tik mokslas. Jo padariniai pranoksta istorinio pranašavimo padarinius. Jis pretenduoja būti praktinės politinės veiklos pagrindu. Jis kritikuoja egzistuojančią visuomenę ir tvirtina, kad gali parodyti kelią į geresnį pasaulį. Bet, remiantis paties Marxo teorija, mes negalime savavališkai keisti ekonominės tikrovės, pavyzdžiui, teisinėmis reformomis. Politika geriausiu atveju gali tik „sutrumpinti ar pailginti gimdymo skausmus“[23]. Mano galva, tai labai skurdi politinė programa, ir jos skurdumą lemia tai, kad valdžių hierarchijoje politinei valdžiai ji priskiria tik trečiaeilę reikšmę. Juk, pasak Marxo, reali jėga glūdi technikos raidoje; antra pagal svarbą yra ekonominių klasinių santykių sistema, o mažiausią įtaką daro politika.

Pozicija, kurią mes pasiekėme mūsų analizės dėka, implikuoja visiškai priešingą požiūrį, kad politinė valdžia turi pamatinę reikšmę. Politinė valdžia gali kontroliuoti ekonominę galią. Tai reiškia, kad politinės veiklos sritis nepaprastai išsiplečia. Mes galime kelti klausimą, ko norime siekti ir kaip tai pasiekti. Pavyzdžiui, mes galime sukurti racionalią politinę programą, skirtą ekonómiškai silpniems žmonėms apsaugoti. Galime sukurti įstatymus, ribojančius išnaudojimą. Galime apriboti darbo dieną, bet galime padaryti ir daug daugiau. Remdamiesi įstatymu, galime apdrausti dirbančiuosius (dar geriau, visus piliečius) nedarbingumo, bedarbystės ir senatvės atvejams. Šitaip galime užkirsti kelią tokioms išnaudojimo formoms, kurios pagrįstos darbininko ekonominiu bejėgiškumu, kai jis privalo sutikti su viskuo, kad tik išvengtų bado. Kai remdamiesi įstatymu sugebėsime užtikrinti pragyvenimą kiekvienam individui, norinčiam dirbti, o priežasčių, dėl kurių mes negalėtume to padaryti, nėra, tada piliečių laisvės apsauga nuo ekonominės baimės ir ekonominio šantažo bus visiškai užtikrinta. Šiuo požiūriu politinė valdžia yra ekonominės apsaugos garantas. Politinė valdžia ir jos kontrolė lemia viską. Negalima leisti, kad ekonominė galia pranoktų politinę valdžią; jei būtina, ekonominė galia turi būti palaužta ir politinės valdžios kontroliuojama.

Šiuo požiūriu galime sakyti, kad niekinamas Marxo požiūris į politinę valdžią reiškia ne tik tai, kad jis dėjo per mažai pastangų plėtoti teorijai, kaip

svarbiausiomis galimomis priemonėmis pagerinti ekonomiškai silpnų visuomenės narių ekonominę padėtį, bet kad nepaisė didžiausio galimo pavojaus žmogaus laisvei. Jo naivus įsitikinimas, jog beklasėje visuomenėje valstybinė valdžia praras funkcijas ir „numirs", labai aiškiai rodo, kad jis niekada nesuvokė laisvės paradokso ir kad niekada nesuprato, kokią funkciją gali ir turi atlikti valstybė, gindama laisvę ir humaniškumą. (Tačiau šitokia Marxo pozicija liudija, kad galiausiai jis buvo individualistas, nepaisant jo kolektyvistinės orientacijos į klasinę sąmonę.) Taigi Marxo požiūris panašus į liberalų įsitikinimą, kad visiems mums reikalingos „lygios galimybės". Kas gali tai neigti? Bet to nepakanka. Lygios galimybės negarantuoja, kad ne tokie talentingi, ne tokie negailestingi, ne tokie laimingi individai netaps eksploatacijos objektu tų individų, kurie yra talentingesni, negailestingesni arba laimingesni.

Negana to, šiuo mūsų pasiektu požiūriu tai, ką marksistai niekinamai vadina „tik formalia laisve", tampa visų kitų visuomeninio gyvenimo elementų pagrindu. Ši „tik formali laisvė", t. y. demokratija, liaudies teisė vertinti ir nušalinti savo vyriausybę, yra vienintelis mechanizmas, kuriuo galime pabandyti apsisaugoti nuo piktnaudžiavimų politine valdžia[24]; tai situacija, kai valdomieji kontroliuoja valdančiuosius. Kadangi politinė valdžia gali kontroliuoti ekonomiką, politinė demokratija irgi yra vienintelė priemonė, kuria remdamiesi valdomieji kontroliuoja ekonominę galią. Jei demokratinės kontrolės nėra, nėra ir jokios realios priežasties, galinčios nulemti tai, kad kuri nors vyriausybė nepasinaudos savo politine ir ekonomine galybe, siekdama tikslų, neturinčių nieko bendro su piliečių laisvės apsauga.

V

Toks pamatinis „formaliosios laisvės" vaidmuo, kurio nepastebėjo marksistai, manę, kad formaliosios demokratijos nepakanka, ir siekę ją pakeisti tuo, ką vadino „ekonomine demokratija". Tačiau tai miglotas ir visiškai paviršutiniškas terminas, užmaskuojantis tą faktą, kad „tik formali laisvė" yra vienintelis demokratinės ekonominės politikos garantas.

Marxas atskleidė ekonominės galios svarbą ir visai suprantama, kad jis perdėjo jos reikšmę. Jis pats ir marksistai ekonominę galią mato visur, kur tik įmanoma. Jų argumentas yra toks: kas turi pinigų, tas ir galingas; juk jei reikia, jis gali nusipirkti ginklų ar net gangsterių. Tačiau šis argumentas dvipusis. Faktiškai jis suponuoja prielaidą, kad žmogus, turintis ginklą, turi ir valdžią. Ir jei tas, kuris turi ginklą, suvokia, kad turi ir valdžią, ilgai netrukus

jis turės ir ginklą, ir pinigus. Tačiau nevaržomo kapitalizmo sąlygomis Marxo argumentacija šiek tiek pagrįsta; juk valdžia, kurianti institucijas kontroliuoti ginklams ir gangsteriams, bet ne pinigų galiai, linkusi patekti į tos pinigų galios įtakos sferą. Tokioje valstybėje visai įmanoma, kad valdo nekontroliuojami turtingi gangsteriai. Bet, mano galva, Marxas pats pirmasis būtų pripažinęs, kad šitokia padėtis netinka visoms valstybėms, kad istorijoje būta epochų, kai, pavyzdžiui, visoks išnaudojimas buvo plėšikavimas, tiesiogiai pagrįstas geležinio kumščio valdžia. Ir šiandien nedaugelis palaikytų naivų įsitikinimą, kad „istorijos pažanga“ visiems laikams padarė galą šitiems tiesmukiškiems žmonių išnaudojimo būdams ir kad, pasiekus formaliąją laisvę, nebeįmanoma sugrįžti prie tokių primityvių išnaudojimo formų.

Šių svarstymų pakaktų atmesti dogmatinei doktrinai, kad ekonominė galia svarbesnė už fizinę jėgą ar valstybės valdžią. Bet esama ir kitų motyvų apsvarstyti dar šį bei tą. Įvairūs autoriai (pavyzdžiui, Bertrand'as Russellas ir Walteris Lippmannas[25]) teisingai pabrėžė, kad tik vienos rūšies aktyvus valstybės įsikišimas – nuosavybės apsauga remiantis įstatymais, kuriuos gina fizinės sankcijos, – turtą paverčia potencialiu valdžios šaltiniu; juk be tokio įsikišimo žmogus gali greitai prarasti savo turtą. Todėl ekonominė galia visiškai priklauso nuo fizinės ir politinės galios. Russellas pateikia istorinių pavyzdžių, parodančių šitokią turto priklausomybę, o kartais net bejėgiškumą. „Ekonominė galia valstybėje, – rašo jis[26], – nors galiausiai ji yra kilusi iš teisės ir viešosios nuomonės, nesunkiai išsikovoja tam tikrą nepriklausomybę. Ji gali daryti įtaką teisei, remdamasi korupcija, o viešajai nuomonei – remdamasi propaganda. Ji gali surišti rankas politikams taip, kad jų įsipareigojimas prieštaraus jų laisvei. Ji gali grasinti sukelsianti finansinę krizę. *Tačiau esama labai apibrėžtų jos galimybių ribų.* Cezariui padėjo pasiekti valdžią jo kreditoriai, nematę kitos galimybės susigrąžinti savo pinigus, išskyrus jo sėkmę; bet, kai jam pavyko laimėti, jis tapo pakankamai galingas, kad galėtų jų nebepaisyti. Karolis V iš Fuggerių pasiskolino pinigų, kad nusipirktų Imperatoriaus titulą, bet, kai jis tapo Imperatoriumi, parodė jiems špygą ir Fuggeriai prarado viską, ką buvo paskolinę“.

Dogmos, kad visokeriopo blogio šaltinis yra ekonominė galybė, reikia atsisakyti. Užuot jos laikiusis, reikia suprasti, kad pavojinga yra *kiekviena* nekontroliuojama valdžia. Pinigai patys savaime nėra ypač pavojingi. Jie tampa pavojingi tik tada, kai jais perkama valdžia – tiesiogiai arba pavergiant ekonomiškai silpnuosius, kurie turi parsiduoti, kad išliktų gyvi.

Spręsdami šiuos klausimus, privalome mąstyti net materialistiškiau už patį Marxą. Turime suprasti, kad svarbiausia politinė problema susijusi su fizinės jėgos ir fizinio išnaudojimo kontrole. Kad įtvirtintume tokią kontrolę, turime įtvirtinti „tik formalią laisvę“. Jei šito pasiekėme ir išmokome ja naudotis kontroliuodami fizinę jėgą, viskas priklauso nuo mūsų pačių. Mums nebėra reikalo ką nors smerkti ar triukšmauti dėl klastingų ekonominių demonų, pasislėpusių užkulisiuose. Juk kaip tik demokratijoje mes turime svertus, kuriais galime kontroliuoti tuos demonus. Mes galime juos prijaukinti. Mes turime tai suprasti ir pasinaudoti tais svertais; mes privalome burti institucijas, demokratiškai kontroliuojančias ekonominę galią ir mus apsaugančias nuo ekonominio išnaudojimo.

Marksistai daug kalbėjo apie galimybę nusipirkti balsus – tiesiogiai arba nusiperkant propagandos mašiną. Bet, geriau įsigilinus, matyti, kad kaip tik šis pavyzdys puikiai iliustruoja anksčiau gvildentą politinės valdžios situaciją. Jei pasiekėme formaliąją laisvę, galime kontroliuoti visokiausios rūšies balsų pirkimą. Esama įstatymų, apribojančių rinkimų kampanijos išlaidas, ir tik nuo mūsų priklauso, ar verta įvesti dar griežtesnius šį dalyką reguliuojančius įstatymus[27]. Teisinė sistema gali būti paversta galingu įrankiu, saugančiu ją pačią. Be to, mes galime veikti viešąją nuomonę ir reikalauti daug griežtesnio moralinio kodekso, reguliuojančio politinius dalykus. Visa tai mes galime padaryti; bet iš pradžių turime suprasti, kad šitokia socialinė inžinerija yra mūsų reikalas, kad ji mūsų galioje, ir kad mes neturime laukti ekonominių žemės drebėjimų, mums stebuklingai sukuriančių naują ekonominį pasaulį, ir neturime manyti, kad vienintelis mūsų uždavinys – pašalinti seną politinį apdangalą.

V I

Žinoma, praktikoje marksistai niekada visiškai nesirėmė politinės valdžios bejėgiškumo doktrina. Kai tik turėdavo galimybę veikti ar planuoti veiksmus, jie, kaip ir bet kas kitas, paprastai tardavo, kad politinė valdžia gali būti panaudota ekonominei galiai kontroliuoti. Bet jų planai ir veiksmai niekada nebuvo grindžiami nei aiškiu savo pradinės teorijos išsižadėjimu, nei gerai apmąstyta pačią svarbiausią kiekvienos politikos problemą išsprendžiančia koncepcija – kaip kontroliuoti kontrolierių, kaip kontroliuoti pavojingą valdžios susitelkimą, kuriam atstovauja valstybė. Jie niekada nesuprato visos

demokratijos reikšmės – kad ji yra vienintelė žinoma tokios kontrolės įgyvendinimo priemonė.

Todėl jie niekada nesuprato pavojaus, glūdinčio valstybinės valdžios stiprinimo politikoje. Nors daugiau ar mažiau sąmoningai jie atsisakė politikos bejėgiškumo doktrinos ir toliau buvo įsitikinę, kad valstybinė valdžia nėra rimta problema ir kad ji bloga tik tada, kai yra buržuazijos rankose. Jie nesuprato, kad pavojinga *kiekviena* valdžia, ir politinė valdžia pavojinga bent jau tiek pat, kiek ir ekonominė valdžia. Todėl jie laikėsi proletariato diktatūros formulės. Jie taip ir nesuprato principo (plg. 8 skyrių), kad bet kuri didelių mastų politika turi būti institucinė, o ne asmeninė. Garsiai reikalaudami išplėsti valstybės valdžią (priešingai Marxo požiūriui į valstybę), jie nesupranta, kad visą tą išplėstą valdžią vieną gražią dieną gali užgrobti tamsios asmenybės. Iš dalies todėl, svarstydami valstybės kišimosi į ekonomiką problemą, jie planavo valstybei suteikti praktiškai neribotą valdžią ekonomikos srityje. Jie išsaugojo holistinį ir utopinį Marxo įsitikinimą, kad tik visiškai nauja „visuomeninė sistema“ gali pagerinti padėtį.

Šitokį utopinį ir romantišką požiūrį į socialinę inžineriją aš kritikavau ankstesniame skyriuje (9 skyriuje). Bet čia man norėtųsi pridurti, kad ekonominis kišimasis, netgi mano propaguojami dalinės socialinės inžinerijos metodai palankūs tam, kad valstybės galia didėtų. Todėl intervencionizmas yra nepaprastai pavojingas. Tai nėra lemtingas argumentas prieš jį; valstybinė valdžia visada bus pavojinga, bet kartu ji yra neišvengiamas blogis. Tačiau reikia perspėti, kad jei mes susilpninsime savo budrumą ir jei nestiprinsime mūsų demokratinių institucijų, valstybei, vykdančiai intervencionistinį „planavimą“, duodami vis daugiau valdžios, tai galime prarasti savąją laisvę. O jei prarandama laisvė, kartu prarandama viskas, įskaitant patį „planavimą“. Juk kuriam galui įgyvendinti planus, turinčius pagerinti liaudies gerovę, jei liaudis neturi jėgų jiems įgyvendinti? Tik laisvė gali apsaugoti saugumą.

Taigi matome, kad esama ne tik laisvės paradokso, bet ir valstybinio planavimo paradokso. Jei planuojame pernelyg daug, jei valstybei duodame per daug valdžios, laisvė prarandama, o tai reiškia ir planavimo pabaigą.

Tokie apmąstymai sugrąžina mus prie mūsiškio raginimo tenkintis daline socialine inžinerija ir vengti utopinių ar holistinių socialinės inžinerijos metodų. Be to, jie sugrąžina mus prie mūsų reikalavimo planuoti tokias priemones, kuriomis įveikiamas konkretus blogis, o ne tokias, kurios nukreiptos į kokį nors idealų gėrį. Valstybės kišimasis turi būti apribotas tuo, kas realiai būtina apsaugoti laisvei.

Tačiau nepakanka pasakyti, kad mūsų sprendimas turi būti minimalistinis, kad turime būti budrūs, kad valstybei neturime duoti daugiau valdžios nei būtina laisvės apsaugai. Šios pastabos gali iškelti problemas, bet jos nieko nesako apie jų sprendimus. Galima net manyti, kad sprendimo išvis nėra, kad valstybinis naujų ekonominių galių pasisavinimas – o valstybės galia, palyginti su jos pavienių piliečių galia, visada yra pavojingai didelė – gali paversti ją tokia jėga, kuriai pasipriešinti nebeįmanoma. Kol kas mes neįrodėme nei to, kad laisvė gali būti išsaugota, nei to, kaip ji gali būti išsaugota.

Todėl būtų naudinga prisiminti mūsų svarstymus 7 skyriuje, kur gvildentas klausimas apie politinės valdžios kontrolę ir laisvės paradoksą.

VII

Ten mes nubrėžėme svarbią perskyrą tarp asmenų ir institucijų. Mes parodėme, kad, nors aktualios politinės problemos gali reikalauti asmeninio sprendimo, ilgalaikė politika – ypač ilgalaikė demokratinė politika – turi būti vykdoma antasmeninių institucijų. Be to, mes parodėme, kad konkretesnė problema – valdančiųjų kontrolės ir jų galių ribojimo problema – visų pirma yra institucinė problema; trumpai tariant, tai klausimas, kaip sukurti institucijas, netgi blogiems valdovams neleidžiančias padaryti pernelyg daug žalos.

Panašūs svarstymai tiktų ir ekonominės valstybės galios kontrolės problemai. Pirmiausia mums reikia apsisaugoti nuo valdovų valdžios didėjimo. Mums reikia apsisaugoti nuo asmenų ir nuo jų savivalės. Tam tikros institucijos vienam ar kitam asmeniui gali suteikti neribotą valdžią; bet kitos institucijos gali iš to asmens valdžią atimti.

Jei iš tokio taško pažvelgsime į darbo įstatymus, pastebėsime, kad esama abiejų tipų institucijų. Daugelis šių įstatymų duoda labai mažai valdžios vykdomosioms valstybės institucijoms. Žinoma, visai įmanoma, kad įstatymais, ribojančiais vaikų darbą, pavyzdžiui, gali piktnaudžiauti valdininkas, šitaip įbaugindamas ir terorizuodamas niekuo nekaltą pilietį. Bet šitokie pavojai veikiausiai nėra labai rimti, jei juos lyginsime su pavojais, glūdinčiais įstatymuose, valdantiesiems suteikiančiuose diskrecinę galią, pavyzdžiui, galią tiesiogiai valdyti darbą[28]. Panašiai ir įstatymas, pagal kurį pilietis, piktnaudžiaujantis savo nuosavybe, turi būti baudžiamas jos atėmimu, toli gražu ne toks pavojingas kaip tas, kuris valdovams ar valdininkams duoda diskrecinę galią konfiskuoti piliečio nuosavybę.

Šitaip mes prieiname skirtumą tarp dviejų visai skirtingų metodų[29], kuriais gali būti vykdoma valstybės ekonominė intervencija. Pirmasis metodas – protekcionistinių institucijų „teisinės struktūros" kūrimas (pavyzdžiui, įstatymai, apribojantys gyvūnų savininkų ar žemės savininkų galias). Antrasis metodas – valstybės institucijų įgaliojimas veikti (tam tikrose ribose), kaip joms atrodo geriausia, siekiant tam tikram laikui valdovų nustatytų tikslų. Pirmąją procedūrą galime apibūdinti kaip „institucinę" arba „netiesioginę" intervenciją; antrąją – kaip „asmeninę" arba „tiesioginę" intervenciją. (Žinoma, esama tarpinių atvejų.)

Demokratinio valdymo požiūriu negali būti abejonių dėl to, kuriam metodui teikti pirmenybę. Akivaizdu, kad demokratinio kišimosi politika, kai tik įmanoma, turi naudotis pirmuoju metodu, o antrąjį metodą taikyti tik tais atvejais, kai pirmasis metodas netinka. (Tokių atvejų esama. Klasikinis pavyzdys – biudžetas, t. y. finansų ministro veiksmų laisvės ir sugebėjimo justi, kas tinkama ir teisinga, išraiška. Ir visiškai įmanoma, nors ir labai nepageidautina, kad panašaus pobūdžio gali būti priemonės, sušvelninančios ekonominio vystymosi cikliškumo padarinius.)

Dalinės socialinės inžinerijos požiūriu labai svarbus yra skirtumas tarp šių dviejų metodų. Tik pirmasis, institucinis metodas sudaro galimybę gerinti padėtį, remiantis diskusijomis ir patyrimu. Tik šis metodas leidžia taikyti mūsų politiniams veiksmams bandymų ir klaidų metodą. Jis yra ilgalaikis. Antai nuolat veikiančią teisinę struktūrą keisti galima lėtai, kad būtų įvertinti nenumatyti ir negeistini padariniai, pokyčiai kitose tos struktūros dalyse ir t.t. Tik šis metodas mums leidžia, remiantis patyrimu ir analize, suprasti, ką iš tikrųjų padarėme, tikslingai įsikišdami į dalykų eigą. Valdovų arba valdininkų savavališki sprendimai šiems racionaliems metodams nepavaldūs. Tai trumpalaikiai, proginiai, diena iš dienos, o geriausiu atveju metai iš metų besikeičiantys sprendimai. Dažniausiai (biudžetas yra ryškiausia išimtis) jų net negalima aptarinėti viešai dėl to, kad trūksta reikiamos informacijos, ir dėl to, kad neaiškūs tie principai, kuriais remiantis priimamas sprendimas. Jei tokie sprendimai išvis priiminėjami, paprastai jie negauna institucinės formos ir egzistuoja kaip vidinės biurokratinės tradicijos dalis.

Tačiau pirmasis metodas gali būti traktuojamas kaip racionalus, o antrasis – kaip iracionalus ne tik šia, bet ir visai kita (ir labai svarbia) prasme. Pavienis pilietis gali žinoti ir suprasti teisinę struktūrą, ir ji turi būti sudaryta taip, kad būtų jam suprantama. Jos funkcionavimas turi būti prognozuojamas. Visuomeniniame gyvenime ji yra tikrumo ir saugumo veiksnys. Kai ji keičia-

ma, pereinamuoju laikotarpiu turi būti numatytos garantijos tiems individams, kurie savo planus kūrė tikėdami, kad ji liks nepakitusi.

Priešingai, asmeninio kišimosi metodas į visuomeninį gyvenimą neišvengiamai įneša vis didėjantį neprognozuojamumo elementą, o kartu su juo stiprėja jausmas, kad visuomeninis gyvenimas yra iracionalus ir nesaugus. Naudojimasis savavališka valdžia, jeigu jis jau įsitvirtino, greitai tampa vis intensyvesnis, nes reikia nuolat taisyti priimtus sprendimus, o tokius proginius sprendimus vargu ar galima ištaisyti institucinėmis priemonėmis. Ši tendencija neišvengiamai ir labai padidina sistemos iracionalumą, daugeliui žmonių sudarydama įspūdį, kad užkulisiuose veikia slaptos jėgos ir verčia juos griebtis sąmokslo teorijos su visais jos padariniais – eretikų persekiojimais, nacionaliniu, socialiniu ir klasiniu susipriešinimu.

Nepaisant viso to, akivaizdžiai geresnė politika, kur tik įmanoma teikianti pirmenybę instituciniam metodui, nėra visuotinai priimta. Mano galva, nesugebėjimą jos laikytis nulemia įvairios priežastys. Viena priežastis yra ta, kad vyriausybė, imdamasi ilgalaikio darbo, kurio tikslas – pertvarkyti „teisinę struktūrą“, privalo būti bent kiek nepriklausoma. Tačiau vyriausybės tik vos vos suveda galą su galu, o toks gyvenimo stilius neįmanomas be savavališkų sprendimų, jau nekalbant apie faktą, kad valdovai linkę priiminėti savavališkus sprendimus tik tam, kad jie būtų priimti. Tačiau svarbiausia priežastis, be abejonės, yra ta, kad nesuprantama skirtumo tarp šių dviejų metodų svarbos. Šio skirtumo svarbos negali suprasti Platono, Hegelio ir Marxo sekėjai. Jie niekada nesupras, kad klausimą „Kas bus valdovai?“ turi pakeisti daug realesnis klausimas: „Kaip mes galime juos sutramdyti?“

VIII

Jei sugrįšime prie politikos bejėgiškumo ir istorinių jėgų visagalybės marksistinės teorijos, turėsime pripažinti, kad ši teorija yra įspūdingas statinys. Ji yra tiesioginis Marxo sociologinio metodo, jo ekonominio istoricizmo, doktrinos, kad ekonominės sistemos arba žmogiškojo metabolizmo raida nulemia žmonijos visuomeninę ir politinę raidą, padarinys. Marxo gyvenimo patyrimas, jo humaniškas pasipiktinimas ir troškimas nuskriaustiesiems suteikti paguodą, viltį, net tikėjimą pergale, remiantis pranašyste, – visa tai suvienyta į milžinišką filosofinę sistemą, palyginamą su holistinėmis Platono bei Hegelio sistemomis ar net pranašesnę už jas. Tik tas atsitiktinis dalykas, kad Marxas nebuvo reakcionierius, lemia tai, kad filosofijos istorikai beveik jo nepa-

stebi ir pirmiausia laiko jį propagandistu. „*Kapitalo* recenzentas rašė: „Iš pirmo žvilgsnio ... gali pasirodyti, kad autorius yra vienas didžiausių filosofų idealistų vokiška, t. y. blogąja, žodžio „idealistas“ prasme. Bet iš tikrųjų jis nepalyginti realistiškesnis už savo pirmtakus...“[30] Jis pataikė į dešimtuką. Marxas buvo paskutinis didžiųjų holistinių sistemų kūrėjas. Mes turime pasirūpinti, kad ši sistema būtų tikrai paskutinė, o ne pakeisti ją kita Didžiąja Sistema. Mums reikia ne holizmo, o dalinės socialinės inžinerijos.

Dabar aš baigiu Marxo filosofinio visuomenės mokslų *metodo*, jo ekonominio determinizmo ir jo pranašiškojo istoricizmo kritinę analizę. Tačiau galutinis metodo patikrinimas yra jo praktiniai rezultatai. Todėl dabar aš pereisiu prie išsamesnio šio metodo pagrindinių rezultatų apmąstymo – prie beklasės visuomenės artėjimo ir atsiradimo pranašystės.

Aštuonioliktas skyrius

SOCIALIZMO PERGALĖ

I

Ekonominis istoricizmas yra metodas, Marxo taikomas neišvengiamų mūsų visuomenės pokyčių analizei. Marxo manymu, kiekviena konkreti visuomeninė sistema turi save sugriauti paprasčiausiai todėl, kad ji turi sukurti tokias jėgas, kurios stumia prie naujos istorinės epochos. Pakankamai įžvalgi feodalinės sistemos, egzistavusios iki pramonės revoliucijos, analizė leidžia atskleisti tas jėgas, kurios griovė feodalizmą, ir numatyti svarbiausius būsimosios epochos, kapitalizmo, bruožus. Panašiai ir kapitalizmo raidos analizė gali padėti atskleisti jį griaunančias jėgas ir numatyti svarbiausius naujos būsimos istorinės epochos bruožus. Juk tikrai nėra jokio pagrindo tikėti, kad iš visų visomeninių sistemų tik kapitalizmas yra amžinas. Priešingai, medžiaginės gamybos sąlygos, kartu su jomis ir žmonių gyvenimo būdas, niekada nesikeitė taip greitai, kaip kapitalizmo epochoje. Šitaip keisdamas savo pamatus, kapitalizmas neišvengiamai keičiasi pats ir atveda prie naujos žmonijos istorijos epochos.

Vadovaujantis Marxo metodu, kurio principai aptarti anksčiau, pamatinių arba esmingųjų[1] jėgų, sugriausiančių ir pakeisiančių kapitalizmą, reikia ieškoti medžiaginių gamybos priemonių evoliucijoje. Jei tokios pamatinės jėgos atskleidžiamos, atsiranda galimybė pamatyti, kaip jos veikia visuomeninius klasių santykius ir teisines bei politines sistemas.

Pamatinių ekonominių jėgų ir epochos, kurią jis pavadino kapitalizmu, savižudiškų istorinių tendencijų analizės Marxas ėmėsi *Kapitale*, didžiajame viso savo gyvenimo kūrinyje. Istorinė epocha ir ekonominė sistema, kurią jis nagrinėjo, buvo Vakarų Europos, ypač Anglijos sistema, egzistavusi apytikriai nuo XVIII a. vidurio iki 1867 m. (tai *Kapitalo* pirmojo leidimo metai). *Kapitalo* pratarmėje[2] Marxas aiškina, kad „...galutinis šio veikalo tikslas – atskleisti šiuolaikinės visuomenės ekonominį judėjimo dėsnį“, kad būtų galima numatyti jos likimą. Kitas, antraeilis, *Kapitalo* tikslas[3] buvo sukritikuoti

kapitalizmo apologetus, ekonomistus, kurie kapitalistinio gamybos būdo dėsnius pateikia kaip neišvengiamus gamtos dėsnius, kartu su Burke'u skelbdami: „Komercijos dėsniai yra gamtos dėsniai, todėl Dievo nustatyti dėsniai". Šiems tariamai neišvengiamiems visuomenės dėsniams Marxas priešino tokius, kurie, jo manymu, tikrai yra vieninteliai neišvengiami visuomenės dėsniai, būtent – vystymosi dėsnius; be to, jis bandė parodyti, kad tai, ką ekonomistai vadino amžinais ir nekintamais dėsniais, iš tikrųjų yra tik laikini pasikartojimai, pasmerkti išnykti kartu su pačiu kapitalizmu.

Marxo istorinę pranašystę galima apibūdinti kaip gerai suderintą argumentaciją. Tačiau *Kapitale* išskleista tik tai, ką aš vadinsiu šios argumentacijos „pirmuoju žingsniu", t. y. kapitalizmo pamatinių ekonominių jėgų ir jų įtakos klasių tarpusavio santykiams analizė. „Antrasis žingsnis", vedantis prie išvados apie socialinės revoliucijos neišvengiamybę, ir „trečiasis žingsnis", vedantis prie beklasės, t. y. socialistinės, visuomenės atsiradimo numatymo, tik nužymėti. Šiame skyriuje iš pradžių išsamiau paaiškinsiu, ką vadinu trimis Marxo argumentacijos žingsniais, vėliau detaliai aptarsiu trečiąjį žingsnį. Kituose dviejuose skyriuose aptarsiu antrąjį ir pirmąjį žingsnius. Šitaip apverčiant minėtų žingsnių analizės tvarką, patogiausia išskleisti išsamų kritinį aptarimą; tokio apvertimo pranašumas yra tas, kad šitaip yra lengviau be prietarų priimti kiekvieno argumentacijos žingsnio prielaidų tiesą ir visiškai susitelkti prie klausimo, ar išvada, pasiekta žengiant šį konkretų žingsnį, kyla iš atitinkamų prielaidų. Štai tie trys žingsniai.

Žengdamas *pirmąjį* savo argumentacijos žingsnį, Marxas analizuoja kapitalistinį gamybos būdą. Jis nustato, kad esama *darbo našumo augimo* tendencijos, susijusios su techniniais darbo proceso patobulinimais ir su tuo, ką jis vadina auganča gamybos priemonių *koncentracija*. Iš šios prielaidos, toliau skleidžiant argumentavimą, kildinama išvada, kad visuomeninių santykių tarp klasių srityje ši tendencija turi atvesti prie vis didesnio turto susikaupimo vis mažesnio žmonių skaičiaus rankose. Taigi prieinama išvada, kad esama *ir turto, ir skurdo* augimo tendencijos, – auga viešpataujančios klasės, buržuazijos, turtas, kartu didėja valdomosios klasės, darbininkų, skurdas. Šis pirmasis Marxo argumentacijos žingsnis bus aptartas 20 skyriuje („Kapitalizmas ir jo likimas").

Žengiant *antrąjį* argumentacijos žingsnį, pirmuoju žingsniu pasiektas rezultatas laikomas savaime suprantamu dalyku. Juo remiantis daromos dvi išvados: pirmoji – visoms klasėms, išskyrus nedidelę viešpataujančios buržuazijos grupelę ir didžiulę išnaudojamų darbininkų klasę, lemta išnykti arba

prarasti realią reikšmę; antroji – didėjanti įtampa tarp tų dviejų klasių turi atvesti prie *socialinės revoliucijos*. Šis žingsnis bus nagrinėjamas 19 skyriuje („Socialinė revoliucija“).

Žengiant *trečiąjį* argumentacijos žingsnį, antruoju žingsniu pasiektos išvados savo ruožtu laikomos savaime suprantamos, o galutinė išvada yra tokia: po darbininkų pergalės prieš buržuaziją atsiras visuomenė, kurioje bus tik viena klasė, taigi beklasė visuomenė, kurioje nebebus išnaudojimo, t. y. *socializmas*.

I I

Dabar aš pereinu prie *pirmojo žingsnio aptarimo*, prie socializmo pergalės pranašystės.

Svarbiausios šio žingsnio prielaidos – jos bus kritikuojamos kitame skyriuje, o dabar priimamos kaip savaime suprantamos, – yra tokios: kapitalizmo raida atvedė prie to, kad nunyko visos klasės, išskyrus dvi – nedidelę buržuazijos klasę ir milžinišką darbininkų [proletarų] klasę, o skurdo didėjimas privertė darbininkus sukilti prieš išnaudotojus. Išvados tokios: pirmoji, kad darbininkai turi laimėti kovą; antroji, kad, pašalindami buržuaziją, jie turi sukurti beklasę visuomenę, nes yra tik viena klasė.

Aš pasirengęs pripažinti, kad pirmoji išvada nuosekliai kyla iš minėtų prielaidų (be jų Marxas priėmė keletą ne tokių svarbių prielaidų, kurių nėra reikalo nagrinėti). Svarbu tai, kad buržuazijos klasė ne tik nedidelė, ir tai, kad jos fizinis egzistavimas, jos „metabolizmas“ priklauso nuo proletariato. Išnaudotojas, dykaduonis, be išnaudojamųjų numirtų iš bado; šiaip ar taip, jeigu jis sunaikintų išnaudojamąjį, baigtųsi ir jo, kaip dykaduonio, gyvenimas. Todėl jis negali laimėti; geriausiu atveju jis gali tik pratęsti kovą. Kita vertus, darbininkas savo medžiaginio išlikimo požiūriu nuo išnaudotojo nepriklauso; jei darbininkas sukyla, jeigu jis nusprendžia mesti iššūkį egzistuojančiai santvarkai, išnaudotojas jau nebeatlieka jokios esminės visuomeninės funkcijos. Darbininkas gali sunaikinti savo klasinį priešą be pavojaus savo egzistavimui. Todėl galima tik viena išeitis. Buržuazija turi išnykti.

Tačiau ar iš Marxo prielaidų tikrai kyla antroji išvada? Ar teisinga, kad darbininkų pergalė turi vesti į beklasę visuomenę? Aš taip nemanau. Remiantis faktu, kad iš dviejų klasių lieka tik viena, nedera daryti išvados, kad visuomenė bus beklasė. *Klasės nepanašios į individus,* net jei tartume, kad *dvi* tarpusavyje kovojančios klasės elgiasi panašiai kaip du kovojantys indi-

vidai. Marxo nuomone, klasės vienybė ar solidarumas yra jos klasinės sąmonės padarinys[4], tuo tarpu klasinė sąmonė savo ruožtu didžia dalimi yra klasių kovos padarinys. Nesama realios priežasties, dėl kurios proletariatą sudarantys individai išsaugotų savo klasinę vienybę, jei baigtųsi kova su bendru klasiniu priešu. Veikiausiai būtų taip, kad koks nors paslėptas interesų konfliktas anksčiau vieningą proletariatą suskaldytų į naujas klases ir virstų nauja klasių kova. (Dialektikos principai rodo, kad tuojau pat turėtų atsirasti nauja antitezė, naujas klasinis antagonizmas. Bet, žinoma, dialektika yra labai miglotas dalykas; ja remiantis galima paaiškinti viską, vadinasi, ir beklasę visuomenę, kaip dialektiškai būtiną antitetiško vystymosi padarinį[5].)

Žinoma, labiausiai tikėtina, kad žmonės, pasiekę valdžią pergalės akimirką – revoliucijos vadai, išlikę po kovos už valdžią ir įvairiausių valymų, taip pat ir jų parankiniai, – suformuos *Naują Klasę: naujos visuomenės naująją viešpataujančią klasę,* savo rūšies naująją aristokratiją arba biurokratiją[6]; be to, labiausiai tikėtina, kad jie pasistengs nuslėpti šį faktą. Tai jie gali geriausiai padaryti, kiek įmanoma išsaugodami revoliucinę ideologiją, pasinaudodami jausmais, užuot švaistę energiją pastangoms juos nuslopinti (pasinaudodami Pareto patarimu valdovams). Be to, labiausiai tikėtina, kad jie sugebės pasinaudoti revoliucine ideologija juo sėkmingiau, kuo aktyviau jie naudosis kontrrevoliucinių judėjimų baime. Šitaip revoliucinė ideologija pradės tarnauti jų apologetiniams tikslams: ji pateisins tai, kaip ir kam jie naudojasi savo valdžia, ir taps šios valdžios stabilizavimo priemone. Trumpai tariant, ji taps nauju „opijumi liaudžiai“.

Jei remsimės paties Marxo prielaidomis, galėsime tarti, kad įvykiai klostysis būtent taip, kaip juos tik ką apibūdinome. Tačiau dabar aš nenoriu užsiiminėti istoriniais pranašavimais (arba aiškinti daugelį praeityje vykusių revoliucijų). Man tik norisi parodyti, kad Marxo išvada – ateityje būsiančios beklasės visuomenės pranašystė – nekyla iš jo priimtų prielaidų. Tenka pasakyti, kad Marxo argumentacijos trečiasis žingsnis yra nenuoseklus.

Dar kai ko aš netvirtinu. Pavyzdžiui, aš nemanau, kad galima išpranašauti, jog socializmo nebus, ar tvirtinti, kad, remiantis tokios argumentacijos prielaidomis, vargu ar galima tikėtis socializmo pergalės. Pavyzdžiui, nėra neįmanoma, kad ilgalaikė proletariato kova ir pergalės sukeltas entuziazmas gali sustiprinti solidarumo jausmą, kurio pakaks tęsti kovai, kol nebus įvesti įstatymai, draudžiantys išnaudojimą ir užkertantys kelią piktnaudžiauti valdžia. (Valdovų demokratinės kontrolės institucijų įkūrimas yra vienintelis išnaudojimo pašalinimo garantas.) Mano nuomone, tokios visuomenės sukū-

rimo galimybės labai priklausys nuo to, ar darbininkai bus ištikimi socializmo ir laisvės idėjoms, prieštaraujančioms tiesioginiam jų klasiniam interesui. Tokių dalykų lengvai nenumatysi; tikrai galima pasakyti tik tiek, kad klasių kova pati savaime ne visada lemia ilgalaikį engiamųjų solidarumą. Esama tokio solidarumo ir didelio atsidavimo bendram reikalui pavyzdžių, bet kartu esama pavyzdžių, kai darbininkų grupės siekia patenkinti tik savo grupės interesus net tada, kai šie interesai atvirai prieštarauja kitų darbininkų interesams ir engiamųjų solidarumo idėjai. Išnaudojimas nebūtinai turi išnykti kartu su buržuazija, nes visai įmanoma, kad tam tikros darbininkų grupės gaus privilegijas, prilygstančias kitų, nelaimingesnių, grupių išnaudojimui[7].

Taigi po proletarinės revoliucijos pergalės istorija gali vystytis įvairiausiomis kryptimis. Istorinio pranašavimo metodą tikrai galima taikyti labai įvairiai; galimybių be galo daug. Ypač reikia pabrėžti, kad labiausiai nemoksliška būtų užmerkti akis ir nematyti kai kurių galimybių tik todėl, kad jos mums nepatinka. Šališkas mąstymas akivaizdžiai yra toks dalykas, kurio išvengti neįmanoma. Tačiau jo nedera painioti su moksliniu mąstymu. Be to, reikia pripažinti, kad tariama mokslinė pranašystė daugeliui žmonių yra būdas pabėgti nuo tikrovės. Nuo tiesioginės atsakomybės ji leidžia pabėgti į būsimą rojų ir šio rojaus skonį pagardina tuo, kad perdėtai pabrėžia individo bejėgiškumą susidūrus su tuo, kas apibūdinama kaip dabarties akimirkoje viešpataujančios visagalės ir demoniškos ekonominės jėgos.

I I I

Jei dabar šiek tiek įdėmiau pažvelgsime į šias jėgas ir į mūsų dabartinę ekonominę sistemą, pamatysime, kad mūsiškė teorinė kritika kyla iš patyrimo. Tačiau turime būti atsargūs ir šio patyrimo neaiškinti klaidingai, t. y. remdamiesi marksistiniu prietaru, kad „socializmas“ ar „komunizmas“ yra vienintelė kapitalizmo alternatyva ir vienintelis jo įpėdinis. Nei Marxas, nei kas nors kitas niekada neįrodė, kad socializmas, t. y. beklasė visuomenė, „asociacija, kurioje laisvas kiekvieno asmens vystymasis yra visų laisvo vystymosi sąlyga“[8], yra vienintelė alternatyva negailestingam išnaudojimui, vykstančiam tokioje ekonominėje sistemoje, kurią Marxas pirmą kartą apibūdino prieš šimtmetį (1845 m.) ir kurią jis pavadino „kapitalizmu“[9]. Taigi, jei kas stengėsi įrodyti, kad socializmas yra vienintelis Marxo aprašyto nevaržomo „kapitalizmo“ įpėdinis, mes galime paprasčiausiai paneigti tokius teiginius, nurodydami tam tikrus istorinius faktus. Juk *laissez faire* dingo nuo Žemės veido, bet jo nepakeitė nei socialistinė, nei komunistinė sistema, kaip ją

suprato Marxas. Tik rusiškajame Žemės rutulio šeštadalyje mes tikrai matome tokią ekonominę sistemą, kurioje, Marxo pranašavimu, gamybos priemonės priklauso valstybei, kurios politinė galybė, priešingai Marxo pranašystei, nerodo merdėjimo ženklų. Tačiau ir visame Žemės rutulyje organizuota politinė valdžia pradėjo vykdyti didelių mastų ekonomines funkcijas. *Nevaržomas kapitalizmas* buvo išstumtas naujos istorinės epochos, mūsiškės politinio *intervencionizmo*, valstybės ekonominio kišimosi epochos. Intervencionizmo formos yra labai įvairios. Esama rusiško varianto; esama fašistinio totalitarizmo; ir esama intervencionizmo, būdingo Anglijai, Jungtinėms Amerikos Valstijoms ir „mažosioms demokratijoms“, kurių lyderis yra Švedija[10], kur demokratinio intervencionizmo technologija kol kas yra pasiekusi aukščiausią lygį. Procesai, atvedę prie šio intervencionalizmo, prasidėjo dar Marxo laikais, Didžiosios Britanijos gamyklų įstatymais. Pirmas svarbus laimėjimas buvo 48 valandų darbo savaitės įvedimas, vėliau – nedarbo draudimas ir kitos socialinio draudimo rūšys. Kad šiuolaikinių demokratijų ekonominę sistemą visiškai absurdiška tapatinti su sistema, kurią Marxas vadino „kapitalizmu“, galima pamatyti iškart, dabartinę sistemą palyginus su 10-ties punktų komunistinės revoliucijos programa. Jei nepaisysime nesvarbių šios programos punktų (pavyzdžiui, 4 punkto: „Visų emigrantų ir maištininkų turto konfiskavimas“), galėsime pasakyti, kad dabartinėse demokratijose dauguma šių punktų visiškai arba beveik įgyvendinti praktikoje. Be jų, socialinės apsaugos kryptimi žengta daug svarbių žingsnių, apie kuriuos Marxas nė nepagalvojo. Paminėsiu tik šiuos jo programos punktus: 2. Didelis progresyvinis arba proporcingas pajamų mokestis. (Įgyvendintas.) 3. Paveldėjimo teisės panaikinimas. (Įgyvendintas dideliu mastu, įvedus didelį paveldimo turto mokestį. Ar reikia daryti dar ką nors, mažų mažiausiai abejotina.) 6. Ryšių ir transporto priemonių valstybinė centralizacija. (Dėl karo nulemtų priežasčių ji buvo įgyvendinta Centrinėje Europoje 1914 m., bet didelės naudos nedavė. Be to, ji įgyvendinta daugumoje Mažųjų demokratijų.) 7. Valstybinių įmonių ir gamybos priemonių skaičiaus bei apimties didėjimas... (Įgyvendintas Mažosiose demokratijose.) (Ar tai visada naudinga, mažų mažiausiai abejotina.) 10. Galimybė visiems vaikams mokytis viešosiose (t. y. valstybinėse) mokyklose. Vaikų darbo gamyklose dabartine forma uždraudimas... (Pirmasis reikalavimas įgyvendintas Mažosiose demokratijose, o tam tikru mastu – praktiškai visur; antrasis – pranoktas.)

Kai kurie Marxo programos punktai[11] (pavyzdžiui: 1. „Žemės nuosavybės panaikinimas“) demokratinėse šalyse įgyvendinti nebuvo. Todėl marksistai

teisingai tvirtina, kad šiose šalyse „socializmas" nebuvo sukurtas. Bet jeigu jie iš to daro išvadą, kad šios šalys yra vis dar „kapitalistinės" Marxo vartota šio žodžio prasme, jie tik parodo savo prielaidų dogmatizmą, nepripažįstantį jokių kitų alternatyvų. Tai parodo, kaip galima apakti nuo susikurtos spekuliatyvios sistemos spindesio. Marksizmas yra ne tik blogas vedlys į ateitį, bet kartu jis atima iš savo šalininkų sugebėjimą matyti tai, kas vyksta jų akyse, jų pačių istorinėje epochoje, kartais net jiems patiems dalyvaujant.

I V

Galime paklausti, ar ši kritika kaip nors nukreipta prieš patį didelių mastų istorinio pranašavimo metodą? Ar mes iš principo negalime taip sustiprinti pranašiško argumentavimo prielaidų, kad galiausiai prieitume prie pagrįstų išvadų? Žinoma, mes tai galime padaryti. Visada įmanoma prieiti prie norimų išvadų, jei tik priimamos pakankamai pagrįstos prielaidos. Tačiau padėtis yra tokia, kad beveik kiekviena didelio masto istorinė pranašystė iš mūsų reikalautų priimti tokias prielaidas, susijusias su moraliniais ir kitokiais „ideologiniais" (pasak Marxo) veiksniais, kurių mes negalėtume redukuoti į ekonominius veiksnius. Todėl Marxas pats pirmasis pripažintų, kad tokia procedūra yra visiškai nemoksliška. Visas jo pranašavimo metodas priklauso nuo prielaidos, kad ideologiniai veiksniai neturi būti laikomi nepriklausomais ir nenumatomais visuomenės gyvenimo elementais; ne, jie redukuojami į moksliškai paaiškinamas ekonomines sąlygas, nuo jų priklauso, todėl numatomi.

Net kai kurie neortodoksalūs marksistai kartais taria, kad socializmo pergalė yra ne tik istorinio vystymosi padarinys; Marxo teiginys, kad „mes galime sutrumpinti ir palengvinti" socializmo pergalės „gimdymo kančias", yra labai miglotas. Jį galima aiškinti ir taip: tvirtinama, kad klaidinga politika gali nutolinti socializmo pergalę net kelis šimtmečius, tuo tarpu teisinga politika šį laiką gali sutrumpinti iki minimumo. Šitaip aiškinant, net marksistai gali pripažinti, kad nuo mūsų pačių labiausiai priklauso, ar revoliucijos padarinys bus socialistinė visuomenė ar ne; t. y. revoliucijos rezultatas priklausys nuo mūsų tikslų, atsidavimo, nuoširdumo, protingumo, kitaip tariant, nuo moralinių arba „ideologinių" veiksnių. Jie dar gali pridurti, kad Marxo pranašystė yra didelis moralinės jėgos šaltinis, todėl gali paskatinti socializmo vystymąsi. Tiesą sakant, Marxas bandė parodyti, kad esama tik dviejų galimybių: pirmoji – baisusis kapitalistinis pasaulis išliks visiems laikams; antroji – galiausiai turi atsirasti geresnis pasaulis, ir vargu ar verta rimtai galvoti

apie pirmąją alternatyvą. Todėl Marxo pranašystė visiškai pagrįsta. Juk juo aiškiau žmonės supras, kad jie gali įgyvendinti antrąją alternatyvą, juo didesnė tikimybė, kad jie ryžtingai žengs nuo kapitalizmo prie socializmo. Tačiau ko nors konkretesnio išpranašauti neįmanoma.

Tokia yra argumentacija, pripažįstanti niekaip nepašalinamų moralinių ir ideologinių veiksnių įtaką istorijos eigai, kartu ir tai, kad marksistinis metodas yra netikęs. Turėdami galvoje tuos argumentus, kuriais remiantis bandoma apginti marksizmą, turime pakartoti, kad niekam ir niekada nepavyko įrodyti, jog esama tik dviejų galimybių – „kapitalizmo" ir „socializmo". Aš visai sutinku su tais, kurie mano, kad mums neverta švaistyti laiko labai nepatenkinamo pasaulio amžinosios trukmės apmąstymams. Tačiau alternatyva nebūtinai turi būti tokia: mąstyti apie pranašaujamą geresnio pasaulio atėjimą ar padėti jam gimti, remiantis propaganda ir kitomis iracionaliomis priemonėmis, galbūt net prievarta. Pavyzdžiui, tokia alternatyva galėtų būti technologijos tobulinimas, tarnaujantis tiesioginiam to pasaulio, kuriame mes gyvename, gerinimui, dalinės socialinės inžinerijos metodo taikymas siekiant, kad demokratinė valstybė įsikištų į ekonomiką[12]. Žinoma, marksistai atšaus, kad toks įsikišimas yra neįmanomas, nes istorijos negalima kurti remiantis racionaliais pasaulio tobulinimo planais. Bet šios teorijos išvados yra labai keistos. Juk jei dalykų negalima pagerinti remiantis protu, tada įvyktų tikras istorinis ar politinis stebuklas, kad iracionalios istorijos jėgos pačios savaime sukurtų geresnį ir protingesnį pasaulį[13].

Taigi mes vėl sugrįžtame prie pozicijos, kad moraliniai ir ideologiniai veiksniai, pašalinti iš marksistinės mokslinės pranašystės horizonto, vis dėlto daro didžiulę įtaką istorijos eigai. Vienas iš tokių nenumatomų veiksnių kaip tik ir yra socialinės technologijos ir politinio įsikišimo įtaka ekonominei sričiai. Visuomenės technologas ir dalinės socialinės inžinerijos specialistas gali kurti naujų institucijų projektus arba keisti senas institucijas; jie netgi gali kurti planus, kurie parodytų, kaip įgyvendinti šiuos pakeitimus, bet nuo to istorija nepasidarys labiau numatoma. Juk jų planai neapima visuomenės kaip visumos, be to, jie negali žinoti, ar jų planai bus įgyvendinti. Tiesą sakant, vargu ar tie planai bus kada nors įgyvendinti jų esmingai nepakeitus, nes, viena vertus, įgyvendinant planus kaupiasi mūsų patyrimas, kita vertus, mes turime eiti į kompromisus[14]. Taigi pabrėždamas, kad „istorija" negali būti nubraižyta popieriaus lape, Marxas buvo visai teisus. Tačiau *institucijos* gali

būti planuojamos ir yra planuojamos. Tik žingsnis po žingsnio planuodami[15] institucijas, ginančias laisvę, ypač laisvę nuo išnaudojimo, mes galime tikėtis sukurti geresnį pasaulį.

V

Kad parodyčiau Marxo istoricistinės teorijos praktinę politinę įtaką, aš ketinu – šiame ir kituose dviejuose skyriuose, kuriuose aptariami trys Marxo pranašiškos argumentacijos žingsniai, – ją pailiustruoti keliomis pastabomis apie jo istorinės pranašystės poveikį dabartinės Europos istorijai. Kadangi Centrinėje ir Rytų Europoje labai įtakingos buvo dvi didžiosios marksistinės partijos, komunistai ir socialdemokratai, Marxo istorinės pranašystės padariniai buvo didžiuliai.

Abi šios partijos buvo visiškai nepasirengusios spręsti visuomenės pertvarkymo uždavinių. Rusijos komunistai, pirmieji paėmę valdžią į savo rankas, pradėjo veikti, visai nepaisydami sunkių problemų, didžiulių aukų ir jų laukiančių kančių. Centrinės Europos socialdemokratai, atėję į valdžią šiek tiek vėliau, daug metų vengė tos atsakomybės, kurią taip noriai prisiėmė komunistai. Jie abejojo, ir, galimas daiktas, visai pagrįstai, ar kuri nors tauta, išskyrus carizmo žiauriai engtus rusus, gali pakelti tas kančias ir aukas, kurių iš jos pareikalautų revoliucija, pilietinis karas ir ilgas iš pradžių dažnai nesėkmingų eksperimentų laikotarpis. Maža to, kritiniais metais nuo 1918 iki 1926 m. rusiškojo eksperimento rezultatas jiems atrodė esąs visai neaiškus. Iš tikrųjų tuo metu nebuvo jokio pagrindo, leidžiančio spręsti apie šio eksperimento perspektyvas. Galima sakyti, kad Centrinės Europos komunistų ir socialdemokratų suskilimas išreiškė prieštaravimą tarp tų marksistų, kurie turėjo savotišką iracionalų tikėjimą galutine rusiškojo eksperimento sėkme, ir tų marksistų, kurie, pagrįsčiau, į jį žiūrėjo skeptiškai. Sakydamas „iracionaliai" ir „pagrįsčiau", aš vertinu juos vadovaudamasis jų pačių – marksistiniais – kriterijais. Juk, pasak marksizmo, proletarinė revoliucija turėtų būti galutinis industrializavimo rezultatas, o ne *vice versa*[16]; be to, pirmiausia ji turėtų įvykti labiausiai suindustrintose šalyse ir tik daug vėliau Rusijoje[17].

Tačiau šios pastabos tikslas nėra ginti socialdemokratų vadus[18], kurių politiką visiškai lėmė marksistinė pranašystė ir juose glūdintis tikėjimas būsima socializmo pergale. Tačiau vaduose šis tikėjimas dažnai būdavo susiliejęs su beviltišku skepticizmu savo tiesioginių funkcijų ir uždavinių atžvilgiu, taip pat ir artimiausios ateities atžvilgiu[19]. Iš marksizmo jie išmoko organizuoti darbininkus ir įkvėpti jiems tikrai stebuklingą tikėjimą savo misija – žmoni-

jos išlaisvinimu[20]. Bet jie buvo nepasirengę įgyvendinti savo pažadų. Jie gerai išmoko savo vadovėlius, žinojo viską apie „mokslinį socializmą", bet kartu jie žinojo, kad jų išrašomi ateities receptai buvo nemokslinis utopizmas. Argi pats Marxas nesišaipė iš vieno Comte'o sekėjo, jį kritikavusio žurnale *Revue Positiviste* už tai, kad jis nepaiso praktinių programų? „*Revue Positiviste* mane kaltina, – su panieka pasakė Marxas,[21] – dėl metafizinio ekonomikos traktavimo, be to, – tikriausiai neatspėsite – dėl to, kad aš apsiriboju vien tik kritine realių faktų analize, užuot išrašinėjęs receptus (galbūt kontistinius?) virtuvei, kurioje kepama ateitis". Taigi marksistų vadai puikiai žinojo, kad neverta švaistyti laiko tokiems dalykams kaip technologija. „Visų šalių proletarai, vienykitės!" – štai ir visa jų praktinė programa. Kai jų šalių proletarai susivienijo, kai atsirado galimybė prisiimti valdžios atsakomybę ir padėti geresnio gyvenimo pamatus, kai išmušė jų valanda, jie paliko darbininkus nevalgiusius ir negėrusius. Šitie vadai nežinojo, ką daryti. Jie laukė žadėtosios kapitalizmo savižudybės. Po neišvengiamo kapitalizmo žlugimo, tada, kai viskas pasisuks į blogąją pusę, tada, kai viskas pradės griūti ir rizika diskredituoti save gerokai sumažės, – štai tada, manė jie, jiems bus lemta tapti žmonijos gelbėtojais. (Iš tikrųjų mes privalome neišleisti iš akių to fakto, kad komunistų pergalę Rusijoje, be abejonės, nulėmė (bent jau iš dalies) baisūs dalykai, nutikę prieš jiems ateinant į valdžią.) Bet kai didžioji depresija, kurią jie iš pradžių sveikino kaip pažadėtąjį žlugimą, tęsėsi, jie pradėjo suprasti, kad darbininkai pavargo nuo jiems kemšamų istorijos interpretacijų[22]; kad nepakanka jiems suokti, jog pagal neklystamą Marxo mokslinį socializmą fašizmas aiškiai yra paskutinė kapitalizmo stotis prieš jo laukiantį žlugimą. Kenčiančioms masėms reikėjo šiek tiek daugiau. Marksistiniai vadai palaipsniui pradėjo suvokti baisius didžiojo politinio stebuklo laukimo ir tikėjimosi politikos padarinius. Bet buvo jau per vėlu. Jie prarado savo šansą.

Šios pastabos labai bendros. Bet jos bent kiek parodo, kokie buvo Marxo pasiūlytos socializmo pergalės pranašystės praktiniai padariniai.

Devynioliktas skyrius

SOCIALINĖ REVOLIUCIJA

Marxo pranašiškosios argumentacijos antrojo žingsnio svarbiausia prielaida yra ta, kad kapitalizmas atveda prie turto ir skurdo didėjimo – prie

mažėjančio skaičiaus buržua turtėjimo ir didėjančio skaičiaus darbininkų nuskurdimo. Ši prielaida bus kritikuojama kitame skyriuje, o dabar ji laikoma savaime suprantama. Iš jos kylančios išvados gali būti suskirstytos į dvi dalis. Pirmoji dalis – tai pranašystė apie kapitalizmo *klasinės struktūros* raidą. Pranašaujama, kad visoms klasėms, išskyrus buržuaziją ir proletariatą, ypač vadinamosioms viduriniosioms klasėms, lemta išnykti ir kad dėl didėjančios įtampos tarp buržuazijos ir proletariato pastarojo klasinė sąmonė ir vienybė stiprės. Antroji dalis yra pranašavimas, kad prieštaravimo tarp buržuazijos ir proletariato neįmanoma pašalinti ir kad jis atves prie proletarinės *socialinės revoliucijos*.

Esu įsitikinęs, kad iš šios prielaidos nekyla nė viena iš dviejų minėtų išvadų. Manoji kritika svarbiausiais bruožais bus panaši į kritiką, išskleistą ankstesniame skyriuje, t. y. aš pabandysiu parodyti, kad Marxo argumentacijoje nepaisoma daugelio galimų visuomenės vystymosi variantų.

I

Iškart apsvarstykime *pirmąją išvadą,* t. y. pranašystę, kad, išskyrus buržuaziją ir proletariatą, kurio klasinė sąmonė ir solidarumas turi stiprėti, visoms klasėms lemta išnykti arba prarasti savo reikšmę. Galima pripažinti, kad iš šios Marxo prielaidos, t. y. iš jo teorijos, kad buržuazija turtėja, o proletariatas nuskursta, tikrai galima daryti išvadą, kad tam tikros viduriniosios klasės – silpnesnieji kapitalistai ir smulkioji buržuazija – išnyksta. Pasak Marxo[1]: „Kiekvienas kapitalistas įveikia daug kitų kapitalistų“, ir pastarieji gali būti iš tikrųjų nublokšti į samdomųjų darbuotojų padėtį, kuri, Marxo nuomone, prilygsta proletarų padėčiai. Šitoks procesas yra bendro turto didėjimo dalis, vis didesnio kapitalo kaupimo, jo koncentracijos ir centralizacijos vis mažesnio skaičiaus žmonių rankose dalis. Pasak Marxo, panašus likimas laukia „žemesniojo viduriniosios klasės sluoksnio“[2]. „Smulkūs prekybininkai, krautuvininkai, rentininkai, amatininkai ir valstiečiai – visos šios klasės palaipsniui pereina į proletariatą, iš dalies todėl, kad nedidelio jų kapitalo nepakanka stambiai pramoninei gamybai ir jie negali konkuruoti su stambesniais kapitalistais, o iš dalies todėl, kad jų naujos gamybos priemonės nuvertina jų profesinį meistriškumą. Taip proletariatas pasipildo iš visų gyventojų klasių“. Šis aprašymas tikrai yra visai tikslus, ypač jei turime galvoje amatininkus; teisinga ir tai, kad daugelis proletarų yra kilę iš valstietijos.

Nors Marxo pastebėjimai yra žavingi, tačiau bendras vaizdas visai neteisingas. Pokyčiai, kuriuos jis tyrinėjo, buvo pramonės srities pokyčiai; jo „kapitalistas“ yra pramonės kapitalistas, jo „proletaras“ yra pramonės darbininkas. Nepaisant to fakto, kad daugelis pramonės darbininkų buvo kilę iš valstietijos, nereiškia, kad, pavyzdžiui, fermeriai ir valstiečiai palaipsniui nusirita į pramonės darbininkų padėtį. Netgi žemės ūkio darbininkus ir pramonės darbininkus nebūtinai sieja solidarumo jausmas ir bendra klasinė sąmonė. „Kaimo darbininkai išsibarstę dideliuose plotuose, ir tai palaužia jų sugebėjimą priešintis, tuo tarpu kapitalo koncentracija didina miesto darbininkų sugebėjimą priešintis“[3]. Šitokia padėtis vargu suponuoja vienijimąsi į vieningą, vienos klasinės sąmonės siejamą visumą. Veikiau ji rodo, kad mažų mažiausiai esama skaidymosi galimybės ir kad žemės ūkio darbininkas kartais gali būti pernelyg priklausomas nuo savo šeimininko, fermerio ar ūkininko, kad galėtų vienytis su pramoniniu proletariatu. Tai, kad fermeriai ar valstiečiai gali mieliau palaikyti buržuaziją, o ne darbininkus, mini pats Marxas[4], o darbininkų programa, išdėstyta *Komunistų partijos manifeste*[5], kuriame pirmiausia reikalaujama „panaikinti visokią žemės nuosavybę“, vargu ar gali skatinti priešintis tokiai tendencijai.

Tai rodo, kad mažų mažiausiai įmanoma, jog kaimo viduriniosios klasės gali ir neišnykti ir kad kaimo proletariatas gali ir nesusilieti su pramoniniu proletariatu. Tačiau tai dar ne viskas. Paties Marxo analizė rodo, kad buržuazijai gyvybiškai svarbu palaikyti samdomųjų darbuotojų susiskaldymą; Marxas matė, kad tai galima padaryti bent jau dviem būdais. Vienas būdas – sukurti *naują* viduriniąją klasę, privilegijuotus samdomuosius darbuotojus, kurie jaustųsi esą pranašesni už fizinį darbą atliekantį darbininką[6] ir tuo pat metu priklausytų nuo šeimininko malonės. Kitas būdas – panaudoti tą žemesnįjį visuomenės sluoksnį, kurį Marxas pakrikštijo „liumpenproletariatu“. Iš šio sluoksnio, pasak Marxo, atsiranda nusikaltėliai, kurie gali būti pasirengę parsiduoti klasiniam priešui. Didėjantis skurdas, taria Marxas, turi skatinti šiai klasei priklausančių žmonių skaičiaus didėjimą. Tokia visuomenės raidos tendencija vargu ar gali didinti visų engiamųjų solidarumą.

Tačiau net pramonės darbininkų klasės solidarumas nebūtinai turi būti didėjančio skurdo padarinys. Galimas daiktas, kad didėjantis skurdas turi sukelti pasipriešinimą ir netgi maištus. Tačiau Marxo argumento prielaida yra ta, kad skurdo negalima sumažinti, kol nebus pasiekta socialinės revoliucijos pergalė. Tai reiškia, kad besipriešinantys darbininkai, dedantys bevaises pastangas pagerinti savo likimą, patirs vis naujus pralaimėjimus. Tačiau tokia

visuomenės gyvenimo raida nebūtinai skatins darbininkus išsiugdyti klasinę sąmonę marksistine šio žodžio prasme[7], t. y. didžiuotis savo klase ir būti tikriems savo misija; tokia raida veikiau sukurs tokią klasinę sąmonę, kai darbininkai sąmoningai suvoks tą faktą, kad jie priklauso pralaimėjusiai armijai. Galimas daiktas, taip ir atsitiks, jei darbininkai nesugebės suprasti, kad jų skaičius, taip pat ir jų ekonominė galia nuolat auga. Taip galėtų atsitikti, jei, kaip pranašavo Marxas, visos klasės, išskyrus darbininkų ir kapitalistų klases, būtų linkusios išnykti. Kadangi, kaip matėme, ši pranašystė nebūtinai turi būti teisinga, visai įmanoma, kad netgi pramonės darbininkų solidarumas gali būti sugriautas pralaimėjimo nuotaikų.

Taigi, priešingai Marxo pranašystei, kad visuomenė griežtai pasidalins į dvi klases, mes matome, kad, remiantis jo paties prielaida, galima spėti, jog gali atsirasti tokia klasinė struktūra: (1) buržuazija, (2) stambieji žemvaldžiai, (3) smulkesni žemvaldžiai, (4) kaimo darbininkai, (5) nauja vidurinioji klasė, (6) pramonės darbininkai, (7) liumpenproletariatas. (Žinoma, gali atsirasti ir kitoks šių klasių derinys.) Be to, matome, kad tokia visuomenės raida gali sugriauti pramonės darbininkų klasės vienybę.

Todėl galime pasakyti, kad iš antrojo Marxo argumentacijos žingsnio prielaidų neišplaukia pirmoji išvada. Tačiau, kaip ir kritikuodamas trečiąjį Marxo žingsnį, ir šiuo atveju Marxo pranašystės neketinu pakeisti kitokia pranašyste. Aš netvirtinu, kad jo pranašystė negali pasitvirtinti ar kad viskas atsitiks taip, kaip aprašiau aš. Tvirtinu tik tai, kad taip gali atsitikti. (Iš tikrųjų tokią galimybę vargu ar gali nuneigti tie radikalieji marksistai, kurie mėgsta kaltinti kitus išdavyste, parsidavimu, klasinio solidarumo stoka, bandydami patenkinamai paaiškinti tas visuomenės raidos tendencijas, kurios neatitinka jų pranašystės schemos.) Kad tokia įvykių eiga visai įmanoma, turėtų būti aišku kiekvienam, kas matė visuomenės raidą, atvedusią prie fašizmo, kuriam atsirasti padėjo visos mano minėtos galimybės. Tačiau bent vienos tokios galimybės realizacijos pakanka, kad pirmoji išvada, išplaukianti iš Marxo argumentacijos antrojo žingsnio, būtų pripažinta neteisinga.

Savaime suprantama, kad tai, kas pasakyta, liečia ir *antrąją išvadą* – artėjančios socialinės revoliucijos pranašystę. Tačiau prieš pereidamas prie to būdo, kuriuo remiantis ateinama prie šios pranašystės, kritikos, aš jaučiu būtinybę išsamiai aptarti šios pranašystės vaidmenį visoje Marxo argumentacijoje, taip pat ir tai, kaip Marxas vartoja terminą „socialinė revoliucija“.

II

Iš pirmo žvilgsnio atrodo pakankamai aišku, ką Marxas turėjo galvoje, kalbėdamas apie *socialinę revoliuciją*. Jo „proletariato socialinės revoliucijos" sąvoka yra *istorinė sąvoka*. Ji žymi daugiau ar mažiau greitą perėjimą nuo kapitalizmo istorinės epochos prie socializmo istorinės epochos. Kitaip tariant, tai klasių kovos tarp dviejų pagrindinių klasių pereinamojo laikotarpio, kurio pabaiga yra galutinė darbininkų pergalė, pavadinimas. Paklaustas, ar terminas „socialinė revoliucija" žymi dviejų klasių pilietinį karą, Marxas atsakė[8], kad toks karas nėra neišvengiamas, tačiau pridūrė, kad perspektyvos išvengti pilietinio karo, deja, nėra labai palankios. Be to, jis būtų galėjęs pridurti, kad, orientuojantis į istorinę pranašystę, toks klausimas, jei ir nėra visai nereikšmingas, tai šiaip ar taip turi antraeilę reikšmę. Marksizmas pabrėžia, kad visuomenės gyvenime viešpatauja prievarta, ir klasių karas kiekvieną dieną reikalauja aukų[9]. Tačiau iš tikrųjų svarbus yra galutinis rezultatas – socializmas. Pasiekti šį rezultatą – štai svarbiausia „socialinės revoliucijos" esmė.

Jei būtų visai akivaizdu ar intuityviai tikra, kad po kapitalizmo atsiras socializmas, tada šitoks „socialinės revoliucijos" termino aiškinimas galėtų būti visai patenkinamas. Kadangi socialinės revoliucijos doktrina mes turime naudotis kaip dalimi to mokslinio argumentavimo, kuriuo remdamiesi bandome įrodyti socializmo pergalę, šitoks aiškinimas, tiesą sakant, yra visiškai nepatenkinamas. Jei šitaip argumentuodami socialinę revoliuciją apibūdiname kaip perėjimą prie socializmo, tada argumentacija patenka į užburtą ratą, kaip ir tas gydytojas, kurio paprašė pagrįsti savo tvirtinimą, kad pacientas mirs, bet jis turėjo prisipažinti, jog nemato nei ligos simptomų, nei kokių kitų jos požymių, o žino tik tai, kad liga pereis į „mirtiną ligą". (Jei pacientas nenumirė, liga dar nebuvo „mirtina liga"; jei revoliucija neatveda prie socializmo, ji dar nėra „socialinė revoliucija".) Šią kritinę pastabą galima išreikšti labai paprastai: nė vienoje iš trijų Marxo pranašiškos argumentacijos pamokų neturime teisės priimti kokios nors prielaidos, kuri dedukuojama tik vėlesnėje pakopoje.

Šie svarstymai rodo, kad, norėdami teisingai rekonstruoti Marxo argumentaciją, turime surasti tokį socialinės revoliucijos apibrėžimą, kuris nesusijęs su socializmu ir kuris leistų socialinės revoliucijos samprata kaip galima geriau pasinaudoti sutvirtinant šią argumentaciją. Atrodo, kad šias sąlygas atitinkantis socialinės revoliucijos apibrėžimas galėtų būti štai koks: socialinė

revoliucija yra labai vieningo proletariato pastanga išsikovoti visišką politinę valdžią, tvirtai apsisprendus nevengti prievartos, jeigu ji reikalinga pasiekti šiam tikslui, ir pasipriešinti visoms revoliucijos priešų pastangoms atgauti politinę įtaką. Tokiame apibrėžime nesama tik ką paminėtų trūkumų; jis tinka trečiajam argumentacijos žingsniui tiek, kiek šis žingsnis apskritai pagrįstas ir suteikia šiam žingsniui tokį patikimumą, kuris, be abejonės, šiam žingsniui būdingas; be to, šis apibrėžimas, kaip bus parodyta, atitinka marksizmo esmę ir ypač jo istoricistinę tendenciją vengti apibrėžtų[10] teiginių, susijusių su klausimu, ar šiame istorijos tarpsnyje prievarta bus naudojama, ar ne.

Tačiau, jei siūlomas apibrėžimas, traktuojamas kaip istorinė pranašystė, nesako nieko aiškaus apie prievartos naudojimą, svarbu suprasti, kad šio neapibrėžtumo nenulemia moraliniai ar teisiniai motyvai. Jei toks čia siūlomas socialinės revoliucijos apibrėžimas būtų vertinamas moraliniu ar teisiniu požiūriu, jis būtų, be abejonės, ne kas kita kaip *prievartinis sukilimas.* Juk klausimas, ar prievarta tikrai naudojama, ar ne, ne toks svarbus kaip ketinimas, o mes tvirtai nusprendėme nevengti prievartos, jeigu ji bus reikalinga pasiekti revoliucijos keliamiems tikslams. Tarti, jog apsisprendimas nevengti prievartos yra lemtingas tuo požiūriu, kad socialinė revoliucija dėl to tampa prievartiniu sukilimu, reiškia priimti ne tik moralinį arba teisinį požiūrį, bet ir laikytis kasdienio požiūrio į tokius dalykus. Juk jei žmogus apsisprendė griebtis prievartos, kad pasiektų savo tikslus, tada galima sakyti, kad visuose savo ketinimuose ir siekiuose jis vadovausis orientacija į prievartą, nesvarbu, ar prievarta bus naudojamasi realiai, kiekvienu konkrečiu atveju. Galima tarti, kad, bandydami numatyti būsimus tokio žmogaus veiksmus, turėsime vengti apibrėžtumo, lygiai kaip ir marksistai sakydami, kad nežinome, ar tas žmogus tikrai griebsis jėgos ar ne. (Taigi šiuo požiūriu mūsiškis socialinės revoliucijos apibūdinimas atitinka marksistinę koncepciją.) Bet šitoks neapibrėžtumas akivaizdžiai išnyksta, jei mes nesiekiame istorinės pranašystės, o bandome šio žmogaus nuostatą apibūdinti, orientuodamiesi į įprastą supratimą.

Dabar aš norėčiau visai aiškiai pasakyti, kad kaip tik galimas prievartinės revoliucijos pranašavimas praktinės politikos požiūriu man atrodo esąs pats pavojingiausias marksizmo elementas. Todėl manau, kad bus geriau, jei iš pradžių trumpai paaiškinsiu tokios savo nuomonės motyvus, o tada toliau tęsiu savo analizę.

Aš nesu nusiteikęs prieš prievartinę revoliuciją apskritai, nepaisydamas konkrečių atvejų ir aplinkybių. Esu įsitikinęs, kad kai kurie viduramžių ir

renesanso mąstytojai krikščionys, aiškinę, kad galima nužudyti tironą ir kad viešpataujant tironui paprasčiausiai gali nebūti kitos išeities, todėl prievartinė revoliucija gali būti pateisinama, buvo teisūs. Bet kartu aš manau, kad visos tokio pobūdžio revoliucijos turi kelti *vienintelį* tikslą – sukurti demokratiją. Tuo tarpu „demokratiją“ aš traktuoju ne kaip tam tikrą miglotą „liaudies valdžią“ arba „daugumos valdžią“, o kaip tam tikrų institucijų (visų pirma turiu galvoje visuotinius rinkimus, t. y. liaudies teisę nušalinti savo vyriausybę) sistemą, leidžiančią valdomiesiems viešai kontroliuoti valdovus ir juos nušalinti. Be to, demokratinės institucijos valdomiesiems leidžia vykdyti reformas nenaudojant prievartos ir netgi prieš valdovų valią. Kitaip tariant, prievarta pateisinama tik viešpataujant tironiškai valdžiai, kuri neleidžia vykdyti reformų be prievartos. Taigi prievartos naudojimas privalo turėti tik vieną tikslą – sukurti tokią situaciją, kurioje atsiranda galimybė vykdyti reformas be prievartos.

Aš netikiu, kad prievarta mes galėtume bandyti pasiekti ką nors daugiau. Esu įsitikinęs, kad beatodairiškai griebdamiesi prievartos mes rizikuojame sugriauti kiekvienos protingos reformos galimybes. Prievartos naudojimas ilgą laiką galiausiai gali atvesti prie laisvės praradimo, nes visai tikėtina, kad galų gale įsivyraus ne šaltakraujišku protavimu grįsta valdžia, o stipraus žmogaus valdžia. Prievartinė revoliucija, kuria bandoma pasiekti ką nors daugiau, o ne tik tironijos panaikinimą, mažų mažiausiai gali atvesti prie kitos tironijos: tokia tikimybė nėra mažesnė už tikimybę pasiekti jos realius tikslus.

Prievartos naudojimą, sprendžiant politinius ginčus, aš laikau pateisinamu tik dar vienu atveju. Turiu galvoje pasipriešinimą ginant demokratiją, pasipriešinimą kiekvienam antpuoliui (vidiniam ar išoriniam) prieš demokratinę santvarką ir demokratinių valdymo būdų naudojimą. Tokiam antpuoliui, ypač jeigu jis vykdomas esamos vyriausybės ar jos toleruojamas, turi priešintis visi lojalūs piliečiai, net naudodami prievartą. Tiesą sakant, demokratijos veiksmingumas labiausiai priklauso nuo to, ar piliečiai supranta, jog vyriausybė, kuri bando piktnaudžiauti valdžia ir tapti tironiška (arba netrukdo įsigalėti kieno nors tironijai), tampa neteisėta, ir kad tokios vyriausybės veiksmus laikyti nusikaltimu, o jos narius laikyti pavojinga nusikaltėlių gauja yra ne tik piliečių teisė, bet ir jų pareiga. Kartu aš manau, kad toks prievartinis priešinimasis pastangoms sunaikinti demokratiją turi būti aiškiai gynybinis. Neturi likti jokios abejonės, kad vienintelis priešinimosi tikslas – išgelbėti demokratiją. Grasinimas pasinaudoti situacija tam, kad būtų įvesta kontrtironija, yra toks pat nusikaltimas, kaip ir pirmasis bandymas įvesti tironiją.

Todėl naudojimasis tokiu grasinimu, net jeigu jo griebiamasi nuoširdžiai stengiantis išgelbėti demokratiją įbauginant jos priešus, būtų labai blogas būdas ginti demokratiją; tikrai, šitoks grasinimas pavojaus valandą sukeltų sąmyšį demokratijos gynėjų gretose, todėl veikiausiai būtų naudingas priešui.

Šios pastabos rodo, kad sėkminga demokratinė politika iš jos gynėjų reikalauja laikytis tam tikrų taisyklių. Keletas tokių taisyklių bus pateikta vėliau, šiame skyriuje, o čia tik norėčiau paaiškinti, kodėl marksistinį požiūrį į prievartą aš laikau pačia svarbiausia tema, kurios reikia imtis nagrinėjant Marxo koncepciją.

III

Iš to, kaip suvokiama socialinė revoliucija, galima išskirti dvi svarbiausias marksistų grupes – radikalus ir nuosaikiuosius (šios grupės apytikriai[11] atitinka komunistų ir socialdemokratų partijas).

Marksistai dažnai atsisako aptarinėti klausimą, ar gali būti „pateisinama" prievartinė revoliucija; jie tvirtina esą ne moralistai, o mokslininkai, ir turį reikalą ne su spekuliatyviais spėliojimais, kas turi būti, o su faktais, kurie yra arba bus. Kitaip tariant, jie yra istoriniai pranašai, apsiribojantys klausimu, kas atsitiks. Tačiau tarkime, kad mums pavyko juos įtikinti apsvarstyti socialinės revoliucijos pateisinimo problemą. Man atrodo, kad tokiu atveju pamatysime, jog iš principo visi marksistai pritartų senai minčiai, kad prievartinės revoliucijos pateisinimos tik tada, kai jos nukreiptos prieš tironiją. Toliau radikalų ir nuosaikiųjų nuomonės išsiskirtų.

Radikalai pabrėžia, kad, pasak Marxo, visoks klasinis viešpatavimas neišvengiamai yra diktatūra, t. y. tironija[12]. Todėl realią demokratiją galima pasiekti tik sukūrus beklasę visuomenę, nuvertus – jei reikia, jėga, – kapitalistų diktatūrą. Nuosaikieji tokiam požiūriui nepritaria, bet tvirtina, kad demokratija šiek tiek gali būti įgyvendinta net kapitalizme ir kad todėl socialinę revoliuciją galima įgyvendinti taikingomis ir laipsniškomis reformomis. Tačiau net šie nuosaikieji marksistai pabrėžia, kad tokia taikinga revoliucijos raida yra labai netikras dalykas; jie tvirtina, kad buržuazija veikiausiai griebsis jėgos, jei tik pamatys, kad jai gresia pralaimėjimas su darbininkais kovojant demokratinėmis priemonėmis, o tuo atveju, sako nuosaikieji, darbininkai turi teisę irgi griebtis jėgos ir užgrobti valdžią prievartinėmis priemonėmis[13]. Tiek radikalai, tiek nuosaikieji mano, kad atstovauja tikrajam Marxo marksizmui, ir tam tikra prasme teisūs ir vieni, ir kiti. Juk, kaip jau minėta, Marxo

mintys apie šį dalyką buvo šiek tiek miglotos dėl jo istoricistinės pozicijos; be to, atrodo, kad jo nuostatos šiuo klausimu keitėsi gyvenimo eigoje: jis pradėjo kaip radikalas, o baigė tuo, kad užėmė nuosaikesnę poziciją[14].

Iš pradžių aš nagrinėsiu *radikaliąją poziciją,* nes man atrodo, kad tik tokia pozicija atitinka *Kapitalo* turinį ir bendrą Marxo pranašiškos argumentacijos kryptį. Juk svarbiausia *Kapitalo* mintis yra ta, kad antagonizmas tarp kapitalisto ir darbininko neišvengiamai turi didėti ir kad joks kompromisas neįmanomas; todėl kapitalizmas negali būti patobulintas, jis gali būti tik sunaikintas. Geriausia pacituoti svarbiausią *Kapitalo* fragmentą, kur Marxas galiausiai apibendrina „kapitalistinio kaupimo istorinę tendenciją". Jis rašo: „Kartu su nuolat mažėjančiu skaičiumi kapitalo magnatų, kurie uzurpuoja ir monopolizuoja visą šio kitimo proceso naudą, masiškai didėja skurdas, priespauda, pavergimas, išsigimimas, išnaudojimas, bet kartu didėja ir pasipiktinimas vis gausėjančios darbininkų klasės, kurią moko, vienija ir organizuoja pats kapitalistinio gamybos proceso mechanizmas. Kapitalo monopolis virsta pančiais tam gamybos būdui, kuris suklestėjo kartu su juo ir jo prieglobstyje. Gamybos priemonių centralizacija ir darbo suvisuomeninimas pasiekia tokį tašką, kada jie pasidaro nebesuderinami su savo kapitalistiniu kevalu. Jis susprogdinamas. Išmuša paskutinė kapitalistinės privatinės nuosavybės valanda. Ekspropriatoriai eksproprijuojami"[15].

Turint galvoje šį pamatinę reikšmę turintį fragmentą, galima beveik neabejoti, kad Marxo teorijos, išdėstytos *Kapitale,* branduolys buvo mintis, jog kapitalizmo pakeisti reformomis neįmanoma, ir prievartinio kapitalizmo sunaikinimo pranašystė. Taigi ši doktrina atitinka radikalų doktriną. Savo ruožtu ši doktrina kuo puikiausiai derinasi su Markso pranašiškąja argumentacija. Juk jei priimame ne tik antrojo žingsnio prielaidą, bet ir pirmąją išvadą, tada iš jų tikrai kyla socialinės revoliucijos pranašystė, atitinkanti pacituotą *Kapitalo* fragmentą. (Be to, kaip parodyta ankstesniame skyriuje, iš šių prielaidų bei išvadų kyla mintis apie darbininkų pergalę.) Tikrai sunku įsivaizduoti visiškai suvienytą ir klasinę sąmonę turinčią darbininkų klasę, kuri galiausiai – jeigu jos skurdo neįmanoma įveikti jokiomis kitomis priemonėmis – nepasiryžtų sugriauti egzistuojančią visuomeninę santvarką. Bet, žinoma, šis dalykas negelbsti antrosios išvados. Juk mes jau parodėme, kad pirmoji išvada buvo nepagrįsta; vien tik iš prielaidos, iš didėjančio turto ir didėjančio skurdo teorijos, negalima kildinti socialinės revoliucijos neišvengiamumo. Kaip parodė mūsiškė pirmosios išvados analizė, mes galime pasakyti tik tai, kad maištingi protrūkiai gali būti neišvengiami; kadangi negalime būti tikri

nei dėl klasinės vienybės, nei dėl išvystytos darbininkų klasinės sąmonės, tokių protrūkių negalime tapatinti su socialine revoliucija. (Be to, maištai nebūtinai turi būti pergalingi, todėl prielaida, kad jie gali būti laikomi socialinėmis revoliucijomis, nesiderina su trečiuoju argumentacijos žingsniu.)

Priešingai radikaliajai pozicijai, kuri bent jau visai pakenčiamai derinasi su pranašiškąja argumentacija, *nuosaiki pozicija* tą argumentaciją visiškai sugriauna. Tačiau, kaip sakyta anksčiau, nuosaikioji pozicija irgi grindžiama Marxo autoritetu. Marxas gyveno pakankamai ilgai ir galėjo pamatyti, kaip vykdomos tokios reformos, kurios, vadovaujantis jo teorija, turėtų būti neįmanomos. Tačiau jam niekada neatėjo į galvą mintis, kad darbininkų gyvenimo gerinimas kartu paneigia ir jo teoriją. Jo dviprasmiškas istoricistinis požiūris į socialinę revoliuciją šias reformas leido jam interpretuoti kaip revoliucijos preliudiją[16] ar net kaip jos pradžią. Pasak Engelso[17], Marxas priėjo išvadą, kad bent jau Anglijoje „neišvengiamą socialinę revoliuciją gali sukelti vien tik taikingos ir teisėtos priemonės". Žinoma, jis niekada nepamiršdavo pridurti, jog vargu ar galima tikėtis, kad Anglijos valdančioji klasė šiai taikingai ir teisėtai revoliucijai nusileis be „sukilimo, siekiančio vergijos". Šie Engelso žodžiai visiškai atitinka vieno laiško, kurį Marxas parašė tik prieš trejus metus iki savo mirties, turinį: „Mano... partija galvoja, kad Anglijos revoliucija nėra *būtina,* bet – turint galvoje istorinius precedentus – *galima*"[18]. Reikia pasakyti, kad bent jau pirmajame iš pacituotų teiginių aiškiai išreikšta „nuosaikiųjų" teorija, būtent teorija, aiškinanti, kad prievarta bus neišvengiama, jeigu valdančioji klasė nenusileis.

Man atrodo, kad šios nuosaikios teorijos sugriauna visą pranašiškąją argumentaciją[19]. Jose glūdi galimybė pasiekti kompromisą, laipsniškai reformuoti kapitalizmą, kartu sumažinti klasių antagonizmą. Tuo tarpu vienintelis pranašiškosios argumentacijos pagrindas kaip tik ir yra didėjančio klasių antagonizmo prielaida. Nesama loginės būtinybės, dėl kurios laipsniška reforma, pasiekiama kompromisais, turėtų vesti prie visiško kapitalistinės sistemos sunaikinimo, dėl kurios darbininkai, iš patyrimo pasimokę, kad jie gali pagerinti savo gyvenimą laipsniškomis reformomis, neturėtų pritarti šitokiam metodui, net jeigu jis ir negarantuotų „visiškos pergalės", t. y. valdančiosios klasės nuslopinimo; dėl kurios jie nesiektų kompromiso su buržuazija ir nepaliktų jos rankose gamybos priemonių nuosavybės, užuot rizikavę viskuo ir kėlę reikalavimus, galinčius atvesti prie prievartinės kovos. Tik tarus, kad „proletarai neturi ko prarasti, išskyrus savo grandines"[20], tik tarus, kad veikia skurdo didėjimo dėsnis, ar bent jau tai, kad dėl šio dėsnio veikimo neįmano-

ma pagerinti darbininkų padėties, galėtume pranašauti, jog darbininkai bus priversti pabandyti sugriauti visą sistemą. Taigi „socialinės revoliucijos" evoliucinė interpretacija sugriauna visą marksistinę argumentaciją nuo pat jos pirmojo iki paskutiniojo žingsnio. Iš marksizmo lieka tik istoricistinė nuostata. Jei ir toliau bandoma laikytis istorinės pranašystės, ją reikia grįsti visai kitokiais argumentais.

Jei pabandytume surasti tokią naują argumentaciją, atitinkančią vėlyvąsias Marxo pažiūras ir nuosaikiųjų marksistų įsitikinimus, kartu kiek įmanoma išsaugodami pradinės teorijos elementus, tada argumentaciją turėtume grįsti prielaida, kad šiuo metu proletariatas sudaro, arba kada nors vėliau sudarys, gyventojų *daugumą*. Argumentacija atrodytų taip: kapitalizmas būtų pašalintas „socialine revoliucija", o toji revoliucija reikštų ne ką kitą, tik klasių kovos tarp kapitalistų ir darbininkų aštrėjimą; ši revoliucija gali vykti arba laipsniškų pokyčių ir demokratiniais metodais, arba būti prievartinė; galiausiai ji galėtų vykti kaip laipsniškų pokyčių ir prievartos pakopų kaita. Visa tai priklausytų nuo buržuazijos priešinimosi. Tačiau bet kuriuo atveju, ypač jeigu revoliucija būtų taikinga, ji baigtųsi tuo, kad darbininkai atsidurtų „valdančiosios klasės padėtyje"[21], kaip sakoma *Komunistų partijos manifeste;* darbininkai turi „laimėti kovą už demokratiją", nes „proletarų sąjūdis yra sąmoningas, nepriklausomas daugumos sąjūdis didžiosios daugumos labui".

Svarbu suprasti, kad net šia nuosaikia ir pakeista forma marksistinis numatymas yra neteisingas. Priežastis yra štai kokia. Jei pripažįstama laipsniškų reformų galimybė, reikia atsisakyti skurdo didėjimo teorijos, bet kartu su šia teorija išnyksta bent mažiausia galimybė pagrįsti teiginį, kad pramonės darbininkai vieną gražią dieną sudarys „didžiąją daugumą". Aš nenoriu pasakyti, kad šis teiginys apskritai kyla iš marksistinės skurdo didėjimo teorijos, nes ši teorija niekada reikiamai nepaisė fermerių ir valstiečių. Bet jei didėjančio skurdo dėsnis, pagal kurį viduriniojі klasė turi nusiristi iki proletariato lygio, neveikia, tada mes turime būti pasirengę suprasti, kad ir toliau išlieka labai didelė vidurinioji klasė (ar kad atsiranda nauja vidurinioji klasė) ir kad ji gali bendradarbiauti su kitomis neproletarinėmis klasėmis, kovodama su darbininkų kėslais užgrobti valdžią, ir niekas negali tikrai pasakyti, kuo baigtųsi šitokios varžybos. Iš tikrųjų statistika jau neberodo, kad esama kokios nors darbininkų skaičiaus augimo, palyginti su kitomis gyventojų klasėmis, tendencijos. Veikiau esama priešingos tendencijos, nepaisant to, kad ir toliau vyksta gamybos priemonių koncentravimas. Vien tik šis faktas paneigia pakeistos pranašiškos argumentacijos teisingumą. Iš jos lieka tik viena svarbi

mintis (kuri, tačiau, neatitinka pretenzingų istoricistinės pranašystės kriterijų), kad socialinės reformos dažniausiai vykdomos dėl engiamųjų spaudimo[22] arba (jei pirmenybę teiksime šiam terminui) dėl klasių kovos spaudimo, t. y. engiamųjų išsilaisvinimas visų pirma yra pačių engiamųjų laimėjimas[23].

IV

Taigi marksistinio pranašiškojo argumentavimo – visais jo pavidalais, radikaliaisiais ar nuosaikiaisiais, – negalima nei pagrįsti, nei pataisyti. Kad visiškai gerai suprastume šią situaciją, pakeisto pranašavimo nepakanka paprasčiausiai atmesti; dar būtina panagrinėti *dviprasmišką požiūrį į prievartos problemą,* kuri būdinga ir radikaliosioms, ir nuosaikiosioms marksistinėms partijoms. Aš tvirtinu, kad šis požiūris gerokai paveikė klausimą, ar bus laimėtas „mūšis už demokratiją“; juk kad ir kur nuosaikieji marksistai būtų laimėję visuotinius rinkimus arba priartėję prie pergalės, viena iš priežasčių buvo ta, kad jie patraukdavo didelę viduriniosios klasės dalį. Tai lėmė jų humanizmas, jų ištikimybė laisvei ir nepakantumas priespaudai. Tačiau jų požiūrio į prievartą *sisteminė dviprasmybė* ne tik neutralizuoja tą jų patraukliąją pusę, bet ir tiesiogiai tarnauja antidemokratų, antihumanistų, fašistų interesams.

Marksistų doktrinoje esama dviejų glaudžiai susijusių dviprasmybių ir abi yra vienodai svarbios. Pirma, jų dviprasmiškas požiūris į prievartą pagrįstas istoricistine pozicija. Antra, dviprasmiškas stilius, kuriuo marksistai kalba apie „proletariato politinės valdžios išsikovojimą“, kaip sakoma *Komunistų partijos manifeste*[24]. Ką tai reiškia? Tai gali reikšti – ir ši mintis kartais interpretuojama kaip tik taip – kad darbininkų partija kelia nekaltą ir akivaizdų tikslą, būdingą kiekvienai demokratinei partijai, – rinkimuose gauti balsų daugumą ir suformuoti vyriausybę. Bet tai gali reikšti – ir marksistai dažnai prasitaria, kad ši mintis reiškia kaip tik tai, – kad, kartą atėjusi į valdžią, ši partija siekia visiems laikams įtvirtinti tokią savo padėtį, t. y. laimėtąja balsų dauguma ji pasinaudos taip, kad labai apsunkins galimybę į valdžią patekti kitoms partijoms, kurios naudojasi įprastomis demokratinėmis priemonėmis. Skirtumas tarp šių dviejų interpretacijų yra labai svarbus. Jei partija, tam tikru metu sudaranti mažumą, kuria planus nuslopinti kitą partiją prievarta arba laimėdama balsų daugumą, tada jau savaime ji pripažįsta dabartiniu metu daugumą turinčios partijos teisę daryti tą patį. Ji visiškai praranda mora-

linę teisę skųstis dėl priespaudos; ir, tiesą sakant, ji padeda toms šiuo metu valdančios partijos grupuotėms, kurios nori nuslopinti opoziciją jėga.

Šias dvi dviprasmybes galima pavadinti *prievartos dviprasmybe ir valdžios paėmimo dviprasmybe.* Abiejų dviprasmybių šaknys glūdi ne tik istoricistinėje pozicijoje, bet ir marksistinėje valstybės teorijoje. Jei valstybė iš esmės yra klasės tironija, tada, viena vertus, prievarta leistina, o kita vertus, visa, ką galima padaryti – tai buržuazijos diktatūrą pakeisti proletariato diktatūra. Pernelyg rūpintis formaliąja demokratija – tai tik parodyti istorijos jutimo stoką; juk galų gale „demokratija yra... tik viena istorinio vystymosi pakopa“, kaip sako Leninas[25].

Šios dviprasmybės atlieka tam tikrą vaidmenį tiek radikaliųjų, tiek nuosaikiųjų marksistų doktrinose. Tai suprantama, nes sistemiškas dviprasmybės vartojimas jiems leidžia plėsti erdvę, iš kurios verbuojami potencialūs šalininkai. Tai taktinis pranašumas, tačiau pačiu kritiškiausiu momentu jis gali virsti silpnybe; jis gali atvesti prie skilimo, kai tik patys radikaliausi partijos nariai nuspręs, kad išmušė prievartinės taktikos valanda. Kaip radikalai gali sistemiškai pasinaudoti dviprasmišku prievartos supratimu, galima pailiustruoti ištraukomis iš Parkeso kritinės marksizmo analizės[26]. „Kadangi Jungtinių Amerikos Valstijų komunistų partija šiuo metu skelbia, kad ji ne tik nesišaukia revoliucijos, bet kad ji jos nesišaukė niekada, verta pacituoti keletą sakinių iš Komunistų Internacionalo programos (sudarytos 1928 m.)“. Toliau Parkesas, be kitų ištraukų, cituoja tokius šios programos fragmentus: „Proletariato vykdomas valdžios paėmimas nėra taikingas egzistuojančios buržuazinės valstybės „perėmimas“ gavus daugumą vietų parlamente... Valdžios paėmimas... yra prievartinis buržuazinės valstybės nuvertimas, kapitalistinio valstybinio aparato sugriovimas... Partijai... iškyla uždavinys vesti mases į tiesioginį buržuazinės valstybės puolimą. Tai padaroma... propaganda... ir... masiniais veiksmais... Šitokie masiniai veiksmai... galiausiai yra visuotinis streikas kartu su ginkluotu sukilimu... Pastaroji forma.., kuri yra aukščiausioji forma, turi būti įgyvendinta laikantis karo taisyklių...“ Iš šių fragmentų matyti, kad ši programos dalis visai nedviprasmiška, bet tai netrukdo partijai sistemingai naudotis dviprasmišku prievartos supratimu, griebiantis – jei to reikalauja taktinė situacija[27] – „socialinės revoliucijos“ termino neprievartinės interpretacijos; ir tai daroma, nepaisant baigiamojo *Komunistų partijos manifesto* paragrafo[28] (kuris išliko ir 1928 m. programoje): „Komunistai laiko niekingu dalyku slėpti savo pažiūras ir tikslus. Jie atvirai skelbia, kad jų

tikslai gali būti pasiekti tik jėga nuvertus visą egzistuojančią visuomenės santvarką..."

Tačiau dar svarbiau tai, kaip sistemingai dviprasmišku prievartos ir prievartinio valdžios užgrobimo supratimu naudojosi nuosaikieji marksistai. Šitokią taktiką ypač gerai apmąstė Engelsas, remdamasis nuosaikesnėmis Marxo pažiūromis, aptartomis anksčiau, ir Engelso samprotavimai virto taktine doktrina, labai paveikusia vėlesnius marksistinius sąjūdžius. Toji doktrina, kurią turiu galvoje, gali būti apibūdinta šitaip[29]: Mes, marksistai, turime teikti pirmenybę taikiam ir demokratiniam vystymuisi socializmo link, jei tai įmanoma. Bet būdami politiniais realistais mes numatome galimybę, kai buržuazija nesnaus, jei mes būsime pasirengę laimėti daugumą balsų parlamente. Veikiausiai ji pabandys sunaikinti demokratiją. Tokiu atveju mes neturime atsitraukti, bet privalome duoti atkirtį ir užkariauti politinę valdžią. Kadangi tokia įvykių eiga visai įmanoma, mes turime jai parengti darbininkus, nes priešingu atveju išduotume mūsų reikalą. Štai ką šiuo klausimu sako Engelsas[30]: „Šiuo metu... teisėtumas... taip puikiai dirba mūsų naudai, kad būtume bepročiai jo atsisakydami iki to momento, kol jis veikia. Luktelėkime ir pažiūrėkime, ar pirmiausia jo neatmes buržuazija... kad sutriuškintų mus jėga. *Šaukite pirmieji, ponai buržujai!* Nėra abejonės, kad jie pradės šaudyti pirmieji. Vieną gražią dieną... buržuazija pavargs... pasyviai žiopsodama į sparčiai augančią socializmo jėgą ir griebsis neteisėtų veiksmų ir prievartos". Kas nutiks po to, visai neaišku, ir tokia dviprasmybe naudojamasi kaip šantažu, nes vėliau tame pačiame tekste Engelsas kreipiasi į „ponus buržujus" šitaip: „Jei... jūs sulaužysite konstituciją... tada Socialdemokratų partija irgi galės veikti nevaržomai arba susilaikyti nuo veiksmų prieš jus – kaip jai patiks. Tačiau, ką ji rengiasi daryti, – šios paslapties šiandien ji jums neišduos!"

Įdomu matyti, kaip esmingai ši doktrina skiriasi nuo pradinės marksizmo doktrinos, kuri pranašavo, kad revoliucija įvyks kaip stiprėjančio kapitalistų spaudimo darbininkams padarinys, o ne kaip stiprėjančio sėkmingo darbininkų klasės sąjūdžio spaudimo kapitalistams padarinys. Toks stulbinantis pozicijos pakeitimas[31] rodo, kokią įtaką marksizmui padarė realus visuomenės vystymasis, kuriame pasireiškė skurdo mažėjimo tendencija. Bet naujoji Engelso doktrina, revoliucinę, ar veikiau kontrrevoliucinę, iniciatyvą atiduodanti valdančiajai klasei, taktiniu požiūriu absurdiška ir pasmerkta krachui. Pradinėje marksizmo teorijoje buvo mokoma, kad darbininkų revoliuciją sukels gili ekonominė depresija, t. y. ji įvyks tuo momentu, kai politinę sistemą

nusilpnins ekonominis sistemos krachas, ir kaip tik tokia situacija bus labai palanki darbininkų pergalei. Bet jei „ponai buržujai" raginami paleisti pirmąjį šūvį, tai ar galima įsivaizduoti, kad jie bus tokie kvaili ir išmintingai nepasirinks pačio palankiausio momento? Argi jie tinkamai nepasirengs karui, kurį ryžtasi pradėti? Kadangi pagal marksistinę teoriją jie turi valdžią, ar toks pasirengimas nereikš, kad bus mobilizuojamos jėgos, prieš kurias laimėti darbininkai neturi nė menkiausio šanso? Šios kritikos negalima atremti, patobulinus marksistinę teoriją ir papildžius ją mintimi, kad darbininkams nedera laukti, kol smogs priešas, kad reikia užbėgti jam už akių, nes pagal šios teorijos prielaidą valdantiesiems visada lengviau pasirengti kovai – griebtis šautuvų, jei darbininkai griebiasi pagalių, griebtis patrankų, jei darbininkai griebiasi šautuvų, griebtis pikiruojančių bombonešių, jei jie griebiasi patrankų, ir t.t.

V

Tačiau ši kritika, apeliuojanti į praktiką ir pagrįsta patyrimu, yra labai paviršutiniška. Svarbiausi marksistinės doktrinos trūkumai glūdi giliau. Todėl ta kritika, kurią norėčiau pasiūlyti dabar, bus bandoma parodyti, kad tiek marksistinės doktrinos prielaidos, tiek jos taktiniai padariniai yra tokie, kad jie veikiausiai *sukels* tą antidemokratinę buržuazijos reakciją, kurią numato marksistinė teorija, tačiau kartu skelbia (bet dviprasmiškai), kad šios reakcijos reikia vengti: tai antidemokratinio elemento buržuazijos terpėje sustiprėjimas ir (kaip šito padarinys) pilietinis karas. O mes žinome, kad tai gali atvesti prie demokratijos žlugimo ir prie fašizmo.

Kritinės pastabos, kurias turiu galvoje, trumpai tariant, yra tokios. Engelso taktinė doktrina ir marksizmui apskritai būdinga prievartos ir valdžios paėmimo dviprasmiška samprata, jeigu ją priima įtakinga politinė partija, demokratinę įvykių raidą apskritai padaro neįmanomą. Šią savo kritiką aš grindžiu teiginiu, kad demokratija gali egzistuoti tik tokioje situacijoje, kai svarbiausios partijos laikosi savo priedermių, kurias galima apibendrinti šiomis taisyklėmis (žr. taip pat 7 skyriaus II poskyrį):

1. Demokratija negali būti visai sutapatinta su daugumos valdžia, nors visuotinių rinkimų institucija yra pati svarbiausia. Juk dauguma gali valdyti tironiškai. (Dauguma tų žmonių, kurių ūgis mažesnis negu 6 pėdos, gali nuspręsti, kad mažuma tų žmonių, kurių ūgis didesnis negu 6 pėdos, turi mokėti visus mokesčius.) Demokratinėje santvarkoje valdančiųjų galios turi

būti apribotos. Todėl demokratijos kriterijus yra toks: esant demokratijai, valdantieji – t. y. vyriausybė – gali būti nušalinti valdomųjų be kraujo praliejimo. Taigi, jeigu valdantieji negina institucijų, leidžiančių mažumai taikingai keisti politinę situaciją, tada jų valdžia yra tironiška.

2. Reikia skirti tik dvi vyriausybės formas, būtent vyriausybes, turinčias pirmame punkte paminėtas institucijas, ir visas kitas, t. y. demokratijas ir tironijas.

3. Tikra demokratinė konstitucija turi drausti tik vieno tipo teisinės sistemos pakeitimus, būtent pakeitimus, galinčius kelti pavojų jos demokratiniam pobūdžiui.

4. Demokratinėje valstybėje mažumų visiška teisinė apsauga neturi būti taikoma tiems, kurie pažeidžia teisę, ir ypač tiems, kurie kursto kitus prievarta nuversti demokratiją[32].

5. Demokratiją ginančių institucijų formavimo politika visada turi būti vykdoma remiantis prielaida, kad tiek valdančiųjų, tiek valdomųjų terpėje gali egzistuoti paslėptos antidemokratinės tendencijos.

6. Jeigu sunaikinama demokratija, sunaikinamos ir visos teisės. Jeigu valdomieji turi tam tikras ekonomines lengvatas, tai jos išlieka tik iš [valdančiųjų] malonės[33].

7. Demokratija užtikrina puikias galimybes kovoti dėl kiekvienos protingos reformos, nes ji leidžia vykdyti reformas be prievartos. Jei kovojant dėl kiekvieno konkretaus reikalo, bet pirmenybė neteikiama demokratijos išsaugojimui, tada paslėptos antidemokratinės tendencijos, kurios visada egzistuoja (ir kurios traukia žmones, kenčiančius dėl civilizacijos įtampos, kaip rašėme 10 skyriuje), gali atvesti prie demokratijos žlugimo. Jei šie principai dar nėra suprantami, reikia kovoti už tai, kad jie būtų suprasti. Priešinga politika gali pasirodyti esanti lemtinga; ji gali baigtis paties svarbiausio mūšio, mūšio dėl demokratijos, pralaimėjimu.

Priešingai tokiai politikai, marksistinių partijų politika gali būti apibūdinta taip: tai siekis *priversti darbininkus įtariai žiūrėti į demokratiją*. „Iš tikrųjų valstybė yra ne kas kita, kaip vienos klasės priespaudos kitos klasės atžvilgiu mašina, ir šiuo požiūriu demokratinė respublika nesiskiria nuo monarchijos“, – tvirtina Engelsas[34].

Šios nuostatos padariniai yra tokie:

(a) Politika, kurios tikslas – smerkti demokratiją už visas blogybes, kurioms ji neužkerta kelio, užuot pripažinus, kad reikia smerkti demokratus, ir

ne tik tuos, kurie sudaro daugumą, bet ir tuos, kurie priklauso opozicijai (kiekviena opozicija turi tokią daugumą, kokios ji nusipelno).

(b) Politika, kurios tikslas išmokyti valdomuosius, kad valstybė priklauso ne jiems, o valdantiesiems.

(c) Politika, kurios tikslas įteigti valdomiesiems, kad esama tik vieno būdo pagerinti padėtį – *paimti visą valdžią į savo rankas*. Šitokia politika nepaiso vieno tikrai svarbaus dalyko, susijusio su demokratija, būtent to, kad demokratija kontroliuoja valdžią ir išlaiko ją pusiausvyros būklėje.

Tokia politika prilygsta atviros visuomenės priešų veiklai; ji norom nenorom sukuria šiems priešams padedančią „penktąją koloną". Priešingai *Komunistų partijos manifestui,* kuriame dviprasmiškai sakoma[35]: „Pirmasis darbininkų klasės revoliucijos žingsnis – padaryti proletariatą valdančiąja klase – laimėti kovą už demokratiją", aš tvirtinu: jei toks žingsnis laikomas pirmuoju, tada kova už demokratiją bus pralaimėta.

Tokie yra Engelso taktinės doktrinos ir socialinės revoliucijos teorijoje glūdinčių dviprasmybių bendrieji padariniai. Galiausiai tai yra galutinės išvados, padarytos iš platoniškojo būdo politikos problemą kelti, ją sutapatinant su klausimu, „Kas turi valdyti valstybę?" (palyginkite su 7 skyriumi). Mums pats laikas suprasti, kad klausimas, „*Kam* turi priklausyti valstybės valdžia?", nereikšmingas, palyginti su klausimu. „*Kaip* vykdoma valdžia?", ir klausimu, „*Kiek* valdžios turi ją vykdantys žmonės?" Mes turime suprasti, kad galiausiai visos politinės problemos yra institucinės problemos, ne asmenų, o veikiau teisinės struktūros problemos, ir kad pažangą kelyje į lygybę gali užtikrinti tik institucinė valdžios kontrolė.

V I

Kaip ir ankstesniame skyriuje, dabar aš pailiustruosiu antrąjį Marxo argumentacijos žingsnį, pavyzdžiais parodydamas, kaip jo pranašystė veikė nesenus istorinius įvykius. Visos politinės partijos savotiškai „suinteresuotos", kad jų priešininkas imtųsi nepopuliarių veiksmų. Jos gyvuoja tokių veiksmų sąskaita, todėl linkę į juos orientuotis, juos išpūsti ir net jų laukti. Jos gali net provokuoti savo oponentus daryti politines klaidas, jei tik gali tai padaryti, neprisiimdamos dalies atsakomybės už juos. Šitokia taktika, taip pat ir Engelso teorija, paskatino kai kurias marksistines partijas lūkuriuoti savo oponentų politinių veiksmų prieš demokratiją. Užuot visomis jėgomis kovoję su tokiais veiksmais, jos džiūgaudamos savo šalininkams aiškino: „Žiūrėkite, ką daro tie žmonės. Štai ką jie vadina demokratija. Štai ką jie vadina laisve ir lygybe!

Prisiminkite tai, kai išmuš *atpildo valanda*". (Dviprasmiška frazė, galinti reikšti nuorodą ir į rinkimus, ir į revoliuciją.) Šitokia politika, kurios tikslas leisti oponentams save demaskuoti, jeigu ji orientuojama į veiksmus, nukreiptus prieš demokratiją, veda prie nelaimės. Šios politikos esmė – daug kalbėti ir nieko nedaryti tada, kai iškyla realus ir nuolat didėjantis pavojus demokratijai. Tai karingų žodžių ir taikingų veiksmų politika. Kaip tik tokia politika fašistus išmokė neįkainojamos taktikos – taikingai kalbėti ir karingai veikti.

Visiškai aišku, kaip tik ką minėta marksistinių partijų politikos dviprasmybė padėjo toms fašistinėms grupuotėms, kurios norėjo sunaikinti demokratiją. Juk mes turime paisyti galimybės, kad tokios grupės egzistuos ir kad jų įtaka vadinamajai buržuazijai labai priklausys nuo darbininkų partijų politikos.

Pavyzdžiui, pasvarstykime, kaip politinėje kovoje buvo pasinaudota revoliucijos ar net *politinių* streikų (priešinamų diskusijoms dėl atlyginimų ir t.t.) grėsme. Kaip sakyta anksčiau, šiuo atveju lemtingas klausimas yra toks: ar tokios priemonės naudojamos kaip puolamieji ginklai, ar jomis naudojamasi ginti demokratijai? Demokratinėje santvarkoje jos galėtų būti pateisinamos kaip grynai gynybinis ginklas, ir jeigu jos ryžtingai taikomos tada, kai nedviprasmiškai ginama demokratija, jomis naudojamasi efektyviai. (Prisiminkime greitą Kappo pučo [1920 m. Vokietijoje] žlugimą.) Bet jeigu jomis naudojamasi kaip puolamuoju ginklu, jos neišvengiamai stiprina antidemokratines tendencijas priešininkų stovykloje, nes aiškiai parodo, kad demokratija neveiksminga. Maža to, toks jų panaudojimas lemia tai, kad jos tampa neefektyvios kaip gynybinis ginklas. Jei šunį mušate botagu, kai jis geras, botagas nepadės ir tada, kai juo naudositės, norėdami išmušti jo piktumą. Kad apgintume demokratiją, privalome padaryti taip, kad antidemokratiniai eksperimentai pernelyg daug kainuotų tiems, kurie jų imasi; kad jie kainuotų daugiau negu demokratinis kompromisas... Jei darbininkai naudojasi kokiu nors nedemokratišku spaudimu, veikiausiai jis atves prie panašaus ar netgi nedemokratinio priešinio spaudimo ir išprovokuos veiksmus prieš demokratiją. Ir žinoma, tokie antidemokratiniai valdančiųjų veiksmai kur kas rimtesni ir pavojingesni už panašius valdomųjų veiksmus. Darbininkams derėtų kuo ryžtingiausiai kovoti su tokiais pavojingais veiksmais ir užgniaužti juos pačioje pradžioje. Juk jei to nebus imamasi, kaip darbininkai galės kovoti demokratijos vardu? Juk jų pačių antidemokratiniai veiksmai sukuria palankiausias galimybes veikti ir jų pačių, ir demokratijos priešams.

Jei kam patinka, tik ką aprašytą situaciją galima interpretuoti skirtingai. Galima prieiti išvadą, kad demokratija „negera". Tiesą sakant, tokią išvadą

priėjo daugelis marksistų. Pralaimėję kovą, kurią patys laikė kova už demokratiją (jie pralaimėjo jau tą akimirką, kai suformulavo savo taktinę doktriną), jie pasakė: „Mes buvome pernelyg nuolaidūs, pernelyg humaniški kitą kartą mes sukelsime tikrą, kruviną, revoliuciją!“ Žmogus, pralaimėjęs bokso rungtynes, galėtų prieiti tokią pat išvadą: „Boksas niekam tikęs dalykas. Man reikėjo imtis kuokos...“ Taigi faktai tokie: klasių kovos teorijos marksistai mokė darbininkus, o klasių kovos praktikos – kietakakčius buržuazinius konservatorius. Marxas skelbė karą. Jo oponentai įdėmiai klausėsi; vėliau jie pradėjo kalbėti apie taiką ir kaltinti darbininkus karingumu, ir šio kaltinimo marksistai negalėjo nuneigti, nes klasių kova buvo jų pačių šūkis. Tuo tarpu veikė fašistai.

Kol kas aš daugiausia nagrinėjau „radikalesnių“ socialdemokratinių partijų politiką, kurios pagrindas buvo dviprasmiška Engelso taktinė doktrina. Joms pražūtingus Engelso taktikos padarinius sustiprino ankstesniame skyriuje aptartos praktinės programos stoka. Bet šią kritikuojamą taktiką taikė ir komunistai – tam tikrose šalyse, tam tikrais laikotarpiais, ypač ten ir tada, kur ir kada kitos partijos, pavyzdžiui, socialdemokratai ir leiboristai, laikėsi demokratinio žaidimo taisyklių.

Tačiau komunistų padėtis buvo kitokia, nes jie turėjo programą. Ji buvo tokia: „Daryk taip, kaip Rusijoje!“ Todėl jie geriau apibrėžė savo revoliucines doktrinas ir aiškiai pareiškė, kad demokratija iš tikrųjų yra tik buržuazijos diktatūra[36]. Laikantis šios nuostatos, prarandama nedaug, o kai kas ir laimima, jei toji paslėpta diktatūra tampa atvira ir matoma visiems: juk tai tik priartina revoliuciją[37]. Jie net tikėjosi, kad Centrinės Europos totalitariniai režimai tik pagreitins įvykių eigą. Juk galiausiai – kadangi revoliucija neišvengiama – fašizmas gali būti tik viena iš jos įgyvendinimo priemonių. Šį įsitikinimą ypač sustiprino tai, kad revoliucija Europoje aiškiai vėlavo. Ji jau buvo įvykusi Rusijoje, nepaisant jos ekonominio atsilikimo. Tik tuščios viltys, siejamos su demokratija[38], revoliucijai trukdo įvykti labiau išsivysčiusiose šalyse. Vadinasi, manė komunistai, tik fašistai, sunaikindami demokratiją, gali pagreitinti revoliucijos artėjimą, priversdami darbininkus galutinai nusivilti demokratiniais politikos metodais. Taigi radikalieji marksistai[39] jautė, kad suprato fašizmo „esmę“ ir „tikrąjį istorinį vaidmenį“. Iš esmės fašizmas esąs *paskutinis buržuazijos prieglobstis*. Todėl komunistai nesipriešino, kai fašistai užgrobė valdžią. (Socialdemokratų priešinimosi niekas ir nesitikėjo.) Juk komunistai buvo įsitikinę, kad proletarinė revoliucija pavėlavo ir kad fašistinė interliudija, kuri buvo reikalinga, kad revoliucija artėtų greičiau[40], gali trukti tik keletą

mėnesių. Todėl komunistams nebuvo jokio reikalo veikti. Fašistams jie buvo nekenksmingi. „Komunistinis pavojus“ netrukdė fašistams užgrobti valdžią. Einsteinas kartą pabrėžė, kad iš visų visuomenės organizuotų grupių fašizmui rimtai pasipriešino tik bažnyčia, tiksliau pasakius, dalis bažnyčios.

Dvidešimtas skyrius

KAPITALIZMAS IR JO LIKIMAS

Pagal marksistinę doktriną, kapitalizmui būdingi vidiniai prieštaravimai, galintys sukelti jo žlugimą. Pirmasis Marxo pranašiškos argumentacijos žingsnis yra išsami šių prieštaravimų ir jų sukeliamų visuomenės pokyčių analizė. Šis žingsnis yra ne tik svarbiausia visos Marxo teorijos dalis, bet ir daugiausia darbo pareikalavusi problema, nes praktiškai visi trys *Kapitalo* tomai (apytikriai 2200 pirmojo leidimo puslapių[1]) skirti šiai problemai gvildenti. Šis žingsnis yra konkrečiausia visos argumentacijos dalis, nes ji pagrįsta ano meto ekonominės sistemos, nevaržomo kapitalizmo, aprašomąja analize ir sutvirtinta statistiniais duomenimis[2]. Pasak Lenino, „Kapitalistinės visuomenės virtimo socialistine neišvengiamybę Marxas visiškai ir išimtinai išveda iš *šiuolaikinės visuomenės judėjimo ekonominio dėsnio*“.

Prieš pradėdamas išsamiai aiškinti pirmąjį pranašiškos Marxo argumentacijos žingsnį, aš pabandysiu glaustai apibūdinti jo pagrindines idėjas.

Marxas buvo įsitikinęs, kad kapitalistinė konkurencija priverčia kapitalistą veikti prieš jo paties valią. Ji priverčia kapitalistą kaupti kapitalą, ir šitaip jis veikia prieš savo ilgalaikius ekonominius interesus (kadangi kapitalo kaupimas gali atvesti prie pelno mažėjimo). Tačiau kapitalistas, nors ir veikdamas prieš savo asmeninį interesą, veikia istorinio vystymosi intereso labui; pats to nenorėdamas, jis veikia ekonominės pažangos ir socializmo labui. Tai lemia faktas, kad kapitalo kaupimas reiškia: (*a*) darbo našumo augimą; turto didėjimą; turto koncentraciją nedaugelio žmonių rankose; (*b*) pauperizmo ir skurdo didėjimą – darbininkų atlyginimas tik palaiko jų egzistenciją ir verčia juos gyventi ant bado ribos visų pirma todėl, kad darbininkų perteklius, vadinamoji „pramonės rezervinė armija“, leidžia palaikyti patį žemiausią darbo užmokesčio lygį. Ekonominis ciklas neribotą laiką neleidžia augančiai pramonei absorbuoti darbininkų pertekliaus. Kapitalistai šios padėties negali pakeisti, net jei to ir norėtų, nes pelno normos mažėjimo tendencija tiek su-

silpnina jų ekonominę padėtį, kad jie negali efektyviai veikti. Šitaip kapitalistinis kaupimas pasirodo esąs savižudiškas ir iš vidaus prieštaringas procesas, nors kartu jis spartina techninę, ekonominę ir istorinę pažangą ir artina socializmą.

I

Pirmojo žingsnio prielaidos – kapitalistinės konkurencijos dėsniai ir gamybos priemonių kaupimas. Išvada – turto ir skurdo didėjimo dėsnis. Savąjį aptarimą aš pradėsiu šių prielaidų ir išvadų aiškinimu. Kapitalistinėje visuomenėje svarbus vaidmuo priklauso konkurencijai tarp kapitalistų. „Konkurencinė kova", kurią Marxas nagrinėja *Kapitale*[3], vyksta todėl, kad pagamintos prekės parduodamos pačia mažiausia kaina, kurią gali sau leisti konkurencijoje dalyvaujantis kapitalistas. „Tačiau prekės pigumas, – aiškina Marxas, – savo ruožtu priklauso *caeteris paribus* (esant kitoms lygioms sąlygoms) nuo darbo našumo; o šis savo ruožtu priklauso nuo gamybos apimties". Juk labai didelės apimties gamyboje apskritai lengviau naudoti labiau specializuotus įrengimus ir didinti jų kiekį, tai pakelia darbininkų darbo našumą, o kapitalistams leidžia gaminti ir parduoti prekę pigiau. „Todėl stambūs kapitalistai turi pranašumą prieš smulkiuosius... Konkurencija visada baigiasi tuo, kad smulkūs kapitalistai sužlunga, o jų kapitalas pereina į nugalėtojo rankas". (Šį procesą, kaip pažymi Marxas, labai pagreitina kredito sistema.)

Pasak Marxo, šis procesas, *kaupimas dėl konkurencijos,* turi du skirtingus aspektus. Viena vertus, kad išliktų, kapitalistas priverstas kaupti ar koncentruoti vis daugiau kapitalo; praktiškai tai reiškia, kad vis daugiau kapitalo investuojama į vis naujus įrengimus, ir šitaip nuolat auga jo darbininkų darbo *našumas*. Kita vertus, vis daugiau turto *koncentruojama* pavienių kapitalistų ir kapitalistų klasės rankose, kartu mažėja kapitalistų skaičius. Šį procesą Marxas vadina kapitalo *koncentracija* (priešinama paprastam kaupimui arba koncentravimui)[4].

Marxo nuomone, trys terminai – „konkurencija", „kaupimas" ir „augantis darbo našumas" žymi pamatines kapitalistinės gamybos tendencijas, kurias aš turėjau galvoje, pirmojo žingsnio *prielaidą* apibūdindamas kaip „kapitalistinės konkurencijos ir kapitalistinio kaupimo dėsnius". Tuo tarpu ketvirtas ir penktas terminai „koncentracija" ir „centralizacija" žymi tendenciją, glūdinčią išvadoje, prie kurios veda pirmasis žingsnis, nes jie apibūdina nuolatinio turto didėjimo tendenciją ir jo centralizaciją vis mažesnio skaičiaus žmonių

rankose. Kita šios išvados dalis, didėjančio skurdo dėsnis, prieinama tik daug sudėtingesnės argumentacijos dėka. Tačiau prieš pradėdamas aiškinti šią argumentaciją, iš pradžių aš turiu pakomentuoti pačią antrąją išvadą.

Terminas „didėjantis skurdas", pasak Marxo, gali reikšti du skirtingus dalykus. Jis gali būti vartojamas išreikšti ekstensyvų skurdo didėjimą, t. y. nurodyti, kad nuskursta vis daugiau žmonių; arba jis gali būti vartojamas išreikšti žmonių kančių intensyvumo didėjimą. Marxas neabejotinai tikėjo, kad skurdas auga ir ekstensyviąja, ir intensyviąja prasme. Tačiau ši mintis jau išreiškia daugiau, negu reikia jo pozicijai pagrįsti. Pranašiškai argumentacijai pagrįsti pakanka platesnės termino „didėjantis skurdas" interpretacijos (ji net tinkamesnė[5]), būtent interpretacijos, kad skurdo intensyvumas didėja, tuo tarpu jo intensyvumas gali didėti arba nedidėti, tačiau bet kuriuo atveju pastebimai nemažėja.

Tačiau čia reikalingi papildomi ir daug svarbesni komentarai. Pasak Marxo, didėjantis skurdas esmingai reiškia *didėjantį samdomų darbininkų išnaudojimą; didėja ne tik išnaudojamųjų skaičius, bet ir išnaudojimo intensyvumas.* Reikia pridurti, kad didėjantis skurdas apima ir bedarbių skaičių, ir jų kančių didėjimą; šį sluoksnį Marxas vadino[6] „pertekliniais gyventojais" arba „pramonės rezervine armija". Bedarbių funkcija šiame procese – daryti spaudimą dirbantiesiems ir šitaip padėti kapitalistams išspausti pelną iš dirbančiųjų, juos išnaudoti. „Pramonės rezervinė armija, – rašo Marxas[7], – kapitalizmui priklauso taip, tarsi kapitalistai būtų ją sukūrę savo sąskaita. Įvairiausioms savo reikmėms patenkinti kapitalizmas sukuria išnaudojimui visada paruoštą žmogiškąją medžiagą... Ekonominio nuosmukio ir dalinio klestėjimo laikotarpiais pramonės rezervinė armija nuolat daro spaudimą darbininkams, o perteklinės gamybos ir pakilimo laikotarpiais ji pažaboja jų reikalavimus". Marxo nuomone, didėjantis skurdas iš esmės yra didėjantis darbo jėgos išnaudojimas; kadangi bedarbių darbo jėga nėra išnaudojama, šiame procese jie gali dalyvauti kaip neapmokami darbininkus išnaudojančių kapitalistų pagalbininkai. Šis momentas yra svarbus, nes vėlesnieji marksistai dažnai nurodydavo į nedarbą kaip vieną empirinį faktą, pagrindžiantį skurdo didėjimo tendencijos pranašystę; tačiau nedarbas gali būti laikomas Marxo teoriją pagrindžiančiu faktu tik tada, kai jis susiejamas su didėjančiu dirbančiųjų išnaudojimu, t. y. su ilga darbo diena ir mažu realiuoju darbo užmokesčiu.

To ir galėtų pakakti paaiškinti terminui „didėjantis skurdas". Bet dar reikia paaiškinti didėjančio skurdo *dėsnį,* kurio atradėju Marxas laikė patį save. Turiu galvoje tą Marxo doktriną, kuria remiasi visa jo pranašiškoji argumen-

tacija, būtent doktriną, kad kapitalizmas neturi galimybių sumažinti darbininkų skurdo, nes kapitalistinio kaupimo mechanizmas kapitalistą palenkia griežtam ekonominiam spaudimui, kurį jis priverstas perkelti ant darbininkų pečių, jei pats nenori tapti to spaudimo auka. Todėl kapitalistai negali eiti į kompromisą, todėl jie negali patenkinti jokio svarbaus darbininkų reikalavimo, net jei ir norėtų tai padaryti; todėl „kapitalizmas negali būti reformuotas, jis gali būti tik sugriautas“[8]. Akivaizdu, kad šis dėsnis yra svarbiausia išvada, kuri daroma žengus pirmąjį žingsnį. Kita išvada, didėjančio turto dėsnis, būtų visai nesvarbus dalykas, jei tik darbininkai galėtų gauti didėjančio turto dalį. Marxas buvo įsitikinęs, kad tai neįmanoma, todėl ši mintis bus svarbiausias mūsų kritinės analizės objektas. Bet, prieš pereidamas prie Marxo argumentacijos, grindžiančios šią mintį, išdėstymo ir kritikos, aš trumpai pakomentuosiu pirmąją šios išvados dalį, turto didėjimo teoriją.

Marxo pastebėta turto kaupimo ir koncentracijos tendencija beveik neabejotina. Jo darbo našumo didėjimo teorija irgi iš esmės teisinga. Nors įmonės augimas ne visada palankiai veikia jos našumą, įrengimų tobulinimas ir kaupimas visada skatina gamybos efektyvumą. O dėl kapitalo centralizacijos vis mažesnio skaičiaus žmonių rankose tendencijos, tai reikalas nėra toks jau paprastas. Be abejonės, tokios tendencijos esama, ir galime būti tikri, kad nevaržomo kapitalizmo sistemoje beveik niekas netrukdo jai išsiskleisti. Prieš šią Marxo analizės dalį nedaug ką galima pasakyti, jeigu ją laikysime nevaržomo kapitalizmo apibūdinimu. Bet jeigu ją traktuosime kaip pranašystę, tai ji ne tokia įtikinama. Juk mes žinome, kad šiuo metu esama daug būdų, kuriais šiai tendencijai galima pasipriešinti leidžiamais įstatymais. Prieš kapitalo koncentraciją gali būti efektyviai panaudoti pajamų ir paveldėjimo mokesčiai, ir jais jau buvo naudojamasi. Gali būti naudojami antimonopoliniai įstatymai, nors, galimas daiktas, ne taip veiksmingai. Kad įvertintume Marxo pranašiškos argumentacijos jėgą, turime apsvarstyti didelių patobulinimų galimybę ekonomikos valstybinio reguliavimo srityje. Kaip ir ankstesniuose skyriuose, aš turiu pasakyti, kad argumentacija, kuria Marxas grindžia savo pranašystę apie kapitalo koncentraciją arba apie kapitalistų skaičiaus mažėjimą, yra neįtikinama.

Aptarę svarbiausias pirmojo žingsnio prielaidas ir išvadas ir paneigę pirmosios išvados pagrįstumą, dabar galime sutelkti visą dėmesį į tai, kaip Marxas prieina kitą išvadą – pranašišką skurdo didėjimo dėsnį. Šios pranašystės pagrindime galime išskirti keturis pagrindinius svarbiausios minties momentus. Apie juos kalbėsime kituose keturiuose šio skyriaus poskyriuose tokia

25.-657

tvarka: II – vertės teorija; III – perteklinio gyventojų skaičiaus įtaka darbo užmokesčio dydžiui; IV – ekonominis ciklas; V – pelno normos mažėjimo padariniai.

I I

Marxo *vertės teorija,* ir marksistų, ir antimarksistų paprastai traktuojama kaip marksistinės pasaulėžiūros kertinis akmuo, mano galva, kaip tik nėra labai svarbi; tiesą sakant, vienintelė priežastis, dėl kurios aš ją aptarinėju, užuot iškart perėjęs prie kito poskyrio, yra ta, kad apskritai ji laikoma svarbia ir kad aš negaliu pagrįsti savo skeptiško požiūrio į ją, tos teorijos neaptarinėdamas. Bet aš iškart noriu pasakyti, kad tvirtindamas, jog vertės teorija marksizme yra nesvarbi, veikiau ginu, o ne puolu Marxą. Juk beveik neabejotina, kad daugelis kritikų, parodžiusių, kad vertės teorija yra silpna, didžia dalimi visiškai teisūs. Bet netgi jeigu jie būtų neteisūs, marksizmo pozicija tik sustiprėtų, jei būtų galima įrodyti, kad jos svarbiausios istorinės-politinės doktrinos gali būti išskleistos visai atskirai nuo šios prieštaringos teorijos.

Vadinamosios *darbo vertės teorijos*[9] idėja, kurią Marxas perėmė iš savo pirmtakų (štai jis pats nurodo Adamą Smithą ir Davidą Ricardą) ir pritaikė savo tikslams, yra gana paprasta. Jeigu jūs pasamdote dailidę, jūs privalote jam mokėti už darbo laiką. Jeigu jūs jo paklausite, kodėl tam tikras darbas brangiau apmokamas už kitą darbą, jis pasakys, kad jis reikalauja daugiau darbo sąnaudų. Be užmokesčio už darbą, jūs, žinoma, dar turite mokėti už medieną. Tačiau, pažvelgę į šią situaciją atidžiau, pastebėsite, kad netiesiogiai jūs mokate už darbą, įdėtą į miško sodinimą, kirtimą, pervežimą, supjaustymą ir t.t. Šis pasvarstymas suponuoja bendrą teoriją, kad už darbą ar už kiekvieną prekę, kurią galite nusipirkti, jūs mokate tokią kainą, kuri apytikriai atitinka į ją įdėto darbo kiekį, t. y. darbo valandų skaičių, reikalingą jai pagaminti.

Aš sakau „apytikriai“, nes tikrosios kainos svyruoja. Bet už šių kainų visada esama – ar bent jau atrodo, kad esama, – kažko pastovaus, tam tikros vidutinės kainos, apie kurią svyruoja realios kainos[10] ir kuri vadinama „mainomąja verte“ arba paprasčiausiai tam tikro daikto „verte“. Remdamasis šia bendra idėja, prekės *vertę* Marxas apibūdino kaip vidutinį darbo, reikalingo jai pagaminti (ar atgaminti), laiko kiekį.

Kita idėja, *pridėtinės vertės teorija,* yra beveik tokia pat paprasta. Marxas ją irgi perėmė iš savo pirmtakų. (Engelsas tvirtina[11], – galimas daiktas, klai-

dingai, bet aš laikysiuosi jo nuomonės, – kad svarbiausias šios Marxo teorijos šaltinis buvo Ricardo veikalai.) Pridėtinės vertės teorija yra bandymas darbo vertės teorijos rėmuose atsakyti į klausimą: „Iš kur kapitalistas gauna pelną?" Jei tarsime, kad jo įmonėje pagamintos prekės rinkoje parduodamos už kainą, atitinkančią jų tikrąją vertę, t. y. darbo laiko kiekį, reikalingą joms pagaminti, tada vienintelis būdas, kuriuo kapitalistas gali gauti pelną – tai užmokėti darbininkui mažiau, negu kainuoja jo darbo produktas. Vadinasi, darbininko gaunamas atlyginimas atstovauja vertei, kuri nelygi jo darbo laiko kiekiui. Todėl darbininko darbo dieną galima suskirstyti į dvi dalis – į laiką, kurį jis sunaudojo gamindamas vertę, atitinkančią jo darbo užmokestį, ir laiką, kurį jis sunaudoja, kurdamas vertę kapitalistui[12]. Atitinkamai visą darbininko sukurtą vertę galima suskirstyti į dvi dalis – vertę, prilygstančią jo darbo užmokesčiui, ir likutį, kuris vadinamas *pridėtine verte.* Šią pridėtinę vertę pasisavina kapitalistas, ir ji yra vienintelis jo *pelno* pagrindas.

Kol kas ši teorija yra labai paprasta. Tačiau dabar iškyla teoriniai sunkumai. Visa vertės teorija buvo sukurta tam, kad būtų paaiškintos realios kainos, kuriomis vyksta visų prekių mainai, ir buvo tariama, kad kapitalistas rinkoje gali gauti visą savo pagaminto produkto vertę, t. y. kainą, atitinkančią visą laiką, reikalingą jam pagaminti. Bet pasirodo, kad darbininkas negauna visos kainos už tą prekę, kurią jis parduoda kapitalistui darbo rinkoje. Įspūdis toks, kad jis apgaudinėjamas arba apiplėšiamas; šiaip ar taip, atrodo, kad jam neužmokama pagal bendrąjį vertės teorijos dėsnį, būtent dėsnį, pagal kurį *visos* realios sumokamos kainos bent jau apytikriai nulemtos prekės vertės. (Engelsas sako, kad šią problemą suprato ekonomistai, priklausę, pasak Marxo, „Ricardo mokyklai"; be to, jis tvirtina[13], kad kaip tik nesugebėjimas išspręsti šios problemos atvedė prie šios mokyklos žlugimo.) Pagaliau atsirado šios problemos sprendimas, iš pirmo žvilgsnio atrodantis ganėtinai aiškus. Kapitalistui priklauso gamybos priemonių monopolija, ir ši išskirtinė ekonominė galia gali būti panaudota priversti darbininkus sudaryti sutartį, pažeidžiančią vertės dėsnį. Bet šitoks sprendimas (kurį aš vertinu kaip visai įtikinamą tam tikros situacijos apibūdinimą) visiškai sugriauna darbo vertės teoriją. Juk dabar pasirodo, kad tam tikros kainos, būtent atlyginimai, neatitinka savo verčių net apytikriai. Tačiau tai reiškia, kad tas pat gali galioti ir kitoms prekėms dėl panašių priežasčių.

Tokia buvo situacija, kai scenoje pasirodė Marxas, pasiryžęs išgelbėti darbo vertės teoriją nuo kracho. Pasiremdamas kita paprasta, bet puikia idėja, jis sugebėjo parodyti, kad pridėtinės vertės teorija ne tik suderinama su darbo

vertės teorija, bet ir tai, kad ji gali būti iš pastarosios griežtai išvedama. Kad suvoktume, kaip prieinama ši išvada, tik paklauskime savęs: būtent kokią prekę darbininkas parduoda kapitalistui? Marxo atsakymas yra toks: darbininkas parduoda ne savo darbo *laiką*, o visą savo darbo *jėgą*. Darbo rinkoje kapitalistas perka arba samdo kaip tik darbininko darbo *jėgą*. Dabar tarkime, kad ši prekė parduodama pagal jos tikrąją vertę. Kokią vertę? Pagal vertės apibrėžimą, darbo *jėgos* vertė yra vidutinis darbo *laikas*, reikalingas jai pagaminti arba atgaminti. Tačiau tai akivaizdžiai yra ne kas kita, kaip laikas, reikalingas pagaminti darbininko (ir jo šeimos) *egzistavimą palaikančias priemones*.

Šitaip Marxas prieina tokią išvadą: tikroji viso darbininko darbo vertė lygi darbo laikui, kurio reikia pagaminti jo egzistavimą palaikančias priemones; už šią kainą darbo jėga parduodama kapitalistui; jei darbininkas pajėgia dirbti ilgiau, tada šis pridėtinis darbas priklauso jo darbo jėgos pirkėjui ar samdytojui. Juo didesnis darbo našumas, t. y. juo daugiau darbininkas gali pagaminti per valandą, juo mažiau laiko jam reikės pagaminti savo pragyvenimo priemonėms, juo daugiau laiko lieka jo išnaudojimui. Tai rodo, kad kapitalistinio išnaudojimo pagrindas yra *didelis darbo našumas*. Jei darbininkas per dieną gali pagaminti ne daugiau negu reikia patenkinti jo kasdienėms reikmėms, tada išnaudojimas yra neįmanomas, nepažeidžiant vertės dėsnio; jis būtų įmanomas tik apgaudinėjant, plėšiant ir žudant. Kadangi naudojant techninius įrengimus darbo našumas taip pakilo, kad vienas žmogus gali pagaminti daug daugiau, negu jam reikia patenkinti elementarioms reikmėms, tampa įmanomas kapitalistinis išnaudojimas. Jis įmanomas net tokioje kapitalistinėje visuomenėje, kuri yra „ideali" ta prasme, kad kiekviena prekė, įskaitant darbo jėgą, perkama ir parduodama pagal savo tikrąją vertę. Tokioje visuomenėje išnaudojimo neteisingumas neglūdi tame fakte, kad darbininkui nesumokama „teisinga kaina" už jo darbo jėgą; ne, veikiau jis glūdi tame fakte, kad jis yra toks skurdžius, jog priverstas parduoti savo darbo jėgą, tuo tarpu kapitalistas toks turtingas, kad gali darbo jėgą pirkti dideliais kiekiais ir iš to pelnytis.

Šitaip išskleisdamas[14] pridėtinės vertės teoriją, Marxas kuriam laikui išgelbėjo darbo vertės teoriją nuo kracho ir, nepaisydamas to fakto, jog visą „vertės problemą" (turiu galvoje „objektyvią" tikrą vertę, apie kurią svyruoja kainos) laikau nereikšminga, aš pasirengęs pripažinti, kad ši teorija yra puikus teorinis laimėjimas. Marxas ne tik išgelbėjo šią teoriją, iškeltą „buržuazinių ekonomistų". Vienu plunksnos brūkštelėjimu jis sukūrė išnaudojimo

teoriją, kartu ir teoriją, paaiškinančią, kodėl darbininkų darbo užmokestis svyruoja apie minimalų, pragyvenimui reikalingą (arba artimą badmiriavimui) lygmenį. Tačiau pati didžiausia Marxo sėkmė buvo ta, kad dabar, remdamasis savo ekonomine teorija ir ja aiškindamas teisinės sistemos ypatumus, jis galėjo paaiškinti tą faktą, kad kapitalistinis gamybos būdas linkęs užsidėti teisinę liberalizmo kaukę. Juk naujoji teorija leido Marxui daryti išvadą – kadangi naujos technikos taikymas padidino darbo našumą, galėjo atsirasti nauja išnaudojimo forma, kai, užuot naudojus grubią jėgą, yra naudojamasi laisvąja rinka, kai remiamasi „formaliu“ teisingumo, lygybės prieš įstatymą ir laisvės principų laikymusi. Marxas tvirtino, kad kapitalistinė sistema buvo ne tik „laisvos konkurencijos“ sistema; ne, ji „palaikoma kitų [žmonių] darbo, tačiau tokio darbo, kuris yra laisvas *formaliąja prasme,* išnaudojimu“[15].

Aš negaliu išsamiai aptarinėti, kaip įspūdingai Marxas savo vertės teoriją taikė patiems įvairiausiems reiškiniams paaiškinti. Tačiau toks aptarimas ir nebūtinas, nes maniškė šios teorijos kritika parodys, kaip vertės teoriją galima pašalinti iš visų tų konkrečių kapitalizmo ekonominės sistemos tyrinėjimų. Dabar aš pereisiu prie šios kritikos. Jos svarbiausi aspektai trys: (*a*) Marxo vertės teorijos nepakanka paaiškinti išnaudojimui, (*b*) kad toks aiškinimas būtų pagrįstas, reikia papildomų prielaidų, dėl kurių vertės teorija tampa nebereikalinga, (*c*) Marxo vertės teorija yra esencialistinė arba metafizinė.

(*a*) Vertės teorijos pamatinis dėsnis – tai dėsnis, pagal kurį praktiškai visų prekių, įskaitant darbo užmokestį, kainas lemia jų vertė, arba, pasakius tiksliau, prekių kainos, bent jau apytikriai, atitinka darbo laiką, reikalingą joms pagaminti. Ir štai šis „vertės dėsnis“ – taip jį vadinsiu aš – iškart iškelia problemą. Kodėl taip yra? Akivaizdu, kad nei prekės pirkėjas, nei jos pardavėjas iš pirmo žvilgsnio negali suvokti, kiek laiko reikia jai pagaminti, ir net jeigu jie sugebėtų tai suvokti, vertės dėsnis netaptų aiškesnis. Juk akivaizdu, kad pirkėjas paprasčiausiai perka kaip galima pigiau, o pardavėjas stengiasi parduoti kaip galima brangiau. Atrodo, kad šitokia situacija turėtų būti viena iš pamatinių kiekvienos rinkos kainų teorijos prielaidų. Kad paaiškintume vertės dėsnį, turime parodyti, kodėl pirkėjas iš esmės negali pirkti, o pardavėjas parduoti už tokią kainą, kuri pirmu atveju būtų žemesnė, o antruoju – aukštesnė už prekės „vertę“. Šią problemą daugiau ar mažiau aiškiai suprato tie teoretikai, kurie buvo įsitikinę darbo vertės teorijos teisingumu. Jų atsakymas buvo toks. Norėdami supaprastinti situaciją ir žengdami pirmąjį žings-

nį, tarkime, kad esama visai laisvos konkurencijos. Dėl tų pačių priežasčių, tarkime, kad esama tik tokių prekių, kurios gali būti gaminamos praktiškai neribotais kiekiais (jei tik pakanka darbo jėgos). Dabar tarkime, kad tokios prekės kaina didesnė už jos vertę; tai reikštų, kad šioje gamybos srityje galima gauti antpelnius. Tai paskatins įvairius pramonininkus gaminti šią prekę, ir konkurencija numuš jos kainą. Priešingas procesas atvestų prie to, kad prekės, kuri pardavinėjama už jos vertę žemesne kaina, kaina pakiltų. Dėl šių priežasčių prekių kainos svyruotų, artėdamos prie tų prekių vertės. Kitaip tariant, esama *pasiūlos ir paklausos* mechanizmo, kuris laisvos konkurencijos sąlygomis leidžia veikti[16] vertės dėsniui.

Tokius svarstymus dažnai galima aptikti Marxo veikaluose, pavyzdžiui, trečiajame *Kapitalo* tome[17], kur jis bando paaiškinti, kodėl pelnas įvairiose pramonės šakose beveik susilygina ir daugmaž prilygsta tam tikram vidurkiui. Pirmajame *Kapitalo* tome Marxas remiasi šiais svarstymais, norėdamas paaiškinti, kodėl darbo užmokestis yra nedidelis, apytikriai prilygstantis pragyvenimo minimumui, arba – o tai yra tas pat – vos pakyla virš skurdo ribos. Akivaizdu, kad, gaudami darbo užmokestį, žemesnį už šį lygmenį, darbininkai tikrai badautų, ir darbo jėgos pasiūla darbo rinkoje išnyktų. Tačiau, kol žmonės gyvi, jie reprodukuojasi, ir Marxas bando išsamiai parodyti (kaip matysime IV poskyryje), kodėl kapitalistinio kaupimo mechanizmas neišvengiamai sukuria gyventojų perteklių ir pramonės rezervinę armiją. Taigi, kol darbo užmokestis šiek tiek pranoksta skurdo ir bado lygmenį, darbo rinkoje esama ne tik pakankamos, bet ir perteklinės darbo jėgos pasiūlos, kuri, Marxo nuomone, neleidžia kilti darbo užmokesčiui[18]: „Pramonės rezervinė armija daro spaudimą dirbantiesiems... Vadinasi, gyventojų perteklius yra tas fonas, kuriame veikia darbo pasiūlos ir paklausos dėsnis. Gyventojų perteklius apriboja šio dėsnio veikimo ribas, kurios geriausiai atitinka kapitalisto troškimą išnaudoti ir viešpatauti".

(*b*) Iš šio fragmento matyti, jog pats Marxas suprato, kad vertės dėsnį reikia pagrįsti konkretesne teorija, kuri kiekvienu konkrečiu atveju parodytų, kaip *pasiūlos ir paklausos dėsniai* sukelia padarinius, kuriuos reikia paaiškinti. Jei šių dėsnių pakanka paaiškinti šiems padariniams, tada darbo vertės teorija mums išvis nereikalinga, nesvarbu, ar ji teisinga ir pagrįsta kaip pirmasis [visos argumentacijos] žingsnis (mano galva, ji nėra tokia). Maža to, Marxas suprato, kad pasiūlos ir paklausos dėsniai reikalingi tam, kad būtų

galima paaiškinti tuos atvejus, kai nesama laisvos konkurencijos ir todėl jo vertės dėsnis aiškiai negalioja, pavyzdžiui, kai monopolija panaudojama tam, kad kainų lygis būtų nuolat palaikomas virš jų „vertės“. Tokius atvejus Marxas traktavo kaip išimtis, o tai nėra visai teisinga; bet jeigu tai ir teisinga, monopolijos atvejis parodo ne tik tai, kad pasiūlos ir paklausos dėsniai reikalingi kaip jo vertės dėsnio papildinys, bet ir tai, kad jų taikymo sritis yra gerokai platesnė.

Kita vertus, akivaizdu, kad pasiūlos ir paklausos dėsniai ne tik būtini; ne, jų pakanka paaiškinti visus Marxo nagrinėtus „išnaudojimo“ reiškinius, pavyzdžiui, darbininkų skurdo, viena vertus, ir juos samdančių kapitalistų turto, kita vertus, reiškinius, jei tik mes, kaip ir pats Marxas, tarsime, kad egzistuoja laisva darbo rinka, kartu ir nuolatinis darbo jėgos perteklius. (Marxo teorija, aiškinanti šį darbo pasiūlos perteklių, bus išsamiau aptariama vėliau, IV poskyryje). Kaip parodo Marxas, visiškai akivaizdu, kad tokiomis sąlygomis darbininkai bus priversti dirbti ilgą laiką už mažą atlyginimą, kitaip tariant, leis kapitalistui „pasisavinti geriausią jų darbo vaisių dalį“. Šitaip trivialiai argumentuojant (taip argumentuoja ir pats Marxas) nėra reikalo net užsiminti apie vertę.

Taigi nesvarbu, ar vertės teorija yra teisinga, ar ne, pasirodo, kad Marxo išnaudojimo teorijai ji visai nereikalinga. Tačiau toji Marxo išnaudojimo teorijos dalis, kuri lieka pašalinus vertės teoriją, be abejonės, yra teisinga, jei tik priimame gyventojų pertekliaus doktriną. Neabejotinai teisinga, kad (jei nesama valstybinio turto perskirstymo) gyventojų pertekliaus egzistavimas turi atvesti prie badmiriško darbo užmokesčio ir prie didžiulių pragyvenimo lygio skirtumų.

(Visai neaišku – ir šito Marxas nepaaiškino, – kodėl darbo jėgos pasiūla nuolat pranoksta jos paklausą. Juk jeigu taip naudinga „išnaudoti“ darbą, kaip atsitinka, kad konkurencija nepriverčia kapitalistų pabandyti padidinti savo pelną samdant daugiau darbo jėgos? Kitaip tariant, kodėl kapitalistai nekonkuruoja tarpusavyje darbo rinkoje, šitaip pakeldami darbo užmokestį iki tokio lygio, kai gauti pakankamai pelno pasidaro nebeįmanoma, vadinasi, nebeįmanoma kalbėti ir apie išnaudojimą? Marxas galėtų į šį klausimą atsakyti taip (žr. V poskyrį): „Kadangi konkurencija verčia juos investuoti vis daugiau kapitalo į įrengimus, jie negali padidinti tos savo kapitalo dalies, kurią jie naudoja darbo užmokesčiui“. Bet toks atsakymas nėra patenkina-

mas, nes net ir tada, jei dalį kapitalo jie išleidžia įrengimams, tai jie gali daryti, tik pirkdami darbą, reikalingą tiems įrengimams pagaminti, arba priversdami kitus kapitalistus pirkti tokį darbą ir šitaip padidindami darbo jėgos paklausą. Todėl aišku, kad Marxo nagrinėtas „išnaudojimo“ reiškinys atsiranda ne dėl laisva konkurencija pagrįstos rinkos mechanizmo veikos, kaip manė Marxas, o dėl kitų veiksnių – ypač dėl ryšio tarp žemo darbo našumo ir rinkos, kuri nėra pagrįsta tikrai laisva konkurencija. Tačiau išsamiai ir patenkinamai šio reiškinio iki šiol, atrodo, dar niekas nepaaiškino[19].)

(*c*) Prieš baigdamas šios vertės teorijos ir jos vaidmens Marxo argumentacijoje aptarimą, aš norėčiau glaustai pakomentuoti kitus jos aspektus. Pati idėja – kurią išrado ne Marxas, – kad esama kažko *už* kainų, objektyvios, realios arba tikrosios vertės, kurios atžvilgiu kainos yra tik „regimybės forma“[20], aiškiai rodo platoniškojo idealizmo, nustatančio perskyrą tarp paslėptos, esmingos arba teisingos tikrovės ir atsitiktinės, arba iliuzinės, regimybės, įtaką. Reikia pasakyti, kad Marxas dėjo daug pastangų[21] įveikti tokią mistinę objektyvios „vertės“ sampratą, bet jam to nepavyko padaryti. Jis stengėsi būti realistas, pripažinti tik tai, kas svarbu ir pastebima tiesiogiai – darbo laiką, – kaip tikrovę, pasirodančią kainos forma; niekas neabejoja, kad darbo laikas, reikalingas pagaminti prekei, t. y. jos marksistinė „vertė“, yra svarbus dalykas. Bet tam tikra prasme klausimas, ar šį darbo laiką vadinsime prekės „verte“, ar ne, yra grynai verbalinė problema. Tačiau tokia terminologija gali labai klaidinti ir būti keistai nerealistiška, ypač jei kartu su Marxu tarsime, kad darbo našumas didėja. Juk pats Marxas pažymėjo[22], kad, augant darbo našumui, prekių vertė mažėja ir kad todėl gali augti realusis darbo užmokestis bei realus pelnas. Atitinkamai gali didėti darbininkų ir kapitalistų vartojamų prekių skaičius ir mažėti darbo užmokesčio ir pelno „vertė“, t. y. laikas, sunaudotas pagaminti šioms prekėms. Taigi net tada, kai matome realią pažangą, pavyzdžiui, darbo dienos trumpinimą ir labai pakilusį darbininkų pragyvenimo lygį (visai nepriklausomai nuo didesnių piniginių pajamų[23], net jeigu jos išreiškiamos aukso ekvivalentu), darbininkai gali karčiai skųstis, kad marksistinė „vertė“, tikroji jų pajamų esmė arba substancija, menksta, kadangi darbo laikas, reikalingas jai pagaminti, trumpėja. (Panašiai gali skųstis ir kapitalistai.) Visa tai pripažino pats Marxas, ir šitokia situacija rodo, kokia klaidinga gali būti „vertės“ sąvoka, pagrįsta terminologija, ir kaip netiksliai ji atitinka realią darbininkų socialinę patirtį. Darbo vertės teorijoje platoniškoji „esmė“ galutinai atsiskyrė nuo patyrimo...[24]

III

Žinoma, kai jau pašalinome Marxo vertės teoriją ir jo pridėtinės vertės teoriją, galime pripažinti, kad jo analizė (žr. II poskyrio (*a*) punkto pabaigą), paaiškinanti *gyventojų pertekliaus* daromą spaudimą dirbančiųjų atlyginimams, yra teisinga. Negalima neigti, kad, jei egzistuoja laisva darbo rinka *ir* gyventojų perteklius, t. y. plačiai paplitęs nuolatinis nedarbas (neabejotina, kad nedarbui priklausęs tam tikras vaidmuo Marxo laikais priklauso ir šiuo metu), tada darbo užmokestis negali viršyti badmiriavimą atitinkančio lygmens. Remdamasis šia prielaida ir ją papildęs anksčiau aptarta kaupimo teorija, Marxas nors ir nepagrindė skurdo didėjimo dėsnio, bet buvo teisus, tvirtindamas, kad didelio pelnų ir turto didėjimo pasaulyje badmiriavimą atitinkantis darbo užmokestis ir gyvenimas skurde gali būti nuolatinė darbininkų dalia.

Man atrodo, kad, nepaisant Marxo analizės trūkumų, jo pastanga paaiškinti „išnaudojimo" reiškinį nusipelno didžiausios pagarbos. (Kaip minėta punkto (*b*) pabaigoje, ankstesniame poskyryje, atrodo, kad ir iki šiol dar nesama patenkinamos išnaudojimo teorijos.) Žinoma, reikia pasakyti, kad Marxas klydo, pranašaudamas, kad jo tyrinėta situacija bus nuolatinė, jei jos nepakeis revoliucija, ir dar labiau klydo, pranašaudamas, kad situacija blogės. Faktai paneigė šias pranašystes. Maža to, netgi tada, jei tartume, kad jo analizė teisinga, turėdami galvoje nevaržomą, neintervencionistinę kapitalistinę sistemą, jo pranašiškoji argumentacija nebūtų pagrįsta. Juk skurdo didėjimo tendencija, sprendžiant iš paties Marxo analizės, pastebima tik tokioje sistemoje, kurioje egzistuoja laisvoji rinka, t. y. visiškai nevaržomame kapitalizme. Jei tik tariame, kad gali kurtis profsąjungos, būti sudarinėjamos kolektyvinės sutartys, vykti streikai, tada šios analizės prielaida pasirodo esanti neteisinga, ir visa pranašiškoji argumentacija subliūkšta. Spręsdami iš paties Marxo analizės, mes galime tikėtis, kad šitokie socialiniai procesai bus arba nuslopinti, arba baigsis socialine revoliucija. Juk kolektyvinių sutarčių sistema gali pasipriešinti kapitalui, sukurdama savos rūšies darbo monopolį; ji gali neleisti kapitalistui pramonės rezervine armija pasinaudoti tam, kad būtų palaikomas žemas darbo užmokesčio lygis, ir šitaip priversti kapitalistus tenkintis mažesniais pelnais. Dabar mums aišku, kodėl šūkis „Proletarai, vienykitės!" marksistiniu požiūriu buvo tikrai vienintelis atsakas nevaržomam kapitalizmui.

Suprantama ir tai, kodėl šis šūkis turi atverti visą valstybės kišimosi į ekonomiką probleminį lauką ir kodėl jis veda prie nevaržomo kapitalizmo

sistemos pabaigos ir prie naujos, *intervencionizmo*[25], sistemos, kuri gali vystytis labai skirtingomis kryptimis. Juk beveik neišvengiama, kad kapitalistai neigs darbininkų teisę vienytis, tvirtindami, kad profsąjungos kelia grėsmę konkurencijos laisvei darbo rinkoje. Taigi neintervencionizmas susiduria su tokia problema (ji yra laisvės paradokso problemos dalis[26]): kokią laisvę turi apsaugoti valstybė? Darbo rinkos laisvę ar vargingųjų laisvę vienytis? Kad ir koks sprendimas būtų priimtas, jis veda prie valstybės įsikišimo, prie organizuotos politinės valstybės ir profsąjungų jėgos panaudojimo ekonominių santykių srityje. Bet kuriuo atveju jis veda prie to, kad išplečiamos valstybės ekonominės atsakomybės ribos, nesvarbu, ar ši atsakomybė suvokiama sąmoningai, ar ne. Tai reiškia, kad prielaidos, kuriomis grindžiama Marxo analizė, turi išnykti.

Taigi marksistinis skurdo didėjimo istorinis dėsnis negalioja. Iš jo lieka tik jaudinantis pasakojimas apie darbininkų skurdą, vyravusį prieš šimtą metų, ir drąsi pastanga tą skurdą paaiškinti, pasiremiant tuo, ką, remdamiesi Leninu[27], galime pavadinti Marxo „šiuolaikinės visuomenės judėjimo ekonominiu dėsniu“ (ta „šiuolaikinė visuomenė“ – tai praėjusio šimtmečio nevaržomas kapitalizmas). Jei marksistinį skurdo didėjimo dėsnį traktuosime kaip istorinę pranašystę, jeigu juo remdamiesi bandysime išvesti tam tikrų istorinių įvykių „neišvengiamumą“, tai tokia išvada bus nepagrįsta.

IV

Marxo analizės reikšmę didžia dalimi nulemia tas faktas, kad jo epochoje gyventojų perteklius tikrai egzistavo ir egzistuoja šiuo metu (kaip sakyta, net dabar vargu ar esama patenkinamo šio fakto paaiškinimo). Tačiau kol kas mes neaptarėme, kaip Marxas grindė savo mintį, kad pats kapitalistinės gamybos mechanizmas visada kuria gyventojų perteklių, reikalingą palaikyti žemą dirbančiųjų darbo užmokesčio lygį. Bet ši teorija ne tik originali ir įdomi pati savaime; joje glūdi ir Marxo *ekonominio ciklo teorija,* ir visuotinių krizių teorija, tiesiogiai susijusi su kapitalistinės sistemos kracho, kurį neišvengiamai sukelia nepakenčiamas skurdas, pranašyste. Kad argumentus Marxo teorijos naudai padaryčiau kuo stipresnius, aš šiek tiek ją pakeičiau[28] (būtent, išskirdamas dvi įrengimų rūšis – vieną, tiesiogiai susijusią su paprastu gamybos plėtimu, o kitą – su gamybos intensifikavimu). Tačiau tegul šis pakeitimas neglumina skaitytojų marksistų ir nekelia jų įtarimo, nes aš net neketinu šios teorijos kritikuoti.

Minėta gyventojų pertekliaus ir ekonominio ciklo teorija bendrais bruožais yra tokia. Kapitalo kaupimas reiškia, kad dalį savo pelno kapitalistas išleidžia įrengimams; šią mintį galima pasakyti ir šitaip: tik dalį pelno sudaro vartojimo prekės, o kitą dalį sudaro mašinos. Savo ruožtu šios mašinos gali būti skiriamos pramonei *plėsti,* statyti naujoms įmonėms ir t.t., arba jos gali būti skiriamos *intensifikuoti* gamybai, didinti jau egzistuojančių įmonių darbo našumui. Pirmojo tipo įrengimai leidžia padidinti darbininkų užimtumą, antrojo tipo įrengimų įvedimo padarinys – dalies darbininkų nebereikalingumas, „darbininkų išlaisvinimas" – taip šis procesas buvo vadinamas Marxo epochoje. (Šiuo metu jis kartais vadinamas „technologine bedarbyste".) Kapitalistinės gamybos mechanizmas, atsispindėjęs marksistinėje ekonominio ciklo teorijoje, apytikriai atrodo taip. Jei iš pradžių tariame, kad dėl vienos ar kitos priežasties gamyba plečiasi, tada dalis pramonės rezervinės armijos absorbuojama, spaudimas darbo rinkoje silpnėja, o atlyginimai rodo tendenciją didėti. Prasideda klestėjimo tarpsnis. Tačiau tuo pačiu metu, kai pradeda kilti darbo užmokestis, gali tapti pelninga (net jei tokių įrengimų kaina pradeda augti) įvesti gamybą intensifikuojančius mechaninius įrengimus, kurie anksčiau buvo nepelningi dėl žemo darbo užmokesčio lygio.

Todėl bus gaminama daugiau mašinų, „išlaisvinančių darbininkus". Kol šios mašinos dar tik gaminamos, klestėjimas tęsiasi arba auga. Bet kai tik naujos mašinos pradeda gaminti pačios, vaizdas pasikeičia. (Pasak Marxo, šį pasikeitimą žymi pelno normos kritimas, kurį svarstysime vėliau, šio skyriaus V poskyryje.) Darbininkai „išlaisvinami", t. y. pasmerkiami badauti. Tačiau gerokai sumažėjęs vartotojų skaičius gali sužlugdyti vidaus rinką. Todėl daugybė mašinų didelėse gamyklose (pirmiausia ne tokie efektyvūs įrengimai) bus sustabdyta, ir tai atves prie tolesnio nedarbo didėjimo ir tolesnio rinkos žlugimo. Tas faktas, kad daug įrengimų sustabdoma, reiškia, kad didelė dalis kapitalo tapo bevertė, kad daugelis kapitalistų nebegali vykdyti savo įsipareigojimų; šitaip išsivysto finansinė krizė, vedanti prie visiško gamybos priemonių gamybos sąstingio, ir t.t. Tačiau ekonominio nuosmukio (arba, kaip jį vadina Marxas, „krizės") metu bręsta gamybos pakilimo sąlygos. Tokios sąlygos pirmiausia yra pramonės rezervinės armijos didėjimas ir šio proceso nulemtas darbininkų pasirengimas dirbti už badmirišką darbo užmokestį. Esant labai žemam darbo užmokesčio lygiui, gamyba tampa pelninga net esant žemoms rinkos kainoms, o kai atsigauna gamyba, kapitalistas vėl pradeda kaupti kapitalą ir pirkti įrengimus. Kadangi darbo užmokestis labai mažas, kapitalistui dar nenaudinga naudoti naujus įrengimus (galimas daiktas, per tą

laiką jau išrastus), kurie išlaisvintų darbininkų darbo jėgą. Iš pradžių kapitalistas veikiausiai pirks naujus įrengimus, turėdamas tikslą plėsti gamybą. Šis procesas palaipsniui atves prie darbininkų užimtumo didėjimo ir vidinės rinkos atsigavimo. Vėl ateina klestėjimo tarpsnis, ir sugrįžtama į išeities padėtį. Ciklas užsidaro, ir šis procesas gali prasidėti iš naujo.

Štai tokia šiek tiek pakoreguota marksistinė nedarbo ir ekonominio ciklo teorija. Jau sakiau, kad nesirengiu jos kritikuoti. Ekonominių ciklų teorija – labai sudėtingas dalykas, ir mes apie jį tikrai žinome visai nedaug (bent jau aš pats). Todėl tikėtina, kad mano pateiktas šios teorijos apmatas yra apytikris, ypač kad nepakankamai įvertinti tokie aspektai kaip kreditu iš dalies pagrįstos monetarinės sistemos egzistavimas ir taupymo padariniai. Tačiau kad ir kaip ten būtų, ekonominis ciklas yra toks faktas, kurį nuneigti nelengva, ir vienas didžiausių Marxo nuopelnų yra tas, kad jis pabrėžė šio ciklo, kaip socialinės problemos, reikšmę. Tačiau, nepaisant šio nuopelno, galima kritikuoti Marxo pranašystę, kuria jis bando pagrįsti savąją ekonominio ciklo teoriją. Visų pirma jis tvirtina, kad ekonominiai nuosmukiai bus vis sunkesni ne tik ta prasme, kad jie plėsis ekstensyviai, bet ir ta prasme, kad jie vis didins darbininkų kančias. Tačiau jis niekaip nepagrindžia šio teiginio (gal tik išskyrus pelno normos mažėjimo teoriją, kurią netrukus panagrinėsime). Jei pažvelgsime į realius istorijos įvykius, turėsime pasakyti štai ką: kad ir kokie būtų baisūs nedarbo padariniai (ypač psichologiniai) netgi tose šalyse, kur darbininkai nuo jų apdrausti, neabejotina, kad Marxo laikais darbininkų kančios buvo nepalyginti didesnės. Tačiau svarbiausia ne tai.

Marxo laikais niekas net negalvojo apie tokį valstybės įsikišimo į ekonomiką būdą, kuris dabar vadinamas „anticiklinio reguliavimo politika“. Iš tikrųjų ši idėja buvo visiškai svetima nevaržomo kapitalizmo sistemai. (Tačiau net iki Marxo laikų mes matome, kad pradedama abejoti Anglijos banko kreditų politikos nuosmukio metu išmintingumu, ir ši politika net tyrinėjama[29].) Tačiau nedarbo draudimas jau reiškia valstybės įsikišimą, todėl ir jos atsakomybės didėjimą; labai tikėtina, kad šis įsikišimas paskatino anticiklinio reguliavimo politinius eksperimentus. Aš nemanau, kad šie eksperimentai būtinai turi būti sėkmingi (nors aš tikrai tikiu, jog galiausiai pasirodys, kad ši problema nėra tokia sunki ir kad, pavyzdžiui, Švedija[30] pagaliau pademonstravo, ką galima padaryti šioje srityje). Bet kartu aš norėčiau primygtinai pabrėžti, kad įsitikinimas, jog panaikinti nedarbą dalinėmis priemonėmis neįmanoma, yra toks pat dogmatiškas, kaip ir daugybė fizikinių įrodinėjimų (kuriuos pateikdavo žmonės, gyvenę net vėliau už Marxą), kad aviacijos

problemos niekada nebus išspręstos, nes lėktuvai skraidyti negali. Kartais tvirtindami, kad Marxas įrodė anticiklinio reguliavimo politikos nevaisingumą, marksistai paprasčiausiai sako netiesą; Marxas tyrinėjo nevaržomą kapitalizmą ir niekada negalvojo apie intervencionizmo politiką. Todėl jis niekada neapmąstė galimybės valstybei sistemingai kištis į ekonominį ciklą, juolab neįrodinėjo, kad toks kišimasis neįmanomas. Keista, kad tie patys žmonės, kurie kaltina kapitalistus už jų abejingumą žmonių kančioms, patys yra tokie abejingi, kad, keldami tokius dogmatinius teiginius, priešinasi eksperimentams, iš kurių galima pasimokyti, kaip palengvinti žmonių kančias (kaip tapti savo socialinės aplinkos šeimininkais – taip pasakytų Marxas) ir kaip kontroliuoti tam tikrus nepageidautinus mūsų veiklos padarinius. Tačiau marksizmo apologetai visai nesupranta to fakto, kad, gindami savo interesus, jie kovoja prieš pažangą; jie nemato, kad kiekvienas į marksizmą panašus sąjūdis pavojingas tuo, kad labai greitai jis pradeda išreikšti visokiausius savanaudiškus interesus ir kad be medžiaginių investicijų esama ir intelektualinių.

Čia reikia pasakyti dar vieną dalyką. Kaip matėme, Marxas buvo įsitikinęs, kad nedarbas yra esminga kapitalistinio mechanizmo dalis, kurios funkcija – palaikyti žemą darbo užmokesčio lygį ir palengvinti darbininkų išnaudojimą; Marxo nuomone, skurdo didėjimas suponuoja ir darbininkų nuskurdimą. Kaip tik šis momentas yra svarbiausias. Bet jei mes tariame, kad toks požiūris buvo pagrįstas Marxo laikais, jį kaip pranašystę akivaizdžiai paneigė vėlesnių laikų patyrimas. Nuo Marxo laikų darbininkų pragyvenimo lygis visur pakilo, ir (kaip pabrėžė Parkesas[31], kritikuodamas Marxą) realusis *darbininkų* darbo užmokestis kilo net ekonominio nuosmukio metu (pavyzdžiui, taip buvo paskutiniojo didžiojo nuosmukio metais). Taip atsitiko todėl, kad kainos krisdavo greičiau, negu atlyginimai. Tai puikus Marxo teorijos paneigimas, ypač todėl, kad jis įrodo, jog didžiausia nedarbo draudimo našta gulė ne ant darbininkų, o ant samdytojų pečių, todėl pastarieji dėl nedarbo patyrė tiesioginius nuostolius, užuot gavę netiesioginį pelną, kaip manė Marxas.

V

Nė vienoje iki šiol apsvarstytoje marksistinėje teorijoje net nebandoma rimtai pagrįsti minties, kuri, žengiant pirmąjį argumentacijos žingsnį, yra pati svarbiausia, būtent mintį, kad kapitalo kaupimas kapitalistui daro didelį ekonominį spaudimą, kurį jis priverstas perkelti ant darbininkų pečių, nes bijo

bankrutuoti; todėl kapitalizmo negalima reformuoti, jį galima tik sugriauti. Marxas bando tai įrodyti, remdamasis teorija, kurioje formuluojamas pelno normos mažėjimo tendencijos dėsnis.

Tai, ką Marxas vadina pelno norma, išreiškia kapitalisto suinteresuotumo laipsnį, – tai tas viso investuoto kapitalo procentas, kuris sudaro kasmetinį kapitalisto pelno vidurkį. Marxas sako, kad ši norma linkusi mažėti dėl greito kapitalo investicijos didėjimo, nes šios investicijos turi kauptis greičiau negu didėja pelnas.

Argumentus, kuriais Marxas bando įrodyti šį dalyką, irgi galima pavadinti veikiau ekstravagantiškais. Kaip matėme, kapitalistinė konkurencija verčia kapitalistus imtis kapitalo investicijų, didinančių darbo našumą. Marxas netgi pripažino, kad, šitaip pakeldamos darbo našumą, šios investicijos daug duoda žmonijai[32]: „Vienas iš civilizuojančių kapitalizmo aspektų yra tas, kad jis išspaudžia pridėtinę vertę tokiu būdu ir tokiomis aplinkybėmis, kurios yra palankesnės negu ankstesnės formos (pavyzdžiui, vergovė, baudžiava ir t.t.) gamybinių jėgų vystymuisi, taip pat ir visuomenės socialinių sąlygų atnaujinimui aukštesniu lygiu. Šis lygis net sukuria medžiaginius elementus tokių santykių,... kuriems esant nuo darbo našumo priklauso tai, koks vartojimo prekių kiekis pagaminamas per tam tikrą laiką“. Bet kapitalistai ne tik pasitarnauja žmonijai, nė neketindami to daryti; veiksmai, kuriuos atlikti juos priverčia konkurencija, prieštarauja netgi jų pačių interesams. Priežastis yra tokia.

Kiekvieno pramonininko kapitalą galima suskirstyti į dvi dalis. Viena dalis investuojama į žemę, įrengimus, žaliavas ir t.t. Kita dalis naudojama darbo užmokesčiui. Pirmąją dalį Marxas vadina „pastoviuoju kapitalu“, o antrąją – „kintamuoju kapitalu“. Kadangi tokią terminologiją aš laikau klaidinančia, todėl tas dvi dalis vadinsiu „nekilnojamuoju kapitalu“ ir „darbo užmokesčio kapitalu“. Pasak Marxo, kapitalistas gali gauti pelną tik išnaudodamas darbininkus, kitaip tariant, naudodamas darbo užmokesčio kapitalą. Nekilnojamasis kapitalas yra savos rūšies inertiškas svarstis, o konkurencija priverčia kapitalistą ne tik tą svarstį nešti, bet ir nuolat jį didinti. Tačiau šios kapitalo dalies didinimas nesukelia atitinkamo pelno didėjimo; tik darbo užmokesčio didinimas gali duoti tokį kapitalisto geidžiamą rezultatą. Tačiau bendroji darbo našumo augimo tendencija reiškia, kad medžiaginės kapitalo dalies didėjimas susijęs su darbo užmokesčiui skirto kapitalo dalies didėjimu. Todėl didėja ir visas kapitalas, bet jo didėjimo nekompensuoja pelno didėjimas. Vadinasi, pelno norma turi mažėti.

Tokiu argumentavimu dažnai buvo abejojama. Tiesą sakant, jis buvo netiesiogiai kritikuojamas dar iki Marxo[33]. Nepaisant šios kritikos, aš esu įsitikinęs, kad Marxo argumentacijoje esama racionalaus grūdo, ypač jeigu ją siesime su jo ekonominio ciklo teorija. (Prie šio klausimo aš trumpai sugrįšiu kitame skyriuje.) Čia aš norėčiau panagrinėti šios teorijos ryšį su skurdo didėjimo teorija.

Šį ryšį Marxas įsivaizduoja šitaip. Jei pelno norma linkusi mažėti, kapitalistui iškyla bankroto grėsmė. Visa, ką jis gali padaryti, – tai pabandyti „išsunkti pelną iš darbininkų", t. y. padidinti išnaudojimą. Tai jis gali padaryti, ilgindamas darbo dieną, intensyvindamas darbą, mažindamas darbo užmokestį, keldamas darbininko pragyvenimui skiriamas išlaidas (infliacija), išnaudodamas daugiau moterų ir vaikų. Vidiniai kapitalizmo prieštaravimai, nulemti konkurencijos ir pelno gavimo konflikto, šiame taške pasiekia viršūnę. Pirma, kapitalistą jie priverčia kaupti kapitalą ir didinti darbo našumą, ir šitaip mažinti pelno normą. Antra, jie priverčia jį didinti išnaudojimą iki to taško, kur jis darosi nebepakeliamas, kartu didindamas įtampą tarp klasių. Tai reiškia, kad kompromisas neįmanomas. Prieštaravimų pašalinti negalima. Galiausiai jie turi nulemti kapitalizmo likimą.

Toks svarbiausias Marxo argumentas. Bet ar jis įtikinamas? Turime prisiminti, kad kapitalistinio išnaudojimo pagrindų pagrindas yra darbo našumo augimas; tik tada, kai darbininkas gali pagaminti daugiau nei reikia patenkinti jo ir jo šeimos reikmėms, kapitalistas gali pasisavinti pridėtinį darbą. Darbo našumo augimas, Marxo terminais, reiškia pridėtinio darbo augimą; jis reiškia ir tai, kad didėja darbo laikas, kurio vaisius pasisavina kapitalistas, ir tai, kad didėja prekių, pagaminamų per valandą, apimtis. Kitaip tariant, jis reiškia labai didelį pelną. Tai Marxas pripažįsta[34]. Jis netvirtina, kad pelnas mažėja, jis tik tvirtina, kad visas kapitalas didėja greičiau negu pelnas, todėl krinta pelno *norma*.

Bet jeigu taip yra iš tikrųjų, nesama priežasties, dėl kurios kapitalistas dirbtų veikiamas ekonominio spaudimo, kurį jis turi perkelti ant darbininkų, nepaisydamas savo noro. Galimas daiktas, jis tikrai nenori susitaikyti su pelno normos mažėjimu. Bet kol jo pajamos nemažėja, o, priešingai, didėja, jam niekas realiai negresia. Sėkmės lydimo vidutinio kapitalisto padėtis yra tokia: jo pajamos sparčiai didėja, o kapitalas didėja dar sparčiau, t. y. jo santaupos didėja greičiau negu jo paties suvartojama pajamų dalis. Nemanau, kad tokia

padėtis verstų jį imtis desperatiškų priemonių ir kompromisą su darbininkais padarytų neįmanomą. Priešingai, ši padėtis man atrodo visai pakenčiama.

Žinoma, teisybė, kad tokioje padėtyje esama pavojaus elementų. Tie kapitalistai, kurie naudojasi situacija, tardami, jog pelno norma yra pastovi arba didėja, gali turėti nemalonumų, ir tai gali tikrai skatinti ekonominį ciklą judėti nuosmukio kryptimi. Tačiau visa tai mažai susiję su tais radikaliais padariniais, kuriuos pranašavo Marxas.

Taip baigiasi manoji trečiojo ir paskutinio Marxo argumento, turinčio įrodyti skurdo didėjimo dėsnį, analizė.

V I

Kad parodyčiau, kokios klaidingos buvo Marxo pranašystės ir kartu koks pagrįstas buvo jo protestas prieš nevaržomo kapitalizmo progresą bei jo šūkis „Visų šalių proletarai, vienykitės!“, aš pacituosiu kelis fragmentus iš to *Kapitalo* skyriaus, kuriame jis aptarinėja „Bendrąjį kapitalistinio kaupimo dėsnį“[35]. „Tiek tikruosiuose fabrikuose, tiek ir visose stambiose dirbtuvėse, kur panaudojamos mašinos ar bent yra įgyvendintas šiuolaikinis darbo pasidalijimas, masiškai reikalingi jauni darbininkai vyrai. Kai šis amžius praeina, tik labai nedaugelis iš jų ir toliau panaudojami tose pačiose gamybos šakose, o dauguma reguliariai atleidžiami... Be to, kapitalas taip sparčiai vartoja darbo jėgą, kad jau vidutinio amžiaus darbininkas pasidaro esąs daugiau ar mažiau susenęs... „Dr. Li, Mančesterio sanitarinis gydytojas, nustatė, kad šiame mieste turtingųjų klasei vidutinis gyvenimo amžius yra 38 metai, darbininkų klasei – tik 17 metų. Liverpulyje jis yra 35 metai pirmajai, 15 metų antrajai klasei“. ... Taigi reikalinga sparti darbininkų kartų kaita. Šis visuomeninis poreikis patenkinamas ankstyvomis santuokomis – būtinu padariniu tų sąlygų, kuriomis gyvena stambiosios pramonės darbininkai, – ir ta premija už darbininkų vaikų gaminimą, kurią duoda vaikų išnaudojimas... Kuo didesnis yra darbo gamybinis pajėgumas, tuo didesnis yra darbininkų spaudimas jų uždarbiavimo priemonėmis, vadinasi, tuo netvirtesnė yra jų būtina egzistavimo sąlyga... Kapitalistinėje sistemoje visi darbo visuomeninio gamybinio pajėgumo kėlimo metodai realizuojami pavienio darbininko sąskaita; visos gamybos vystymo priemonės pavirsta priemonėmis gamintojui pajungti ir išnaudoti, luošina darbininką, darydamos iš jo nepilnavertį žmogų, sumenkina jį iki mašinos priedėlio vaidmens, didindamos darbo sunkumą... meta jo žmoną ir vaikus po kapitalo Džagernauto vežimu... *Iš to išplaukia, kad, vykstant kapitalo kaupi-*

mui, darbininko padėtis turi blogėti, kad ir koks būtų, aukštas ar žemas, jo apmokėjimas... Kuo didesnis yra visuomeninis turtas, funkcionuojantis kapitalas, jo augimo mastas ir energija, ... tuo didesnės pramonės rezervinė armija. ... Bet kuo didesnė yra ši rezervinė armija, palyginti su aktyviąja darbininkų armija, tuo didesnis yra nuolatinis gyventojų perteklius, kurio skurdas yra atvirkščiai proporcingas jo darbo kančioms. *Tai – absoliutus, visuotinis kapitalistinis kaupimo dėsnis...* Vadinasi, turto kaupimas viename poliuje tuo pačiu metu yra skurdo, darbo, kančios, vergovės, tamsumo, subarbarėjimo ir moralinio nuosmukio kaupimasis priešingame poliuje..."[35]

Marxo nupieštas šiurpus jo laikų ekonomikos paveikslas yra labai tikslus. Bet jo suformuluotas dėsnis, kad skurdas turi didėti proporcingai kapitalo kaupimui, yra neteisingas. Nuo to meto gamybos priemonių kaupimas ir darbo našumas pasiekė tokį lygį, kurio nebuvo įmanoma net įsivaizduoti. Tuo tarpu vaikų darbo apimtis, darbo dienos laikas, sunkus ir alinantis darbas bei darbininko gyvenimo pavojai ne padidėjo, o sumažėjo. Aš netvirtinu, kad taip bus ir toliau. Nesama pažangos dėsnio, ir viskas priklausys nuo mūsų pačių. Tačiau realią situaciją glaustai ir aiškiai, vienu sakiniu, apibendrina Parkesas[36]: „Mažas darbo užmokestis, ilga darbo diena ir vaikų darbas būdingas ne brandžiam kapitalizmui, kaip prognozavo Marxas, o jo ankstyvajam tarpsniui". Nevaržomo kapitalizmo laikai praėjo. Po Marxo demokratinis intervencionizmas žengė milžino žingsniais, o padidėjęs darbo našumas – kapitalo kaupimo padarinys – sukūrė galimybę pašalinti skurdą. Tai rodo, kad, nepaisant rimtų klaidų, buvo daug pasiekta, ir tai turi sustiprinti mūsų tikėjimą, kad galima padaryti dar daugiau. Juk dar daug ką reikia padaryti, bet daug ko reikia ir nedaryti. Visa tai leidžia demokratinis intervencionizmas. O padaryti turime mes patys.

Aš neturiu iliuzijų dėl savo argumentų įtikinamumo. Patyrimas rodo, kad Marxo pranašystės buvo klaidingos. Iš tikrųjų pats Marxas ir Engelsas savąją kapitalizmo analizę pradėjo nuo tam tikros *pagalbinės hipotezės*, turinčios paaiškinti, kodėl skurdo didėjimo dėsnis neveikia, kaip tikėjosi jie patys. Pagal šią hipotezę, pelno normos mažėjimo tendencija ir su ja susijęs nuskurdimas, neutralizuojamas *kolonijų išnaudojimo* padarinių arba, kaip dažnai sakoma, „šiuolaikinio imperializmo". Pagal šią teoriją kolonijų išnaudojimas yra būdas ekonominį spaudimą perkelti ant kolonijų proletariato pečių: ši grupė tiek ekonomiškai, tiek politiškai silpnesnė už metropolijos proletariatą. Marxas rašė[37]: „Kolonijose investuojamas kapitalas gali duoti didesnę pelno normą dėl tos paprastos priežasties, kad pelno norma didesnė ten, kur kapi-

talizmas yra vis dar atsilikęs, ir dėl tos papildomos priežasties, kad vergai, kuli ir t.t. leidžia labiau išnaudoti jų darbą. Aš nematau priežasties, dėl kurios šie didesni pelnai, ... persikėlę į metropoliją, neturėtų tapti vidutinės pelno normos sudedamosiomis dalimis ir atitinkamai nepadidintų pelno normos". (Verta paminėti, kad svarbiausią idėją, glūdinčią šios „šiuolaikinio" imperializmo teorijos užkulisiuose, galima rasti prieš 160 metų sukurtoje Adamo Smitho teorijoje; apie kolonijinę prekybą jis sakė, kad ji „būtinai padeda palaikyti didesnę pelno normą".) Plėtodamas šią teoriją, Engelsas žengė toliau už Marxą. Priverstas pripažinti, kad Britanijoje vyrauja ne nuskurdimo, o didesnio darbininkų gyvenimo sąlygų gerėjimo tendencija, jis užsimena, kad tai gali nulemti faktas, jog Britanija „išnaudoja visą pasaulį". Jis su panieka puola „Britanijos darbininkų klasę", kuri, užuot kentėjusi, kaip tikėjosi pats Engelsas, „tiesą sakant, vis labiau buržuazėja". Toliau jis priduria[38]: „Atrodo, kad ši labiausiai suburžuazėjusi nacija siekia viską padaryti taip, kad *šalia* buržuazijos atsirastų buržuazinė aristokratija ir buržuazinis proletariatas". Tai, kad Engelsas šitaip pakeičia savo poziciją, mažų mažiausiai svarbu tiek pat, kiek ir kitas pozicijos pakeitimas, mano minėtas ankstesniame skyriuje[39]; jį irgi nulėmė visuomenės raida, kurios vyraujanti tendencija buvo skurdo mažėjimas. Marxas pasmerkė kapitalizmą už tai, kad jis „proletarizuoja viduriniąją klasę ir smulkiąją buržuaziją", ir už darbininkų pauperizavimą. Dabar Engelsas smerkia – vis dar smerkia – tą pačią sistemą už tai, kad darbininkus ji paverčia buržuazija. Tačiau pats žavingiausias Engelso nepasitenkinimo bruožas – jo pasipiktinimas, verčiantis jį britus, kurie elgiasi taip nepadoriai ir paneigia Marxo pranašystes, vadinti „labiausiai suburžuazėjusia nacija". Pasak marksistinės doktrinos, iš šios „labiausiai suburžuazėjusios nacijos" reikia tikėtis, kad skurdą ir klasinę įtampą ji padidins iki kraštutinės ribos; tačiau pasirodo, kad viskas vyksta atvirkščiai. Kai ištikimas marksistas sužino apie neįtikėtiną kapitalistinės sistemos, gerus proletarus paverčiančios blogais buržujais, ištvirkimą, jam plaukai šiaušiasi ant galvos; jis visai užmiršta, kad, pasak Marxo, vienintelė kapitalistinės sistemos blogybė yra ta, kad ji veikia visai priešingai. Štai ką rašo Leninas, nagrinėdamas šiuolaikinio britų imperializmo[40] blogąsias priežastis ir baisingus padarinius: „Priežastys: (1) šios šalies vykdomas viso pasaulio išnaudojimas; (2) jos monopolistinė padėtis pasaulinėje rinkoje; (3) jos kolonijinė monopolija. Padariniai: (1) *Britanijos proletariato dalies suburžuazėjimas*; (2) dalis proletariato leidžiasi mulkinama žmonių, kurie parsidavę buržuazijai ar bent jau jos apmokami". Šitaip žavingu – „proletariato suburžuazėjimas" – marksistiniu

vardu pakrikštydamas nekenčiamą tendenciją – visų pirma nekenčiamą todėl, kad ji neatitinka marksistinės pasaulio raidos sampratos, – Leninas aiškiai tiki, kad ji yra tapusi marksistine tendencija. Pats Marxas buvo įsitikinęs, kad juo greičiau visas pasaulis pereis neišvengiamą kapitalistinės industrializacijos tarpsnį, juo geriau, ir todėl buvo linkęs remti[41] imperialistines pasaulio raidos tendencijas. Tuo tarpu Leninas prieina visai kitokią išvadą. Kadangi britų viešpatavimas kolonijose lėmė tai, kad metropolijos darbininkai leidosi mulkinami „buržuazijos papirktų vadų", o ne komunistų, kolonijinę imperiją jis laikė potencialaus sprogimo detonatoriumi. Revoliucija kolonijose galėjo priversti skurdo didėjimo dėsnį veikti metropolijoje, o tai būtų joje sukėlę revoliuciją. Taigi kolonijos buvo ta vieta, iš kurios turėjo paplisti pasaulinis gaisras...

Nemanau, kad ši pagalbinė hipotezė, kurios istoriją nupasakojau bendrais bruožais, gali išgelbėti skurdo didėjimo dėsnį, nes šią hipotezę paneigė patyrimas. Egzistuoja šalys, pavyzdžiui, Skandinavijos demokratijos, Čekoslovakija, Kanada, Australija, Naujoji Zelandija, jau nekalbant apie Jungtines Amerikos Valstijas, kuriose demokratinis intervencionizmas darbininkams užtikrino aukštą pragyvenimo lygį, nors šiose šalyse kolonijų išnaudojimas neturėjo įtakos, ar bent jau nebuvo toks žymus, kad patvirtintų minėtą hipotezę. Maža to, jei kai kurias kolonijas „išnaudojančias" šalis, pavyzdžiui, Olandiją ir Belgiją, palyginsime su Danija, Švedija, Norvegija ir Čekoslovakija, t. y. kolonijų „neišnaudojančiomis" šalimis, pamatysime, kad pramonės *darbininkai* iš kolonijų daug naudos negavo, nes darbininkų klasės padėtis visose šiose šalyse yra stulbinamai panaši. Maža to, nors kolonizacijos sukeltas čiabuvių skurdas yra vienas juodžiausių civilizacijos istorijos puslapių, negalima tvirtinti, kad nuo Marxo meto čiabuvių skurdas padidėjo. Padėtis visai priešinga; reikalai labai pasistūmėjo į gerąją pusę. Jei pagalbinė hipotezė ir pradinė teorija būtų teisinga, kolonijų gyventojų nuskurdimą būtų lengva pastebėti.

Dabar, kaip ir ankstesniuose skyriuose, kur nagrinėjau antrąjį ir trečiąjį Marxo argumentacijos žingsnį, pirmąjį Marxo pranašiškos argumentacijos žingsnį aš pailiustruosiu parodydamas, kaip jis praktiškai paveikė marksistinių partijų taktiką.

Spaudžiami akivaizdžių faktų, socialdemokratai tyliai atsisakė skurdo didėjimo teorijos, bet visa jų taktika ir toliau buvo grindžiama prielaida, kad nuskurdimo dėsnis ir toliau veikia, t. y., kad pramonės proletarų skaičius ir toliau auga. Todėl savo politiką jie grindė tik pramonės darbininkų atstova-

vimu, kartu tvirtai tikėdami, kad jie atstovauja ar labai greitai atstovaus „didžiajai gyventojų daugumai“[42]. Jie niekada neabejojo šiuo *Komunistų partijos manifesto* teiginiu: „Visi ankstesni istorijos sąjūdžiai buvo mažumų sąjūdžiai... Proletarų sąjūdis yra sąmoningas, nepriklausomas didžiosios daugumos sąjūdis, ginantis didžiosios daugumos interesus“. Todėl jie be nerimo laukė tos dienos, kai klasinė sąmonė ir klasinis pramonės darbininkų įsitikinimas savo teisumu leis jiems laimėti daugumą balsų per rinkimus. „Negali būti jokių abejonių dėl to, kas galiausiai nugalės – saujelė išnaudotojų ar didžioji dauguma, kurią sudaro darbininkai“. Socialdemokratai nematė, kad tuo metu pramonės darbininkai niekur nebesudarė daugumos, jau nekalbant apie „didžiąją daugumą“, ir kad statistika neberodė kokios nors jų skaičiaus didėjimo tendencijos. Jie nesuprato, kad demokratinės darbininkų partijos egzistavimas buvo visiškai pateisinamas tik tol, kol tokia partija buvo pasirengusi eiti į kompromisus ar net bendradarbiauti su kitomis partijomis, pavyzdžiui, su kai kuriomis partijomis, atstovaujančiomis valstiečiams ar viduriniajai klasei. Be to, jie nesuprato, kad, norėdami valdyti valstybę tik kaip gyventojų daugumos atstovai, jie turėjo pakeisti visą savo politiką ir nebepretenduoti į visišką arba dalinį atstovavimą pramonės darbininkams. Žinoma, tokios politikos negalima pakeisti naiviai tvirtinant, kad proletarinė politika pati savaime gali paprasčiausiai palenkti (pasak Marxo[43]): „Kaimo gamintojus atitinkamų rajonų svarbiausių miestų intelektualiniam vadovavimui ir šitaip padaryti pramonės darbininką *natūraliu* jų interesų patikėtiniu...“

Komunistų partijų padėtis buvo kitokia. Jie laikėsi tvirtai įsikibę nuskurdimo teorijos, tikėdami, kad nuskurdimas didės ne tik ekstensyviai, bet ir intensyviai, jei tik tuometinio darbininkų buržuazėjimo priežastys bus pašalintos. Šitoks įsitikinimas gerokai lėmė tai, ką Marxas pavadintų tų partijų politikos „vidiniais prieštaravimais“.

Komunistų partijų taktinė situacija atrodo esanti gana paprasta. Remdamiesi Marxo pranašyste, komunistai buvo šventai įsitikinę, kad nuskurdimas netrukus turi padidėti. Be to, jie žinojo, kad partija negali išsikovoti darbininkų pasitikėjimo, už juos ir kartu su jais nekovodama už jų dalios pagerinimą. Šios dvi pamatinės prielaidos aiškiai apibrėžė jų bendrosios taktikos principus: ragink darbininkus reikalauti savo dalies, paremk juos kaskart, kai jie imasi nesibaigiančios kovos dėl duonos ir būsto, atkakliai kovok kartu su jais, kad jų praktiniai – tiek ekonominiai, tiek politiniai – reikalavimai būtų patenkinti. Tik šitaip įgysi jų pasitikėjimą. Kartu darbininkai supras, kad savo dalią palengvinti jiems neįmanoma, kovojant tokią smulkią kovą, ir kad nie-

kas, išskyrus totalinę revoliuciją, negali pagerinti jų padėties. Juk visos šios smulkios kovos pasmerktos nesėkmei; Marxas mums pasakė, kad kapitalistai paprasčiausiai *negali* nuolat eiti į kompromisą ir kad galiausiai skurdas *turi* didėti. Todėl vienintelis kasdienis darbininkų kovos su prispaudėjais rezultatas – tačiau labai vertingas – yra jų klasinis sąmonėjimas; tai tas vienybės jausmas, kuris gali atsirasti tik kovoje, kartu desperatiškai tikint, jog tik revoliucija gali padėti visiškai įveikti skurdą. Kai pasiekiama ši pakopa, išmuša valanda pagaliau atversti savo kortas.

Tokia teorija, kuria remdamiesi komunistai ir veikė. Iš pradžių jie rėmė darbininkus, kovojančius dėl savo dalios pagerinimo. Priešingai visiems lūkesčiams ir pranašavimams, kova pasirodė esanti sėkminga. Reikalavimai patenkinami. Akivaizdu, kad priežastis ta, jog tie reikalavimai pernelyg kuklūs. Todėl reikia reikalauti daugiau. Bet reikalavimai vėl patenkinami[44]. Mažėjant skurdui, darbininkai vis mažiau niršta, vis labiau linksta derėtis dėl atlyginimo, o ne sąmokslauti, siekdami revoliucijos.

Dabar komunistai supranta, kad jų politika turi būti radikaliai pakeista. Reikia ką nors daryti, kad pradėtų veikti skurdo didėjimo dėsnis. Pavyzdžiui, sukelti nepasitenkinimą kolonijose (net jei ten ir nėra jokių šansų laimėti revoliucijai); siekiant bendro tikslo – pasipriešinti darbininkų suburžuazėjimui, reikia imtis visokiausių katastrofų skatinimo politikos. Tačiau šitokia nauja politika pagraužia darbininkų pasitikėjimą. Komunistai praranda savo partijos narius; lieka tie, kuriems trūksta realios politinių kovų patirties. Komunistų partijos praranda kaip tik tuos savo narius, kuriuos jos vadina „darbininkų klasės avangardu". Garsiai neskelbiamas komunistų principas „Kuo blogiau, tuo geriau, nes skurdas turi įžiebti revoliuciją", kelia darbininkų įtarimą: kuo geriau taikomas šis principas, tuo didesnis darbininkų įtarumas. Juk jie yra realistai; kad įgytum jų pasitikėjimą, privalai veikti taip, kad pagerintum jų dalią.

Taigi politika vėl turi būti radikaliai keičiama; norom nenorom tenka kovoti už nedelsiamą darbininko dalios pagerinimą ir kartu tikėtis priešingų rezultatų.

Šitaip marksistinės teorijos vidiniai prieštaravimai galutinai sujaukia situaciją. Tai tokia situacija, kai sunku suprasti, kas yra išdavikas, nes išdavystė gali atrodyti kaip ištikimybė, o ištikimybė – kaip išdavystė. Tai situacija, kai žmonės, likę ištikimi partijai ne tik todėl, kad ji jiems atrodė (būgštauju, kad visai pagrįstai) esanti vienintelis ryžtingas sąjūdis, keliantis humanistinius tikslus, bet ir todėl, ir ypač todėl, kad partija vadovavosi moksline teorija,

turi arba išeiti iš tokios partijos, arba paaukoti savo intelektą. Juk tokioje padėtyje jie privalo išmokti aklai tikėti kokiu nors autoritetu. Galiausiai jiems reikia tapti mistikais, priešiškai nusiteikusiais kiekvieno racionalaus argumentavimo atžvilgiu.

Atrodo, kad ne tik kapitalizmą drasko vidiniai prieštaravimai, gresiantys jam žlugimu...

Dvidešimt pirmas skyrius

MARKSISTINĖS PRANAŠYSTĖS ĮVERTINIMAS

Argumentai, grindžiantys Marxo istorinę pranašystę, niekam tikę. Jo originalus bandymas pranašiškas išvadas kildinti iš ano meto ekonominio gyvenimo tendencijų stebėjimo nepavyko. Šios nesėkmės priežastis nėra kokie nors empirinio argumentacijos pagrindimo trūkumai. Marxo išskleista jo meto visuomenės sociologinė ir ekonominė analizė buvo šiek tiek vienpusiška, bet, nepaisant jos šališkumo, ji buvo puiki tiek, kiek turėjo aprašomąjį pobūdį. Marxui nepavyko tapti pranašu, ir šios nesėkmės vienintelė priežastis yra istoricizmo paties savaime skurdas, tas paprastas faktas, kad net jei šiandien matome tai, kas, kaip atrodo, yra tam tikra istorinė tendencija ar kryptis, negalime žinoti, ar ji bus tokia ir rytoj.

Turime pripažinti, kad daugelį dalykų Marxas matė teisingai. Net jei apsiribosime jo pranašyste, kad nevaržomo kapitalizmo sistemai, tokiai, kokią ją matė pats Marxas, nelemta ilgai egzistuoti ir kad šios sistemos apologetai, manę, kad ji amžina, klysta, tada turėsime pasakyti, kad Marxas buvo teisus. Be to, jis buvo teisus, tvirtindamas, kad toji jėga, kuri kapitalizmą pavers nauja ekonomine sistema, visų pirma, yra „klasių kova", t. y. darbininkų sąjunga. Bet mes neturime perdėti ir sakyti, kad Marxas numatė tą naująją sistemą, intervencionizmą[1], vadindamas ją kitaip – socializmu. Tiesa yra ta, kad jis visai nenujautė, kas bus ateityje. Tai, ką jis vadino „socializmu", buvo labai nepanašu į kurią nors intervencionizmo formą, netgi į rusiškąją; juk jis tvirtai tikėjo, kad būsimoji istorijos eiga susilpnins ir politinę, ir ekonominę valstybės įtaką, tuo tarpu intervencionizmas visur ją sustiprino.

Kadangi aš kritikuoju Marxą ir šiek tiek šlovinu demokratinį dalinį intervencionizmą (ypač institucinį, aptartą 17 skyriaus VII poskyryje), norėčiau paaiškinti, kad labai simpatizuoju Marxo lūkesčiams, susijusiems su valsty-

bės įtakos mažėjimu. Jokios abejonės, jog didžiausias intervencionizmo – ypač tiesioginio intervencionizmo – pavojus yra tas, kad jis sustiprina valdžią ir biurokratiją. Daugumai intervencionizmo šalininkų tai nerūpi, arba jie tiesiog nenori šito pastebėti, o tai didina pavojų. Bet aš tikiu, kad, vos tik su šiuo pavojumi bus susidurta akis į akį, taps įmanoma jį pašalinti, nes tai irgi yra tik socialinės technologijos ir dalinės socialinės inžinerijos problema. Bet svarbu laiku jos imtis, nes iš jos kyla pavojus demokratijai. Mes privalome iš anksto rūpintis ne tik saugumu, bet ir laisve, jau vien todėl, kad tik laisvė gali apsaugoti patį saugumą.

Bet grįžkime prie Marxo pranašystės. Viena iš istorinių tendencijų, kurios atradėju Marxas laikė save, atrodo, yra pastovesnė už kitas; turiu galvoje gamybos priemonių kaupimą ir ypač darbo našumo augimą. Tiesą sakant, atrodo, kad ši tendencija tam tikrą laiką išliks, jei, žinoma, mes palaikysime civilizacijos vyksmą. Bet Marxas ne tik įžvelgė šią tendenciją ir jos „civilizuojančius aspektus", bet kartu matė joje glūdinčius pavojus. Tai jis buvo vienas pirmųjų mąstytojų (nors turėjo pirmtakus, pavyzdžiui, Fourierą[2]), pabrėžusių ryšį tarp „gamybinių jėgų vystymosi", kurį jis laikė[3] „kapitalo istorine misija ir jo pateisinimu" ir pačiu destruktyviausiu kredito sistemos – sistemos, kuri, atrodo, paskatino spartų pramonės augimą – reiškiniu, *ekonominiu ciklu*.

Paties Marxo sukurta ekonominio ciklo teorija (aptarta ankstesnio skyriaus IV poskyryje) tikriausiai gali būti performuluota taip: net jei teisinga, kad laisvajai rinkai būdingi dėsniai sukuria visiško užimtumo tendenciją, taip pat teisinga ir tai, kad kiekvienas priartėjimas prie visiško užimtumo, t. y. prie darbo jėgos trūkumo, išradėjus ir investuotojus skatina kurti ir įvedinėti naujus darbo sąnaudas mažinančius mechanizmus ir šitaip išjudinti (iš pradžių trumpalaikį ekonominį pakilimą, o tada) naują nedarbo ir nuosmukio bangą. Ar ši teorija yra bent kiek teisinga, ir kiek ji teisinga, aš nežinau. Kaip sakiau ankstesniame skyriuje, ekonominio ciklo teorija yra tikrai sunkus dalykas, ir aš nesirengiu jos imtis. Kadangi Marxo teiginys, kad darbo našumo augimas yra vienas veiksnių, lemiančių ekonominį ciklą, man atrodo yra svarbus, leisiu sau pateikti keletą jį pagrindžiančių ir beveik akivaizdžių minčių.

Žinoma, toliau pateikiamas galimų procesų sąrašas yra toli gražu ne visas; bet jis sudarytas taip, kad kylant darbo našumui bent jau vienas iš pateikiamų galimų procesų, o per ilgesnį laiką, galimas daiktas, ir daugiau tokių procesų, turi prasidėti ir trukti tol, kol jie neatsvers darbo našumo augimo.

A. Kapitalo investicijos didėja, t. y. gaminamos tokios gamybos priemonės, kurios didina kitų prekių gamybos pajėgumus. (Kadangi tai veda prie tolesnio gamybos augimo, šis veiksnys pats *vienas* negali atsverti savo ilgalaikių padarinių).

B. Didėja vartojimas – pragyvenimo lygis kyla:

a) visų gyventojų;

b) tam tikrų visuomenės sluoksnių (pavyzdžiui, tam tikros klasės).

C. Darbo laikas trumpėja:

a) mažėja darbo dienos ilgumas;

b) žmonių, kurie nėra pramonės darbininkai, skaičius didėja;

b_1) ypač didėja mokslininkų, gydytojų, menininkų, verslininkų ir t.t. skaičius;

- -

b_2) didėja bedarbių skaičius.

D. Padidėja pagaminamų, bet nesuvartojamų prekių masė:

a) vartojimo prekės naikinamos;

b) gamybos priemonės nepanaudojamos (gamyklos sustabdomos);

c) gaminamos prekės, nepriklausančios vartojimo prekių ir (A) kategorijai, pavyzdžiui, ginklai;

d) darbas naudojamas naikinti gamybos priemones (ir šitaip mažinti darbo našumą).

Aš sudariau šių procesų sąrašą – žinoma, šį sąrašą galima plėsti – tokiu būdu, kad procesai, surašyti virš punktyrinės linijos, t. y. iki (C, b_1) paprastai laikomi pageidautinais, o procesai žemiau punktyrinės linijos (nuo C, b_2) paprastai laikomi nepageidautinais; jie žymi ekonomikos nuosmukį, ginklų gamybos padidėjimą ir karą.

Dabar bus aišku: kadangi vien tik (A) negali atstatyti normalios pusiausvyros, nors ir gali būti labai svarbus veiksnys, turi atsigauti vienas arba keli kiti procesai. Be to, atrodo, galima priimti racionalią prielaidą, kad ir nesant institucijų, užtikrinančių, jog pageidautini procesai vyktų taip intensyviai, kad atsvertų padidėjusį darbo našumą, prasidės nepageidautini procesai. Bet visi tokie procesai, gal tik išskyrus ginklų gamybą, yra tokio pobūdžio, kad veikiausiai jie atves prie ryškaus (A) veiksnio susilpnėjimo, o tai labai pablogins bendrą situaciją.

Nemanau, kad šitie svarstymai gali nors kiek „paaiškinti" ginklavimosi varžybas arba karo neišvengiamumą, nors jie gali paaiškinti totalitarinių valstybių sėkmę kovojant su nedarbu. Be to, aš nemanau, kad jie gali „paaiškinti"

ekonominį ciklą, nors, galimas daiktas, jie gali šiek tiek padėti jį paaiškinti, akcentuodami labai svarbų kredito ir pinigų vaidmenį. Juk veiksnio (A) susilpnėjimas, t. y. kapitalo investicijų sumažėjimas, pavyzdžiui, gali reikšti tokias kapitalo sankaupas, kurios kitomis sąlygomis, galimas daiktas, būtų investuotos. Šis veiksnys yra svarbus ir plačiai aptarinėjamas[4]. Be to, nėra visai neįmanoma, kad marksistinis pelno normos mažėjimo dėsnis (jei jis apskritai veikia[5]) irgi gali šiek tiek paaiškinti neinvestuojamų sankaupų susidarymą. Iš tikrųjų, jei tarsime, kad greito kapitalo kaupimo tarpsnis gali atvesti prie tokio nuosmukio, tai gali atbaidyti nuo investavimo ir skatinti neinvestuoto kapitalo kaupimą ir mažinti investicijas (A).

Bet visi šie samprotavimai negali būti laikomi ekonominio ciklo teorija. Tokios teorijos tikslas būtų visai kitas. Ji turėtų paaiškinti, kodėl laisvosios rinkos institucijos, kuri savaime yra labai efektyvus pasiūlos ir paklausos sulyginimo įrankis, nepakanka užkirsti kelią ekonominiam nuosmukiui[6], t. y. perprodukcijai ir vartojimo sumažėjimui. Kitaip tariant, mes turėtume parodyti, kodėl pirkimas ir pardavimas rinkoje, kaip viena iš nepageidautinų mūsų veiklos socialinių padarinių[7], sukelia ekonominį ciklą. Marksistinės ekonominio ciklo teorijos tikslas yra kaip tik toks, o čia pateikti bendro pobūdžio svarstymai apie bendros darbo našumo didėjimo tendencijos padarinius, geriausiu atveju, gali tik papildyti šią teoriją.

Aš nelinkęs nuneigti visų šių svarstymų apie ekonominį ciklą privalumų. Bet man atrodo visiškai aišku, kad jie yra labai vertingi, net turint galvoje tai, kad šiuolaikinių teorijų fone jie turi būti atmesti. Jau vien tas faktas, kad Marxas šiai problemai skyrė tiek daug dėmesio, yra didelis jo nuopelnas. Bent jau ši jo pranašystės dalis kol kas pildosi. Tikrai, darbo našumo augimo tendencija išlieka. Išlieka ir ekonominiai ciklai, ir tas jų išlikimas turėtų vesti prie intervencionistinių kontrpriemonių, taigi prie tolesnio laisvosios rinkos sistemos suvaržymo. Tokie procesai atitinka Marxo pranašystę, kad ekonominis ciklas yra vienas iš veiksnių, lemiančių nevaržomo kapitalizmo sistemos žlugimą. Reikia pridurti, kad kitas teisingos pranašystės pavyzdys yra Marxo teiginys, jog dar vienas svarbus šio proceso veiksnys bus darbininkų vienijimasis.

Turėdami galvoje šias svarbias ir didžia dalimi teisingas Marxo pranašiškas intuicijas, ar turime teisę kalbėti apie istoricizmo skurdą? Jei Marxo istorinio pranašavimo intuicijos bent iš dalies teisingos, tada mes tikrai negalime lengva ranka nubraukti šitokio mąstymo metodo. Bet įdėmiau pažvelgus į Marxo laimėjimus, tampa aišku, kad *gerų rezultatų Marxas niekada negau-*

davo remdamasis istoricistiniu metodu; jo sėkmę visada lemdavo institucijų analizės metodai. Išvada, kad didinti darbo našumą kapitalistą priverčia konkurencija, pasiekta ne istoricistine, o tipiška institucijų analize. Savo ekonominio ciklo ir gyventojų pertekliaus teoriją Marxas grindžia kaip tik institucijų analize. Ir net klasių kovos teorijos pagrindas yra institucijų analizė: klasių kova traktuojama kaip dalis mechanizmo, kuriuo remiantis kontroliuojamas tiek turto, tiek valdžios paskirstymas, ir kuris sukuria galimybę sudarinėti kolektyvines sutartis plačiausia šio žodžio prasme. Šiose Marxo koncepcijose joks vaidmuo tikrai neskiriamas tipiškiems istoricistiniams „istorinio vystymosi dėsniams", tarpsniams, pakopoms ar tendencijoms. Kita vertus, nė viena iš pačių pretenzingiausių Marxo istoricistinių išvadų, nė vienas iš jo „neišvengiamų vystymosi dėsnių" ar jo „istorijos pakopų, kurių negalima peršokti", nepasitvirtino ir negali būti laikoma teisingu numatymu. Marxą lydėjo sėkmė *tik* tol, kol jis nagrinėjo institucijas ir jų funkcionavimą. Bet teisingas ir priešingas teiginys: nė viena iš jo pretenzingiausių ir plačiausių istorinių pranašysčių nesisieja su institucijų analize. Jei tik bandoma tas pranašystes pagrįsti tokia analize, gaunamos neteisingos išvados. Iš tikrųjų, jei pačias pretenzingiausias Marxo pranašystes lyginsime su paties Marxo nusibrėžtais aukštais intelektualiniais kriterijais, pamatysime, kad šių pranašysčių intelektualinis lygis yra žemas. Jose ne tik daug utopinio mąstymo pėdsakų; jos rodo ir politinės vaizduotės stoką. Šiek tiek supaprastintai galima sakyti, kad Marxui buvo būdinga jo epochos pažangaus pramonininko, „buržua", mąstysena: jis tikėjo pažangos dėsniu. Tačiau šitoks naivus Hegelio, Comte'o, Marxo ir Millio istoricistinis optimizmas ne mažiau prietaringas, kaip ir Platono arba Spenglerio stiliaus pesimistinis istoricizmas. Istoricizmas pranašui yra labai prastas įrankis, nes jis kausto istorinę vaizduotę. Reikia pripažinti, kad vienas iš nešališko požiūrio į politiką principų yra toks: žmogiškųjų dalykų srityje viskas įmanoma; kalbant konkrečiau, galima sakyti, kad niekada negalima nepaisyti jokio įmanomo istorinio vystymosi varianto, remiantis tik tuo, kad jis gali paneigti vadinamąją žmonijos pažangos tendenciją ar kokius nors kitus tariamus „žmogaus prigimties" dėsnius. „Pažangos faktas, – rašo H.A.L. Fisheris[8], – aiškiomis ir didelėmis raidėmis užrašytas ant istorijos lakšto; bet pažanga nėra gamtos dėsnis. Pamatą, kurį padėjo viena karta, gali sugriauti kita".

Remiantis principu, kad viskas įmanoma, dabar vertėtų pasakyti, jog Marxo pranašystės galėjo ir išsipildyti. XIX a. būdinga progresistinio optimizmo tikyba gali tapti didžiule politine jėga, kuri gali padėti įgyvendinti tai, kas

pranašauta. Todėl net teisingo numatymo nedera priimti pernelyg lengvai, kaip tam tikros teorijos ir jos moksliškumo patvirtinimo. Toks patvirtinimas veikiau gali būti tos teorijos religinio pobūdžio ir religinės tikybos, galinčios įkvėpti žmones, jėgos padarinys. Marksizme religinio elemento neabejotinai esama. Didžiausio skurdo ir degradacijos valandą darbininkams Marxo pranašystė įkvėpė tikėjimą savo misija ir didinga ateitimi, kurią jų sąjūdis rengia visai žmonijai. Žvelgdamas į praeitį, į įvykių eigą nuo 1864 iki 1930 metų, aš galvoju, kad jei ne tas šiek tiek atsitiktinis faktas, nulėmęs tai, kad Marxas pristabdė tyrinėjimus socialinės technologijos srityje, įvykiai Europoje, veikiami šios pranašiškos religijos, galimas daiktas, būtų vystęsi nekolektyvistinio socializmo kryptimi. Kruopštus pasirengimas vykdyti reformas remiantis socialine inžinerija ir tvarkyti visuomenę orientuojantis į laisvę, kurio ėmėsi Rusijos ir Centrinės Europos marksistai, galimas daiktas, galėjo atnešti tikrą sėkmę, įtikinamą visiems atviros visuomenės šalininkams. Tačiau tokia sėkmė nebūtų buvusi mokslinės pranašystės patvirtinimas. Ji būtų buvusi religinio sąjūdžio padarinys – tikėjimo humanizmu, susietu su kritišku mūsų proto galių panaudojimu pasaulio keitimo tikslams, padarinys.

Tačiau įvykių eiga buvo kitokia. Marxo sekėjų galvose įsivyravo marksistinės tikybos pranašiškasis elementas. Jis nušlavė visus kitus elementus, sunaikino šalto ir kritinio protavimo galią ir sugriovė įsitikinimą, kad remiantis protu galima pakeisti pasaulį. Visa, kas liko iš Marxo mokslo, – tai Hegelio orakulų filosofija, kuri, apkarstyta marksistiniais papuošalais, kelia grėsmę kovai už atvirą visuomenę ir gali ją paralyžiuoti.

Dvidešimt antras skyrius

ISTORICISTINĖ MORALĖS TEORIJA

Uždavinys, kurį Marxas ketino spręsti *Kapitale*, buvo toks: atskleisti neišvengiamus visuomenės vystymosi dėsnius. Jis nekėlė tikslo atrasti ekonomikos dėsnių, kurie būtų naudingi visuomenės technologams. Be to, jis neketino analizuoti ekonominių sąlygų, kurios leistų įgyvendinti tokius socialistinius tikslus kaip teisingos kainos, lygus turto paskirstymas, saugumas, racionalus gamybos planavimas ir, visų pirma, laisvė; jis nebandė analizuoti ir apibrėžti šių tikslų.

Nors Marxas ryžtingai atmetė utopistų technologiją, kartu ir kiekvieną bandymą moraliai pateisinti socialistų tikslus, tačiau jo raštuose esama etinės teorijos užuomazgų. Šią teoriją pirmiausia išreiškia visuomenės institucijų moraliniai vertinimai. Galiausiai smerkiantis Marxo požiūris į kapitalizmą iš esmės laikytinas moraliniu pasmerkimu. Ši *sistema smerkiama* dėl jai būdingo žiauraus neteisingumo, derinamo su visišku „formaliu" teisėtumu ir teisingumu. Ši sistema smerkiama dėl to, kad, versdama išnaudotoją pavergti išnaudojamąjį, ji atima laisvę ir iš vieno, ir iš kito. Marxas nesmerkė turto ir nešlovino skurdo. Kapitalizmo jis nekentė ne dėl kaupiamo turto, o dėl jo oligarchinio pobūdžio; jis nekentė kapitalizmo, nes šioje sistemoje turtas tolygus politinei valdžiai, t. y. kitų žmonių valdymui. Darbo jėga paverčiama preke; tai reiškia, kad žmonės turi parsidavinėti rinkoje. Marxas nekentė šios sistemos, nes ji buvo panaši į vergovę.

Šitaip išryškindamas visuomenės institucijų moralinį aspektą, Marxas pabrėžė mūsų atsakomybę už savo veiksmų tolesnius socialinius padarinius, pavyzdžiui, jis turėjo galvoje tokius veiksmus, kurie gali pratęsti socialiai neteisingų institucijų egzistavimą.

Taigi, nors *Kapitalas* pirmiausia yra visuomeninės etikos traktatas, jame esančios etinės idėjos niekur nepateikiamos būtent kaip etinės idėjos. Jos tik

numanomos, tačiau dėl to nepraranda savo jėgos, nes jų prasmė yra visiškai akivaizdi. Mano galva, Marxas vengė išskleisti moralės teoriją, nes nekentė pamokslavimo. Labai nemėgęs moralistų, kurie kitiems siūlo vandenį, o patys geria vyną, Marxas nebuvo linkęs aiškiai išreikšti savo etinių įsitikinimų. Humaniškumo ir padorumo principai jam buvo savaime suprantami, kurių nereikia aptarinėti. (Ir šioje srityje jis buvo optimistas.) Jis kritikavo moralistus, nes juos laikė palaižūniškais apologetais tokios visuomeninės santvarkos, kurią jis laikė nemoralia; jis kritikavo liberalizmo šlovintojus dėl jų pasipūtimo ir dėl to, kad laisvę jie tapatino su formalia laisve, egzistavusia tokioje visuomeninėje sistemoje, kuri laisvę naikina. Šitaip netiesiogiai jis išpažino savo laisvės meilę; ir nepaisant jo, kaip filosofo, simpatijų holizmui, jis tikrai nebuvo kolektyvistas, nes tikėjo, kad valstybė galiausiai „numirs". Man atrodo, kad Marxo tikėjimas iš esmės buvo tikėjimas atvira visuomene.

Marxo požiūris į krikščionybę glaudžiai susijęs su šiais įsitikinimais ir su tuo faktu, kad veidmainiškas kapitalistinio išnaudojimo gynimas jo dienomis buvo būdingas oficialiosios krikščionybės bruožas. (Jo požiūris į krikščionybę buvo panašus į jo amžininko Kierkegaard'o, didžiojo krikščioniškosios etikos reformatoriaus, požiūrį; Kierkegaard'as parodė[1], kad jo dienų oficialioji krikščionybė yra antikrikščioniškos ir antihumaniškos veidmainystės apraiška.) Tipiškas tokios krikščionybės atstovas buvo anglikonų protestantų bažnyčios šventikas J.Townsendas, traktato *Svarstymai apie skurdo įstatymus. Parašyta žmogaus, linkinčio žmonijai gerovės. (A Disertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind)* autorius, kaip parodė Marxas, išskirtinai negrabus išnaudojimo apologetas. „Badas, – pradeda Townsendas savo panegiriką[2], – yra ne tik taikinga, tyli, nuolatinė paskata, bet ir kaip natūraliausias stropumo bei darbo motyvas žadina pačias didžiausias pastangas". Townsendo „krikščioniškoje" pasaulio santvarkoje (kaip teigia Marxas) viską lemia tai, kad badas tampa nuolatine darbininkų klasės būkle; be to, Townsendas įsitikinęs, kad šitokia būklė yra dieviškasis tikslas, glūdintis gyventojų skaičiaus didėjimo principe, nes vėliau jis sako: „Matyt, pačios gamtos dėsnis lemia, kad skurdžiai turi būti šiek tiek netoliaregiai, todėl niekada netrūksta tokių žmonių, kurie bendruomenėje atlieka purviniausius, prasčiausius darbus. Šitaip labai padidinamos žmonių laimės atsargos, o subtilesni žmonės gali laisvai ir netrikdomai atsiduoti savo pašaukimui, kuris atitinka pačius įvairiausius jų polinkius". Ir šitas „rafinuotas šventikas palaižūnas", – taip jį pavadino Marxas už tokius samprotavimus, – dar priduria, kad skurdo

įstatymai, padėdami alkstantiesiems, „gali sugriauti harmoniją, grožį, simetriją ir tvarką tos sistemos, kurią Dievas ir gamta davė pasauliui".

Jei šitokia „krikščionybė" šiuo metu išnyko nuo geresniosios mūsų planetos dalies paviršiaus, tai labai lėmė moralės reformacija, kurios ėmėsi Marxas. Aš neneigiu, kad bažnyčios požiūrio į skurdžius Anglijoje reformacija prasidėjo gerokai iki to meto, kai Marxas pradėjo daryti įtaką Anglijai; bet šį sąjūdį jis ypač veikė kontinente, o socialistinio sąjūdžio sustiprėjimas tokias pačias tendencijas sustiprino ir Anglijoje. Galimas daiktas, kad Marxo įtaką krikščionybei galima lyginti su Lutherio įtaka Romos katalikų bažnyčiai. Abu šie žmonės metė iššūkį, abu sukėlė kontrreformaciją savo priešų stovyklose, abu savo priešus privertė peržiūrėti ir pasverti savo etines normas. Jei dabartinė krikščionybė eina kitu keliu, o ne tuo, kuriuo ėjo prieš trisdešimt metų, tai nemažas Marxo įtakos nuopelnas. Marxo įtaka šiek tiek lėmė net tai, kad Bažnyčia įsiklausė į Kierkegaard'o raginimą; knygoje *Teisėjo knyga (Book of Judge)* savo misiją šis mąstytojas aprašė šitaip[3]: „Tas, kurio uždavinys yra atrasti reformuojančią idėją, turi tiksliai ir giliai įsismelkti į supuvusias esamos santvarkos dalis, o tada, kiek įmanoma šališkiau, iškelti šios santvarkos priešingybę". („Todėl, – priduria jis, – tikrai protingas žmogus reformavimo idėjai nesunkiai iškels šališkumo priekaištą ir įtikins publiką, kad visa šios idėjos tiesa ir buvo toks šališkumas".) Šiuo požiūriu galima pasakyti, kad ankstyvasis marksizmas, pagrįstas etiniu rigorizmu, pabrėžęs ne žodžių, o darbų svarbą, galimas daiktas, buvo pati svarbiausia mūsų epochos reformavimo idėja[4]. Tuo aiškintina jo milžiniška moralinė įtaka.

Reikalavimas, kad žmonės turi įrodyti savo tiesą darbais, ypač pabrėžiamas kai kuriuose Marxo ankstyvuosiuose veikaluose. Šitoks požiūris, kurį galima pavadinti *aktyvizmu,* aiškiausiai suformuluotas paskutinėje jo tezėje apie Feuerbachą: „Iki šiol filosofai tik aiškino pasaulį; bet svarbiausia tai, kad jį reikia *pakeisti*"[5]. Bet esama daug kitų tekstų, atskleidžiančių tą pačią „aktyvistinę" tendenciją; ypač ji ryški ten, kur Marxas apie socializmą kalba kaip apie „laisvės karalystę", apie tokią karalystę, kurioje žmogus taps savo „visuomeninės aplinkos šeimininku". Socializmą Marxas suvokė kaip tokią epochą, kurioje mes gerokai išsilaisvinsime iš iracionalių jėgų, dabar lemiančių mūsų gyvenimą, ir kurioje žmogaus protas galės aktyviai kontroliuoti žmonių veiksmus. Turėdamas galvoje visas šias Marxo mintis ir jo bendrąją moralinę bei emocinę nuostatą, aš negaliu abejoti, kad, susidūręs su alter-

natyva, „Ar mes turime būti savo likimo tvarkytojai, ar tenkintis jo pranašų vaidmeniu?“, jis būtų nusprendęs būti tvarkytoju, o ne tik pranašu.

Bet, kaip jau žinome, šias stiprias Marxo „aktyvistines“ tendencijas paralyžiavo jo istoricizmas. Jo veikiamas, Marxas pirmiausia tapo pranašu. Jis nusprendė, kad bent jau kapitalizme mes turime paklusti „neišvengiamiems dėsniams“ ir tam faktui, kad visa, ką galime padaryti, tai „sutrumpinti ir palengvinti <...> natūralių jo evoliucijos fazių <...> gimdymo kančias“[6]. Esama gilios prarajos, Marxo aktyvizmą skiriančios nuo jo istoricizmo, ir šią prarają dar labiau pagilina jo doktrina, kad mes turime paklusti visiškai iracionalioms istorijos jėgoms. Juk utopizmu paženklindamas kiekvieną pastangą naudotis mūsiškiu protu planuojant ateitį, jis pripažino, kad *protas negali dalyvauti kuriant protingesnį pasaulį*. Esu įsitikinęs, kad tokio požiūrio pagrįsti neįmanoma, be to, jis turi nuvesti į mistiką. Bet turiu pripažinti, kad, galimas daiktas, esama teorinės galimybės per šią prarają nutiesti tiltą, nors nemanau, kad toks tiltas būtų tvirtas. Šį tiltą, kuris Marxo ir Engelso raštuose egzistuoja tik apytikrių apmatų pavidalu, aš vadinu jų *istoricistine moralės teorija*[7].

Nenorėdami pripažinti, kad jų pačių etinės idėjos jau savaime sudarė išbaigtą ir pagrįstą visumą, į savo humanistinius tikslus Marxas ir Engelsas buvo linkę žvelgti orientuodamiesi į tokią teoriją, kuri šiuos tikslus aiškina kaip socialinių aplinkybių padarinį arba atspindį. Štai kaip galima apibūdinti šią teoriją. Jei visuomenės reformatorius ar revoliucionierius įsitikinęs, kad jį įkvepia neapykanta „neteisingumui“ ir „teisingumo“ meilė, tada jis pirmiausia yra iliuzijos auka (kaip ir kiekvienas kitas, pavyzdžiui, senosios santvarkos apologetai). Arba, tiksliau, jo moralinės „teisingumo“ ir „neteisingumo“ idėjos yra visuomenės ir istorijos vystymosi šalutiniai produktai. Tačiau tai yra svarbūs šalutiniai produktai, nes tos idėjos yra dalis mechanizmo, kurio dėka visuomenė vystosi pažangos kryptimi. Kad paaiškinčiau tokį požiūrį, pasakysiu taip: visada esama bent jau dviejų „teisingumo“ (arba „laisvės“ ar „lygybės“) idėjų, ir tos dvi idėjos, tiesą sakant, labai skiriasi. Viena idėja yra tokia „teisingumo“ idėja, kurią susikuria viešpataujanti klasė; kita idėja yra „teisingumo“ idėja, kurią susikuria engiamųjų klasė. Žinoma, šios idėjos yra klasinės situacijos padariniai, bet kartu jos atlieka svarbų vaidmenį klasių kovoje: abiem šalims jos turi užtikrinti švarią sąžinę, kurios joms reikia tam, kad būtų tęsiama kova.

Šią moralės teoriją galima laikyti istoricistine, nes pagal ją visos moralinės kategorijos priklauso nuo istorinės situacijos; etikos srityje tokia teorija

paprastai vadinama *istorinu reliatyvizmu*. Laikantis tokio požiūrio, nepakanka klausti: Ar teisinga šitaip elgtis? Galutinis klausimas būtų maždaug toks: Ar teisinga XV a. feodalinės moralės ribose elgtis štai šitaip? Arba: Ar teisinga XIX a. proletarų moralės ribose elgtis štai šitaip? Tokį moralinį reliatyvumą Engelsas taip apibūdina[8]: „Kokia moralė skelbiama mums šiandien? Pirmiausia – tai krikščioniškoji feodalinė moralė, paveldėta iš praėjusių amžių; savo ruožtu ją galima suskirstyti į dvi pagrindines, Romos katalikų ir protestantų, morales, kiekviena iš jų savo ruožtu gali būti skirstoma ir toliau, pradedant jėzuitų katalikų bei ortodoksų protestantų, baigiant neapibrėžtomis „pažangiomis" moralėmis. Greta jų mes randame moderniąją buržuazinę moralę, o šalia jos – proletarinę ateities moralę..."

Bet vadinamasis „istorinis reliatyvizmas" jokiu būdu nėra esmingiausias marksistinės moralės teorijos istoricizmo bruožas. Įsivaizduokime, kad turime galimybę tokios teorijos šalininkams, pavyzdžiui, pačiam Marxui, užduoti tokį klausimą: „Kodėl elgiatės taip, kaip elgiatės? Kodėl manote, kad neleistina ir bjauru, pavyzdžiui, leistis paperkamiems buržuazijos ir nutraukti savo revoliucinę veiklą?" Nemanau, kad Marxas noriai atsakytų į tokį klausimą; veikiausiai jis bandytų iš jo išsisukti, galimas daiktas, tvirtindamas, kad jis elgėsi taip, kaip jam patinka, arba taip, kaip jautėsi esąs priverstas elgtis. Bet visi šie klausimai nesusiję su mūsiške problema. Neabejotina, kad, priimdamas praktinius sprendimus, savo gyvenime Marxas laikėsi labai griežto moralinio kodekso; be to, neabejotina, kad iš savo bendradarbių jis reikalavo aukštų moralinių kriterijų. Kad ir kokiais terminais reikštume šiuos dalykus, mums rūpima problema yra tokia: kaip rasti atsakymą, kurį Marxas, galimas daiktas, pateiktų, jeigu jam būtų užduotas klausimas, „Kodėl elgiesi štai šitaip?". Pavyzdžiui: „Kodėl stengiesi padėti engiamiesiems?" (Pats Marxas nepriklausė šiai klasei nei kilme, nei auklėjimu, nei gyvenimo būdu.)

Jei būtų šitaip spaudžiamas, Marxas, mano galva, būtų išreiškęs savo moralinius įsitikinimus tokiais terminais, kurie sudaro branduolį to reiškinio, kurį aš vadinu Marxo istoricistine moralės teorija. Kaip visuomenės mokslininkas (galimas daiktas, pasakytų jis), aš žinau, kad mūsiškės moralinės idėjos yra ginklai, naudojami klasių kovoje. Kaip mokslininkas, aš galiu jas nagrinėti, joms nepritardamas. Tačiau, kaip mokslininkas, aš suprantu ir tai, kad šioje kovoje negaliu nepalaikyti kurios nors šalies, kad bet kuri pozicija, net ir nešališko stebėtojo, reiškia vienokį ar kitokį kurios nors šalies palaikymą. Todėl mano problemą galima apibrėžti taip: kurią šalį aš palaikysiu? Pasirinkęs kurią nors šalį, aš, žinoma, kartu pasirenku savo moralę. Man teks

pripažinti moralės sistemą, neišvengiamai susijusią su interesais tos klasės, kurią nusprendžiau paremti. Bet prieš priimdamas šitokį pamatinį sprendimą, aš nepalaikiau jokios moralinės sistemos, taręs, kad galiu išsilaisvinti iš maniškės klasės moralinės tradicijos; žinoma, toks išsilaisvinimas yra būtina išankstinė sąlyga, garantuojanti kiekvieną sąmoningą ir racionalų sprendimą besivaržančių moralės sistemų akivaizdoje. Kadangi sprendimas yra „moralus“ tik tada, kai jis susijęs su tam tikru anksčiau priimtu moralės kodeksu, maniškis pamatinis sprendimas apskritai nėra joks „moralinis“ sprendimas. Tačiau tai, galimas daiktas, yra mokslinis sprendimas. Juk kaip visuomenės mokslininkas aš galiu įžvelgti tai, kas įvyks. Aš galiu įžvelgti, kad buržuazija, kartu su ja ir jos moralės sistema, pasmerkta nunykti ir kad proletariatas, kartu su juo ir nauja moralės sistema, neišvengiamai nugalės. Aš matau, kad šitoks procesas yra neišvengiamas. Būtų beprotiška bandyti jam priešintis, kaip būtų beprotiška bandyti priešintis traukos dėsniui. Todėl savo pamatinį sprendimą priėmiau proletariato ir jo moralės naudai. Taigi šis sprendimas pagrįstas ne tik moksliniu numatymu, bet ir moksline istorine pranašyste. Nors savaime tai nėra moralinis sprendimas, nes jis nėra pagrįstas jokia moralės sistema, bet jis verčia priimti tam tikrą moralės sistemą. Vadinasi, mano pamatinis sprendimas nėra (kaip jūs įtarėte) jausmų nulemtas sprendimas padėti engiamiesiems: ne, tai mokslinis ir racionalus apsisprendimas tuščiai nesipriešinti visuomenės vystymosi dėsniams. Tik tada, kai aš priėmiau tokį sprendimą, aš pasirengęs atsiduoti – ir visiškai pasinaudoti – tiems moraliniams jausmams, kurie yra niekuo nepakeičiami ginklai kovojant už tai, kas šiaip ar taip turi neišvengiamai atsitikti. Šitaip būsimos epochos faktus aš priimu kaip mano moralės matus. Ir šitaip aš išsprendžiu akivaizdų paradoksą, kad protingesnis pasaulis atsiras be racionalaus plano; juk pagal mano moralės kriterijus, kurių laikausi dabar, būsimas pasaulis turi būti geresnis, todėl ir protingesnis. Šitaip aš nutiesiu tiltą per prarają, mano aktyvizmą skiriančią nuo mano istoricizmo. Juk akivaizdu, kad aš negaliu plunksnos brūkštelėjimu nubraukti natūralių pasaulio evoliucijos fazių, nors ir atradau gamtos dėsnį, lemiantį visuomenės judėjimą. Bet aš galiu aktyviai prisidėti prie to, kad sutrumpėtų ir palengvėtų gimdymo kančios.

Mano galva, toks galėtų būti Marxo atsakymas, ir kaip tik toks atsakymas, mano nuomone, išreiškia svarbiausią formą to reiškinio, kurį aš pavadinau „istoricistine moralės teorija“. Kaip tik tokią teoriją Engelsas turi galvoje, rašydamas[9]: „Žinoma, didžiausią skaičių elementų, garantuojančių jai ilgiausią trukmę, turi tokia moralė, kuri šiuo metu griauna dabartį, kuri at-

stovauja ateičiai; tai proletarinė moralė... Pagal šią koncepciją, visų socialinių permainų ir politinių revoliucijų galutinių priežasčių reikia ieškoti ne geresniame teisingumo supratime; jų reikia ieškoti ne atitinkamos epochos *filosofijoje, o jos ekonomikoje.* Vis geresnis supratimas, kad esamos visuomeninės institucijos neprotingos ir neteisingos, yra tik simptomas..." Tai kaip tik toji teorija, apie kurią dabarties marksistas sako: „Socialistinius siekius pagrįsdami racionaliu ekonominiu visuomenės vystymosi dėsniu, užuot grindę juos moralės principais, Marxas ir Engelsas skelbė socializmo istorinį būtinumą“[10]. Ši teorija labai populiari, tačiau ji retai buvo formuluojama aiškiai ir apibrėžtai. Todėl jos kritika daug svarbesnė, nei gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio.

Pirma, pakankamai aišku, kad ši teorija labai priklauso nuo teisingos istorinės pranašystės galimybės. Jei tokia galimybe abejojama – o ja tikrai reikia abejoti, – tada ši teorija praranda didžią dalį savo įtikinamumo. Bet, keldamas tikslą ją išnagrinėti, iš pradžių aš tarsiu, kad istorinis numatymas yra patvirtintas faktas, tik padarysiu išlygą, kad toks numatymas yra ribotas; aš tarsiu, kad mes galime numatyti, pavyzdžiui, ateinančius 500 metų, bet tokia išlyga neapribos net pačių drąsiausių marksistinio istoricizmo pretenzijų.

Taigi iš pradžių panagrinėkime istoricistinės moralės teorijos tezę, kad pamatinis apsisprendimas už arba prieš kurią nors moralės sistemą nėra moralinis apsisprendimas, kad jis pagrįstas ne kokiais nors moraliniais svarstymais ar jausmais, o moksliniu istoriniu numatymu. Man atrodo, kad šitokia pretenzija nepagrįsta. Kad tai parodyčiau kuo aiškiausiai, pabandysiu išryškinti elgesio imperatyvą arba principą, glūdintį šiame pamatiniame apsisprendime. Tai toks principas: „Laikykis būsimos epochos moralės sistemos!“ arba: „Laikykis moralinių nuostatų, būdingų tiems, kurių veiksmai naudingiausi kuriant ateitį! Taigi, man atrodo, visiškai aišku, kad netgi tarus, jog mes tiksliai žinome, kokie bus ateinantys 500 metų, mums visai nebūtina laikytis tokio principo. Pavyzdžiui, visai įmanoma įsivaizduoti, kad kokiam nors Voltaire'o mokiniui humanistui, 1764 m. numačiusiam Prancūzijos raidą, tarkime, iki 1864 m., galėtų nepatikti atsiverianti perspektyva. Visai įmanoma įsivaizduoti, kad šią perspektyvą jis gali laikyti bjauria ar kad jis visai neketina perimti Napoleono III moralinių kriterijų. Jis gali pasakyti: aš būsiu ištikimas savo humaniškiems kriterijams ir diegsiu juos savo mokiniams; galimas daiktas, jie pergyvens tuos laikus, galimas daiktas, kada nors jie nugalės. Be to, visai nesunku įsivaizduoti (dabar aš netvirtinu ko nors dau-

giau), kad žmogus, šiuo metu tikrai numatantis, jog mes slenkame į vergovės epochą, kad mums vėl teks vilkti sustingusios visuomenės jungą ar kad mes vėl pasmerkti grįžti į gyvulio būklę, nepaisydamas to, gali nuspręsti nepriimti šios ateinančios epochos moralinių kriterijų ir kiek įmanydamas stengsis padaryti viską, kas padeda išlikti jo humanistiniams idealams, galimas daiktas, tikėdamasis, kad miglotoje ateityje jo moralė vėl atgims.

Visa tai mažų mažiausiai galima įsivaizduoti. Galimas daiktas, tokie sprendimai nėra patys „išmintingiausi". Tačiau tai, kad tokio sprendimo galimybės nepašalina nei numatymas, nei koks nors sociologinis ar psichologinis dėsnis, rodo, kad pirmoji istoricistinės moralės teorijos pretenzija yra nepagrįsta. Ar mes priimsime ateities moralę tik todėl, kad tai ateities moralė – tai savaime yra vien tik moralinė problema. Pamatinio apsisprendimo negalima išvesti iš kokio nors ateities žinojimo.

Ankstesniuose skyriuose aš minėjau *moralinį pozityvizmą* (ypač hegeliškąjį), t. y. teoriją, kad nesama kitų moralinių kriterijų be egzistuojančių šiuo metu; tai, kas yra, yra protinga ir gera; todėl *teisus yra tas, kuris stiprus.* Praktinis šios teorijos aspektas yra toks. Esamos dalykų padėties kritika neįmanoma, nes šitokia padėtis pati lemia esamus moralinius kriterijus. Na o dabar nagrinėjama istoricistinė moralės teorija yra ne kas kita, kaip tam tikra moralinio pozityvizmo forma. Juk pagal šią teoriją *teisus yra tas, kuris bus stiprus.* Dabartis pakeičiama ateitimi – štai ir viskas. O tas praktinis šios teorijos aspektas yra toks. Būsimos dalykų padėties kritika yra neįmanoma, nes ši padėtis lemia esamus moralinius kriterijus. Žinoma, šiuo atveju skirtumas tarp „dabarties" ir „ateities" yra reliatyvus. Galima pasakyti, kad ateitis prasideda rytoj arba po 500 metų, arba po 100 metų. *Teorijos struktūros požiūriu tarp moralinio konservatizmo, moralinio modernizmo ir moralinio futurizmo skirtumo nėra.* Ne kažin kokias pasirinkimo galimybes šios teorijos siūlo ir moraliniams jausmams. Jei moralinio futurizmo šalininkas kritikuoja esamą valdžią palaikančio moralinio konservatizmo šalininko bailumą, tai moralinio konservatizmo šalininkas gali atšauti, kad moralinio futurizmo adeptas irgi yra bailys, nes jis palaiko būsimą valdžią, rytdienos valdovus.

Esu tikras, jei Marxas būtų apmąstęs šiuos dalykus, jis būtų atmetęs istoricistinę moralės teoriją. Daugybė jo pastabų ir daugybė poelgių rodo, kad socializmo šalininku jį padarė ne mokslu pagrįstas apsisprendimas, o noras padėti engiamiesiems, siekis išlaisvinti begėdiškai išnaudojamus ir vargingus darbininkus. Neabejoju, kad kaip tik šis moralinis impulsas yra tikroji jo teorijos įtakingumo paslaptis. Šio impulso jėgą nepaprastai sustiprino tas

faktas, kad jis moralės neskelbė tik žodžiais. Jis nemanė turįs teisę tai daryti. Atrodo, kad jis kėlė sau tokį klausimą: kas iš tikrųjų gyvena vadovaudamasis savo moraliniais kriterijais, jei tik tie kriterijai nėra visiškai žemi? Kaip tik toks jausmas pastūmėjo jį etikos dalykuose pasitikėti menkai apmąstytais principais ir paskatino jį bandyti pranašiškame visuomenės moksle ieškoti moralinio autoriteto, kuris būtų patikimesnis, negu jis pats.

Žinoma, Marxo praktinėje etikoje didžiausias vaidmuo tenka tokioms kategorijoms kaip laisvė ir lygybė. Galiausiai jis buvo vienas iš tų žmonių, kurie rimtai priėmė 1789 m. idealus. Be to, jis pamatė, kaip begėdiškai gali būti iškreipta tokia kategorija kaip „laisvė". Todėl jis skelbė laisvę ne tik žodžiais, bet įrodinėjo ją veiksmais. Jis troško patobulinti visuomenę, o tobulinimas jam reiškė štai ką: daugiau laisvės, daugiau lygybės, daugiau teisingumo, daugiau saugumo, aukštesnį pragyvenimo lygį, ypač darbo dienos sutrumpinimą, kuris darbininkams iškart duoda *šiek tiek* laisvės. Kaip tik jo neapykanta veidmainystei, jo nenoras taukšti apie šiuos „aukštus idealus", be to, ir jo žavingas optimizmas, jo įsitikinimas, kad visa tai bus įgyvendinta artimiausioje ateityje, paskatino jį savo moralinius įsitikinimus įvynioti į istoricistines formules.

Aš tvirtinu, kad Marxas nebūtų rimtai gynęs moralinio pozityvizmo, įvilkto į moralinio futurizmo formą, jei būtų matęs, kad šioje teorijoje glūdi būsimo stipriojo teisumo pripažinimas. Tačiau esama kitokių žmonių, neturinčių jo aistringos meilės žmoniškumui; tokie žmonės yra moraliniai futuristai kaip tik dėl minėtų implikacijų – tai oportunistai, trokštantys būti nugalėtojų pusėje. Mūsų dienomis moralinis futurizmas labai paplitęs. Galimas daiktas, kad jo gilesnis, neoportunistinis pagrindas yra įsitikinimas, kad gėris „galiausiai" turi triumfuoti prieš blogį. Bet moraliniai futuristai užmiršta, jog gyvename ne tam, kad taptume dabartinių įvykių „galutinių" padarinių liudininkais. „Istorija bus mūsų teisėjas!" Ką tai reiškia? Kad teisėjas yra *sėkmė?* Sėkmės ir ateities galingųjų garbinimas yra aukščiausias kriterijus daugeliui tų, kurie niekada nepripažins, kad teisus yra tas, kuris stiprus dabar. (Jie visiškai užmiršta, kad dabartis yra praeities ateitis.) Tokia nuostata pagrįstas glebus kompromisas tarp moralinio optimizmo ir moralinio skepticizmo. Matyt, sunku tikėti žmogiškąja sąžine. Matyt, sunku pasipriešinti impulsui būti nugalėtojo pusėje.

Visos šios kritinės pastabos neprieštarauja prielaidai, kad mes galime numatyti ateitį, tarkime, būsimiems 500 metų. Bet jei atsisakome šios visiškai fantastiškos prielaidos, istoricistinė moralės teorija tampa visiškai neįtikina-

ma ir ją reikia atmesti. Juk nesama jokios pranašiškos sociologijos, kuri mums padėtų pasirinkti kurią nors moralės sistemą. Mūsų atsakomybės už tokį pasirinkimą mes negalime užkrauti niekam, net „ateičiai“.

Žinoma, Marxo istoricistinė moralės teorija yra jo požiūrio į visuomenės mokslo metodą, jo *sociologinio determinizmo,* mūsų dienomis tapusio gana madingu, padarinys. Sakoma, kad visos mūsų nuomonės, įskaitant ir mūsų moralinius kriterijus, priklauso nuo visuomenės ir jos istorinės būklės: jos yra visuomenės arba tam tikros klasinės situacijos padarinys. Auklėjimas apibūdinamas kaip tam tikras procesas, kurio dėka bendruomenė stengiasi „perduoti“ savo nariams „savo kultūrą, įskaitant ir normas, pagal kurias jie turėtų gyventi“[11]; kartu pabrėžiamas „auklėjimo teorijos ir praktikos ryšys su vyraujančia santvarka“. Sakoma, kad mokslas irgi priklauso nuo mokslo darbuotojo visuomeninės padėties ir t.t.

Teorija, pabrėžianti mūsų nuomonių sociologinę priklausomybę, kartais vadinama *sociologizmu;* jei pabrėžiama istorinė priklausomybė, ji vadinama *istorizmu.* (Žinoma, istorizmas neturi būti painiojamas su istoricizmu.) Ir sociologizmas, ir istorizmas, kiek jie įrodinėja mokslinio pažinimo priežastinę priklausomybę nuo visuomenės ir istorijos, bus aptarinėjami kituose dviejuose skyriuose. Dabar galima pridurti keletą pastabų apie sociologizmo ryšį su moralės teorija. Bet, prieš smelkdamasis į detales, aš noriu visai aiškiai pasakyti savo nuomonę apie šitas hegeliško tipo teorijas. Esu įsitikinęs, kad jose tauškiama apie trivialybes, įvyniotas į orakulų filosofijos žargoną.

Žvilgtelėkime į moralinį „sociologizmą“. Kad žmogus ir jo tikslai *tam tikra prasme* yra visuomenės produktas, šiek tiek teisinga. Bet teisinga ir tai, kad pati visuomenė yra žmogaus ir jo tikslų produktas ir kad ji gali tapti tokia vis labiau. Svarbiausias klausimas yra toks: Kuris iš šių dviejų žmogaus ir visuomenės santykio aspektų yra svarbesnis? Kurį reikia pabrėžti?

Sociologizmą suprasime geriau, jei jį palyginsime su panašiu „natūralistiniu“ požiūriu, kad žmogus ir jo tikslai yra paveldimumo ir aplinkos produktas. Ir šiuo atveju turime pripažinti, kad tai šiek tiek teisinga. Bet kartu visai aišku, kad žmogaus aplinka vis labiau tampa jo ir jo tikslų padariniu (su tam tikromis išlygomis tą patį galima pasakyti net apie jo paveldimumą). Turime paklausti dar sykį: kuris iš šių dviejų aspektų svarbesnis ir vaisingesnis? Atsakyti bus lengviau, jei šį klausimą išreikšime praktiškesne forma. Mes, dabar gyvenanti karta, ir mūsų protai, mūsų nuomonės, didžia dalimi esame mūsų tėvų ir jų duoto auklėjimo padarinys. Bet kita karta maždaug tiek pat

bus mūsų pačių, mūsų veiksmų ir mūsų duodamo auklėjimo padarinys. Kuris iš šių dviejų aspektų mums svarbesnis šiandien?

Jei rimtai imsimės šio klausimo, pamatysime štai ką: nors mūsų protai, mūsų nuomonės labai priklauso nuo mūsų auklėjimo, tačiau ši priklausomybė nėra visiška. Jei tie dalykai visiškai priklausytų nuo mūsų auklėjimo, jei nesugebėtume kritiškai pažvelgti į save, mokytis iš savo pačių daiktų matymo stiliaus, iš mūsų pačių patyrimo, tada, žinoma, ankstesnės kartõs duoto auklėjimo būdas nulemtų tai, kaip mes auklėtume vėlesnę kartą. Bet juk visiškai akivaizdu, kad šitaip nėra. Vadinasi, mes galime sutelkti savo kritinius sugebėjimus spręsdami sunkią vėlesnės kartos auklėjimo problemą tokiu būdu, kad mūsų duodamas auklėjimas būtų geresnis už tą, kurį gavome mes patys.

Sociologizmo taip akcentuojamą situaciją galima traktuoti visiškai panašiai. Kad mūsų protas, mūsų pažiūros, šiek tiek yra „visuomenės" produktas, tai triviali tiesa. Svarbiausia mūsų aplinkos dalis yra jos visuomeninė dalis; pavyzdžiui, mąstymas labai priklauso nuo visuomeninio bendravimo; kalba, mąstymo terpė, yra visuomeninis reiškinys. Bet paprasčiausiai negalima neigti, kad mes galime tikrinti mintis, jas kritikuoti, tobulinti; be to, negalima neigti, kad mes galime keisti mūsų fizinę aplinką pagal mūsų pasikeitusias, patobulintas mintis. Tas pat pasakytina ir apie mūsų visuomeninę aplinką.

Visi šie svarstymai visai nepriklauso nuo metafizinės „laisvos valios problemos". Net indeterministas pripažįsta tam tikrą priklausomybę nuo paveldimumo ir nuo aplinkos, ypač visuomeninės, įtakų. Kita vertus, deterministas turi pripažinti, kad mūsų pažiūros ir veiksmai nėra visiškai nulemti vien tik paveldimumo, auklėjimo ir visuomeninių veiksnių. Jis turi tarti, kad esama ir kitų veiksnių, pavyzdžiui, beveik „atsitiktinių" potyrių, susikaupiančių per žmogaus gyvenimą, ir kad šie potyriai irgi daro įtaką. Determinizmas ar indeterminizmas, jeigu jie yra metafizikos srityje, mūsiškei problemai nėra svarbūs. Bet svarbu tai, kad jie gali peržengti šią sritį, kad, pavyzdžiui, metafizinis determinizmas gali skatinti sociologinį determinizmą arba „sociologizmą". Tokiu pavidalu ši teorija gali būti lyginama su patyrimu. Tuo tarpu patyrimas rodo, kad ji tikrai neteisinga.

Štai pavyzdys iš estetikos srities, kuri šiek tiek panaši į etikos sritį. Beethovenas tikrai yra šiek tiek muzikinio auklėjimo ir muzikinės tradicijos padarinys, ir daugeliui jo gerbėjų šis jo kūrybos aspektas padarys didelį įspūdį.

Tačiau svarbesnis aspektas yra tas, kad jis yra muzikos, todėl ir muzikinės tradicijos bei muzikinio auklėjimo *kūrėjas*. Nenoriu ginčytis su metafiziku deterministu, kuris primygtinai tvirtins, kad kiekvienas Beethoveno užrašytas taktas buvo nulemtas kokio nors paveldimumo ir aplinkos įtakų derinio. Toks teiginys empiriniu požiūriu yra visai nesvarbus, nes šitaip niekas negali tikrai „paaiškinti" nė vieno jo kūrinių takto. Svarbiausia štai kas: kiekvienas pripažins, kad tai, ką jis parašė, negali būti paaiškinta nei remiantis jo pirmtakų muzikiniais kūriniais, nei visuomenine aplinka, kurioje jis gyveno, nei jo kurtumu, nei maistu, kurį jam gamino jo namų šeimininkė; kitaip tariant, jo kūrybos negalima paaiškinti jokia empiriniam tyrinėjimui duota apibrėžta aplinkos įtakų ar aplinkybių visuma ar kuo nors, ką, galimas daiktas, mes sužinotume apie jo paveldimumą.

Neneigiu, kad esama tam tikrų įdomių Beethoveno kūrybos sociologinių aspektų. Pavyzdžiui, gerai žinoma, kad perėjimas nuo mažo prie didelio simfoninio orkestro truputį susijęs su visuomeniniu-politiniu vystymusi. Orkestrai nustojo buvę privačiais kunigaikščių laisvalaikio užsiėmimais ir bent jau iš dalies buvo remiami viduriniosios klasės, kuri pradėjo daug labiau domėtis muzika. Esu pasirengęs pritarti kiekvienam tokio stiliaus sociologiniam „aiškinimui" ir pripažįstu, kad tokie aspektai gali nusipelnyti mokslinio tyrinėjimo. (Galų gale, aš pats bandžiau šioje knygoje imtis ko nors panašaus, pavyzdžiui, traktuodamas Platono filosofiją.)

Tai kas yra, apibrėžus tiksliau, mano kritikos objektas? Tai kiekvieno aptarto aspekto perdėjimas ir suvisuotinimas. Jei Beethoveno simfoninį orkestrą mes „aiškiname" taip, kaip buvo minėta, nepaaiškiname beveik nieko. Jei Beethoveną apibūdinsime kaip laisvėjančios buržuazijos atstovą, pasakysime labai nedaug, nors tai ir bus teisinga. Tokia visuomeninė padėtis gali būti labai glaudžiai susijusi su prastos muzikos kūrimu (Wagnerio atvejis). Mums nedera bandyti šitaip aiškinti Beethoveno genijų ar apskritai kaip nors jį aiškinti.

Manau, kad sociologinio determinizmo empiriniam paneigimui galima panašiai panaudoti paties Marxo pažiūras. Jei, remdamiesi šia doktrina, mes apsvarstysime šias dvi teorijas, aktyvizmą ir istoricizmą, bei jų kovą už vyravimą Marxo sistemoje, tada turėsime pasakyti, kad istoricizmas veikiausiai tinkamesnis konservatoriui apologetui, o ne revoliucionieriui ar net reformatoriui. Iš tikrųjų, kaip tik taip istoricizmą panaudojo Hegelis. Tas faktas, kad Marxas istoricizmą ne tik perėmė iš Hegelio, bet galiausiai leido jam išstumti

savąjį aktyvizmą, gali parodyti, kad pozicija, kurią žmogus užima klasių kovoje, nebūtinai turi visada nulemti jo intelektualinius sprendimus. Šiuos sprendimus gali nulemti – kaip Marxo atveju – ne tiek tikrasis [mąstytojo] remiamos klasės interesas, kiek atsitiktiniai veiksniai, pavyzdžiui, pirmtako įtaka arba galbūt net siaurakaktiškumas. Taigi šiuo atveju sociologizmas gali pagilinti mūsiškį Hegelio supratimą, bet paties Marxo pavyzdys rodo, kad tai yra nepagrįstas suvisuotinimas. Panašus atvejis – skeptiškas Marxo požiūris į jo paties moralinių idėjų svarbą; juk nėra pagrindo abejoti, kad jo religinės įtakos paslaptis glūdėjo jo moraliniame iššūkyje, kad marksistinė kapitalizmo kritika buvo vaisinga visų pirma kaip moralinė kritika. Marxas parodė, kad visuomeninė sistema jau savaime gali būti neteisinga, ir jei tokia sistema yra bloga, tada visų jos sąskaita gyvenančių individų dorybingumas yra gėdingas ir veidmainiškas. Juk mes esame atsakingi už tą sistemą, už institucijas, kurioms leidžiame egzistuoti.

Kaip tik šitoks moralinis Marxo radikalizmas paaiškina jo įtaką, ir tai savaime yra faktas, teikiantis viltį. Šitoks moralinis radikalizmas vis dar gyvas. Mūsų uždavinys – palaikyti jo gyvybę, sutrukdyti jam nueiti marksistinio politinio radikalizmo keliu. „Mokslinis“ marksizmas mirė, tuo tarpu jam būdingas visuomeninės atsakomybės jausmas ir jame glūdinti laisvės meilė turi išlikti.

ATŽALOS

Racionalumas, kaip visuotinio ir antiasmeninio tiesos kriterijaus reikalavimas, yra pirmaeilės svarbos... ne tik tose epochose, kai jis netrikdomai vyrauja, bet ir – net labiau – tose, ne tokiose laimingose epochose, kai jis niekinamas ir atmetamas kaip tuščia svajonė žmonių, stokojančių drąsos užmušti tada, kai jie negali su kuo nors sutikti.

Bertrand Russell

Dvidešimt trečias skyrius

ŽINOJIMO SOCIOLOGIJA

Beveik neabejotina, kad Hegelio ir Marxo istoricistinės filosofijos yra būdingi jų epochos, visuomeninių permainų epochos, produktai. Kaip Herakleito ir Platono, kaip Comte'o, Millio, Lamarcko ir Darwino filosofijos, jos yra kismo filosofijos ir liudija, kokį milžinišką ir, be abejonės, šiek tiek bauginantį įspūdį kintanti socialinė aplinka padarė protams tų žmonių, kurie toje aplinkoje gyveno. Platonas į tokią situaciją reagavo, bandydamas sustabdyti visokį kismą. Vėlesnių laikų visuomenės filosofai, aišku, reagavo visiškai kitaip, nes jie priėmė ir net sveikino permainas; tačiau ši simpatija permainoms, man atrodo, šiek tiek dviprasmiška. Nors jie išsižadėjo vilties sustabdyti pokyčius, bet kaip istoricistai jie bandė jas nuspėti ir šitaip palenkti proto kontrolei, o tai tikrai panašu į pastangą tuos pokyčius sutramdyti. Taigi atrodo, kad istoricistui kismas ne visiškai prarado savo bauginantį pobūdį.

Mūsų laikais – dar spartesnių permainų epochoje – susiduriame net su troškimu ne tik numatyti permainų kryptį, bet ir kontroliuoti jas, remiantis centralizuotu, didelio masto planavimu. Šitokios holistinės pažiūros (kurias aš kritikavau knygoje *Istoricizmo skurdas*) yra savotiškas kompromisas tarp Platono ir Marxo teorijų. Platono siekis sustabdyti kismą, sujungtas su marksistine kismo neišvengiamumo doktrina, atveda prie – tai savotiška hegeliškoji „sintezė“ – tokio reikalavimo: kadangi kismo neįmanoma visiškai sustabdyti, jį turi bent jau „planuoti“ ir kontroliuoti valstybė, kurios galios turi būti labai išplėstos.

Iš pirmo žvilgsnio toks požiūris atrodo esąs savotiška racionalizmo atmaina; jis glaudžiai susijęs su Marxo svajone apie „laisvės karalystę", kurioje žmogus pirmą kartą tampa savo likimo šeimininku. Bet dažniausiai toks požiūris pasirodo esąs kuo glaudžiausiai susijęs su doktrina, kuri aiškiai priešinga racionalizmui (ypač žmonijos racionalaus vieningumo doktrinai; žr. 24 skyrių), taigi su doktrina, kuri puikiai dera su mūsų epochos iracionalistinėmis ir mistinėmis tendencijomis. Turiu galvoje marksistinę doktriną, pagal kurią mūsų nuomonės, įskaitant ir moralines, ir mokslines pažiūras, nulemtos klasinio intereso, o bendresniu požiūriu – mūsų epochos visuomeninės ir istorinės situacijos. Pavadinta „žinojimo sociologija" arba „sociologizmu" ši doktrina neseniai buvo paskleista (ypač M.Schelerio ir K.Mannheimo[1]) kaip mokslinio pažinimo socialinio determinuotumo teorija.

Žinojimo sociologijoje įrodinėjama, kad mokslinis mąstymas, ypač socialinių ir politinių problemų apmąstymas, vyksta ne tuštumoje, o socialiai nulemtoje atmosferoje. Jį labai veikia nesąmoningi ir pasąmonės elementai. Šitie elementai nepatenka į mąstytojo tyrinėjimo akiratį, nes, tiesą sakant, jie sudaro pačią jo gyvenimo erdvę, jo socialinę aplinką (*social habitat*). Mąstytojo socialinė aplinka lemia visą jo pažiūrų ir teorijų, atrodančių jam neabejotinai teisingomis ir akivaizdžiomis, sistemą. Tos teorijos jam atrodo taip, tarsi jos būtų teisingos ir loginiu, ir trivialiu požiūriu, panašiai kaip, pavyzdžiui, sakinys „visi stalai yra stalai". Todėl jis net nesuvokia priėmęs tam tikras prielaidas. Kad prielaidas jis priėmė, galima matyti jį lyginant su kitu mąstytoju, gyvenančiu visai kitokioje socialinėje aplinkoje; juk kitas mąstytojas irgi pradeda nuo tariamai neabejotinų prielaidų sistemos, bet visai nuo kitokios, ir ji gali būti tokia nepanaši į aną sistemą, kad negali egzistuoti joks intelektualinis tiltas, joks kompromisas, siejantis tas dvi sistemas. Kiekvieną šią savitą socialiai determinuotą prielaidų sistemą žinojimo sociologai vadina *totaline ideologija*.

Žinojimo sociologija gali būti traktuojama kaip Kanto pažinimo teorijos hegeliškoji versija. Juk ji Kanto kritikos horizonte tęsia tai, ką galima pavadinti „pasyvistine" pažinimo teorija. Turiu galvoje empiristų, įskaitant Hume'ą, teoriją, t. y. teoriją, kurią bendrais bruožais galima apibūdinti taip: žinojimas teka į mus per mūsų jusles, o klaida atsiranda dėl to, kad mes kišamės į juslių pateikiamą medžiagą, arba dėl toje medžiagoje atsirandančių asociacijų; geriausias būdas išvengti klaidų – tai būti visiškai pasyviam ir atsiduoti grynajam imlumui. Prieštaraudamas šiai „saugyklinei" pažinimo teorijai (paprastai aš ją vadinu „intelekto-samčio teorija"), Kantas[2] įrodinėjo,

kad pažinimas nėra mūsų juslių dėka gaunamų dovanų rinkinys, sukauptas intelekte, tarsi kokiame muziejuje; ne, visų pirma pažinimas yra mūsų pačių intelekto veiklos rezultatas; mes turime aktyviai įsijungti į tyrinėjimą ir, siekdami žinojimo, lyginti, vienyti ir apibendrinti. Šitokią teoriją galima vadinti „aktyvistine" pažinimo teorija. Ja remdamasis, Kantas atsisakė nepagrįsto idealo tokio mokslo, kuris yra laisvas nuo visokių prielaidų. (Kad toks idealas net prieštaringas, bus parodyta kitame skyriuje.) Kantas visai aiškiai parodė, kad mes negalime pradėti nuo nieko ir kad turime imtis pažinimo, remdamiesi prielaidų sistema, o šių prielaidų laikomės, jų nepatikrinę empiriniais mokslo metodais. Tokia prielaidų sistema gali būti vadinama „kategorijų aparatu"[3]. Kantas buvo įsitikinęs, kad įmanoma atrasti vieną teisingą ir nekintantį kategorijų aparatą, kuris, tiesą sakant, yra būtina, nekintanti mūsiškė intelektualinė savastis, t. y. žmogaus „protas". Šios Kanto filosofijos dalies atsisakė Hegelis, priešingai Kantui, netikėjęs žmonijos vieningumu. Jis mokė, kad žmogaus intelektualinė savastis nuolat kinta ir kad ji yra jo visuomeninio paveldo dalis; tai reiškia, kad žmogaus proto vystymasis turi sutapti su tos visuomenės, kurioje jis gyvena, t. y. tos tautos, kuriai jis priklauso, istoriniu vystymusi. Ši Hegelio teorija, ypač jo doktrina, kad visas žinojimas ir visos tiesos yra „santykinės" ta prasme, nes yra nulemtos istorijos, kartais vadinama „istorizmu" (priešingai „istoricizmui", kaip minėta ankstesniame skyriuje). Akivaizdu, kad žinojimo sociologija arba „sociologizmas" su šia teorija susijęs labai glaudžiai ar beveik su ja sutampa; vienintelis skirtumas yra tas, kad dėl Marxo įtakos pabrėžiama, jog istorinis vystymasis sukuria ne vieną ir vienodą „tautos dvasią", kaip manė Hegelis, o veikiau keletą kartais prieštaraujančių „totalinių ideologijų" vienoje tautoje, žiūrint kokiai klasei, kokiam socialiniam sluoksniui arba kokiai socialinei aplinkai priklauso šių ideologijų šalininkai.

Tačiau žinojimo sociologijos panašumai į Hegelio doktriną net dar didesni. Anksčiau aš sakiau, kad, žinojimo sociologijos šalininkų nuomone, neįmanomas joks intelektualinis tiltas ar kompromisas, siejantis skirtingas totalines ideologijas. Tačiau šitoks radikalus skepticizmas ne toks rimtas, kaip atrodo. Esama išeities, kuri panaši į Hegelio metodą, leidžiantį įveikti konfliktus, pasireiškusius ankstesnės filosofijos istorijoje. Hegelis – dvasia, nevaržomai sklandanti virš prieštaraujančių filosofijų sūkurio, – supaprastino jas iki paprasčiausių aukščiausios sintezės, jo paties sistemos, komponentų. Panašiai ir žinojimo sociologai mano, kad „nevaržomai sklandantis intelektas" būdingas inteligentijai, kuri vienintelė iš visų socialinių grupių silpnai

susijusi su visuomenės tradicijomis ir gali išvengti totalinių ideologijų spąstų, kad įmanoma net demaskuoti, kiaurai peršviesti įvairias totalines ideologijas bei jas įkvepiančius paslėptus motyvus bei kitus determinuojančius veiksnius. Taigi žinojimo sociologijos šalininkai tiki, kad aukščiausią objektyvumo pakopą gali pasiekti tik nevaržomai sklandantis intelektas, gvildenantis įvairias paslėptas ideologijas ir jų šaknis, glūdinčias pasąmonėje. Siekti tikro pažinimo, vadinasi, demaskuoti nesąmoningas prielaidas; tai savos rūšies psichoterapija, arba, jei taip galima sakyti, *socioterapija*. Tik tas, kuris tapo socioanalizės objektu arba pats padarė save tokios socioanalizės objektu ir išsilaisvino nuo savojo socialinio komplekso, t. y. nuo savo socialinės ideologijos, gali pasiekti aukščiausią mokslinio žinojimo sintezę.

Ankstesniame skyriuje aptarinėdamas „vulgarųjį marksizmą“, aš paminėjau tendenciją, pastebimą daugelyje moderniųjų filosofijų, tendenciją demaskuoti už mūsų veiksmų slypinčius motyvus. Žinojimo sociologija priklauso tokių filosofijų tipui kartu su psichoanalize ir tam tikromis filosofijomis, demaskuojančiomis savo oponentų principų „beprasmiškumą“[4]. Mano galva, tokios nuostatos populiarios todėl, kad jomis galima naudotis labai lengvai, be to, jos duoda pasitenkinimą tiems, kurie mato kiaurai ir pačius daiktus, ir tamsuomenės kvailybes. Šitoks pasitenkinimas nebūtų žalingas, jei visos šios idėjos negriautų diskusijų intelektualinio pagrindo, skatindamos atsirasti tai, ką aš vadinu „gelžbetoniniu dogmatizmu“[5]. (Tiesą sakant, jis panašus į „totalinę ideologiją“.) Hegelizmas yra toks pat, nes jo šalininkai skelbia prieštaravimų leistinumą ir net jų vaisingumą. Bet, jei prieštaravimų vengti nereikia, tada pasidaro nebeįmanoma jokia kritika ir jokia diskusija, nes kritika visada nurodo prieštaravimus arba kritikuojamoje teorijoje, arba tarp patyrimo faktų. Panaši ir psichoanalizės situacija: psichoanalitikas visada gali paaiškinti ir pašalinti prieštaravimus, parodydamas, kad jie kyla iš paties kritiko pasąmonės impulsų. Na, o filosofams, nagrinėjantiems prasmės problemą, tereikia pareikšti, kad jų oponentų teiginiai beprasmiški, ir tai bus visada teisinga, nes „beprasmiškumas“ gali būti apibrėžtas taip, kad bet kokia diskusija apie jį beprasmiška pagal apibrėžimą[6]. Marksistai irgi panašia maniera įprato oponento prieštaravimus aiškinti jo klasiniais interesais, o žinojimo sociologijos šalininkai – jo totaline ideologija. Tokiais metodais lengva manipuliuoti, be to, tai yra puiki pramoga tiems, kurie jais naudojasi. Bet akivaizdu, kad jie griauna racionalios diskusijos pamatus ir galiausiai turi nuvesti į antiracionalizmą ir mistiką.

Nepaisydamas šių pavojų, nesuprantu, kodėl turėčiau visiškai atsisakyti malonumo manipuliuoti šiais metodais. Juk panašiai kaip psichoanalitikai yra žmonės, kuriems psichoanalizė tinka geriausiai[7], taip ir socioanalitikams kyla beveik neįveikiama pagunda jų metodus taikyti jiems patiems. Juk ar jų pateikiamas su tradicija silpnai susijusios inteligentijos apibūdinimas nėra labai tikslus tos socialinės grupės, kuriai jie priklauso, aprašymas? Ar neakivaizdu, kad tariant, jog totalinių ideologijų teorija yra teisinga, kiekvienos totalinės ideologijos dalis yra tikėjimas, kad kaip tik grupė, kuriai priklausau aš pats, laisva nuo grupinių prietarų ir, tiesą sakant, yra išrinktųjų, sugebančių mąstyti objektyviai, bendrija. Argi, nuosekliai laikantis šios teorijos, negalima tikėtis, kad tie, kurie jos laikosi, nesąmoningai apgaudinėja save, koreguodami teoriją tam, kad patvirtintų jų pačių pažiūrų objektyvumą? Taigi, ar galima rimtai traktuoti jų pretenziją sociologine savianalize pasiekti aukštesnę objektyvumo pakopą ir jų pretenziją socioanalize pašalinti totalinę ideologiją? Galiausiai galima net paklausti, ar visa ši teorija paprasčiausiai nėra šios konkrečios grupės klasinio intereso išraiška; ar ji neišreiškia silpnai su tradicija susijusios inteligentijos intereso, nors ji su tradicija susijusi taip stipriai, kad Hegelio žargoną laiko savo gimtąja kalba.

Kiek nedaug žinojimo sociologai nuveikė socioterapijoje, t. y. naikindami jų pačių totalinę ideologiją, šiek tiek paaiškės, jei aptarsime jų santykius su Hegeliu. Juk jie nesupranta, kad tik kartoja jį; priešingai, jie įsitikinę ne tik tuo, kad pranoko jį, bet ir tuo, kad, padarydami jį socioanalizės objektu, sėkmingai sugebėjo permatyti jį kiaurai, ir kad dabar jie gali į jį pažvelgti ne pro tam tikros socialinės aplinkos akinius, bet objektyviai, iš aukštybių. Šitokia akivaizdi savianalizės nesėkmė mums pasako pakankamai daug.

Tačiau pakaks juokauti, nes esama rimtesnių priekaištų. Žinojimo sociologija ne tik griauna pati save ir yra ne tik patrauklus socioanalizės objektas; kartu ji rodo stulbinantį nesugebėjimą aiškiai suvokti savo svarbiausią objektą – *socialinius žinojimo* (tiksliau tariant, mokslinio metodo) *aspektus*. Mokslą arba žinojimą ji traktuoja kaip procesą, vykstantį pavienio mokslininko prote arba „sąmonėje“, ar, galimas daiktas, kaip tokio proceso produktą. Jei mokslas traktuojamas būtent šitaip, tai, kas vadinama moksliniu objektyvumu, tikrai tampa kažkokiu visai nesuprantamu ar net neįmanomu dalyku, ir tai galima pasakyti ne tik apie visuomenės ar politikos mokslus, kur klasiniai interesai ir panašaus pobūdžio paslėpti motyvai gali atlikti tam tikrą vaidmenį, bet ir apie gamtos mokslus. Kiekvienas, bent šiek tiek nutuokiantis apie gamtos mokslų istoriją, žino apie aistringą atkaklumą, būdingą daugeliui spren-

džiant juose iškildavusius ginčus. Joks politinis šališkumas negali paveikti politinių teorijų labiau, negu kai kurių gamtos mokslininkų šališkumas, ginant savo intelekto kūdikį. Jei, kaip naiviai tariama sociologistinėje žinojimo teorijoje, mokslinis objektyvumas būtų grindžiamas pavienio mokslininko nešališkumu ar objektyvumu, tada tam objektyvumui turėtume tarti „sudie". Tiesą sakant, tam tikra prasme mes turėtume būti radikalesni skeptikai už žinojimo sociologijos šalininkus: juk neabejotina, kad visus mus kamuoja mūsų pačių prietarų sistema (arba, jei patinka, mūsų „totalinės ideologijos"), kad daugelį dalykų mes visi laikome akivaizdžiais, kad juos priimame nekritiškai ir net naiviai, užsispyrę, tikime, kad kritika čia visai nereikalinga. Mokslininkai nėra šios taisyklės išimtis, net jeigu jie ir išsižada kai kurių prietarų savo specialioje srityje. Tačiau jie atsisako savo prietarų ne socioanalizės ar kokio nors panašaus metodo padedami; jie nesistengia siekti aukštesnės pakopos, ant kurios užlipę jie galėtų suprasti, socioanalizuoti ir pašalinti savo ideologines iliuzijas. Juk savo intelektą padarydami „objektyvesnį", galimas daiktas, jie ir nepasiektų to, kas vadinama „moksliniu objektyvumu". Ne, tai, ką paprastai žymime šiuo terminu, rymo ant kito pagrindo[8]. Tai mokslinis metodas. Ir, tai skamba ironiškai, objektyvumas glaudžiai susijęs su *mokslinio metodo socialiniu aspektu*, su tuo faktu, kad mokslas ir mokslinis objektyvumas nekyla (ir negali kilti) iš pavienio mokslininko pastangų būti „objektyviam"; ne, jis kyla iš *priešiškai draugiško daugelio mokslininkų bendradarbiavimo*. Mokslinis objektyvumas gali būti apibūdintas kaip mokslinio metodo intersubjektyvumas. Tačiau šio mokslo socialinio aspekto beveik visiškai nepaiso tie, kurie save vadina žinojimo sociologais.

Šiame kontekste yra svarbūs du gamtos mokslų metodo aspektai. Abu kartu jie sudaro tai, ką aš galiu pavadinti „mokslinio metodo viešumu". Pirmasis aspektas toks: esama kažko panašaus į *laisvą kritiką*. Mokslininkas gali pateikti savo teoriją, būdamas visiškai įsitikinęs, kad ji nepažeidžiama. Tačiau toks įsitikinimas nedaro įspūdžio jo kolegoms mokslininkams ir varžovams; veikiau jis juos suerzina. Jie žino, kad mokslinio metodo esmė – kritikuoti viską, ir jų beveik netrikdo net autoritetai. Antra, mokslininkai stengiasi vengti kalbėti apie priešingas koncepcijas. (Skaitytojui galiu priminti, kad kalbu apie gamtos mokslus, bet jiems galima priskirti ir dalį dabarties ekonomikos teorijų.) Jie labai rimtai stengiasi kalbėti ta pačia kalba, nors vartoja skirtingas gimtąsias kalbas. Gamtos moksluose tai pasiekiama, pripažįstant, kad nešališkas jų nesutarimų arbitras yra patyrimas. Kalbėdamas apie „patyrimą", turiu galvoje „viešojo" pobūdžio patyrimą; tai stebėjimai ir eksperi-

mentai, priešinami patyrimui, turinčiam „asmeniškesnį“ estetinį ar religinį pobūdį. Patyrimas yra „viešas“ tada, kai kiekvienas, kuriam tai rūpi, gali jį pakartoti. Kad išvengtų kalbėjimo apie priešingas koncepcijas, mokslininkai bando pateikti savo teorijas tokiu pavidalu, kad jas būtų galima patikrinti, t. y. atmesti (arba patvirtinti), remiantis „viešu“ patyrimu.

Štai kas sudaro mokslinį objektyvumą. Kiekvienas, kuris išmoko mokslinių teorijų supratimo ir tikrinimo technikos, gali pakartoti eksperimentą ir spręsti pats. Nepaisant to, visada bus tokių mokslininkų, kurie daro šališkus arba net ekscentriškus sprendimus. Šito išvengti neįmanoma, ir tai rimtai netrikdo dirbti įvairioms *visuomeninėms institucijoms*, kurios sukurtos palaikyti mokslinį objektyvumą ir kritiką, pavyzdžiui, laboratorijoms, moksliniams periodiniams leidiniams, kongresams ir pan. Šis mokslinio metodo aspektas rodo, ką gali pasiekti institucijos, kurių tikslas – viešoji kontrolė ir atviras viešosios nuomonės reiškimas, net jeigu jis apribotas specialistų rato. Tik politinė valdžia, kai ja naudojamasi nuslopinti laisvą kritiką arba kai ji nesugeba tos kritikos apsaugoti, gali pakenkti tokių institucijų veiklai, nuo kurios galiausiai priklauso visokia pažanga – mokslo, technologijos ir politikos.

Kad geriau nušviestume šį vis dar nedovanotinai nepaisomą mokslinio metodo aspektą, apsvarstykime koncepciją, pagal kurią mokslą derėtų apibūdinti remiantis ne tiek jo rezultatais, kiek jo metodais.

Iš pradžių tarkime, kad koks nors aiškiaregys rašo knygą, ją susapnuodamas arba, tarkime, automatiniu raštu. Be to, tarkime, kad kiek vėliau, remdamasis naujausiais revoliuciniais mokslo atradimais, koks nors didis mokslininkas (niekada neregėjęs anos knygos) parašo visiškai tokią pat knygą. Kitaip tariant, mūsų aiškiaregys „pamatė“ mokslinę knygą, kurios negalėjo parašyti mokslininkas, nes tuo metu daugelis toje knygoje aprašytų atradimų dar nebuvo padaryti. Dabar mes klausiame: ar galima sakyti, kad aiškiaregys parašė mokslinę knygą? Galima manyti, kad vertinama to meto kompetentingų mokslininkų ji būtų apibūdinta kaip iš dalies nesuprantama, o iš dalies fantastiška; taigi turime pripažinti, kad to aiškiaregio knyga tuo metu, kai ji buvo parašyta, nebuvo mokslinis veikalas, nes ji nekilo iš mokslinio metodo. Tokį dalyką, kuris nors ir atitinka tam tikrus mokslo rezultatus, bet nėra mokslinio metodo rezultatas, aš vadinsiu „apreikšto mokslo“ fenomenu.

Kad šiuos svarstymus pritaikytume mokslinio metodo viešumo problemai, tarkime, kad Robinsonui Crusoe’ui jo saloje pavyko pasistatyti fizines ir chemines laboratorijas, astronomines observatorijas ir t.t. ir parašyti labai daug straipsnių, pagrįstų stebėjimu ir eksperimentu. Tarkime netgi tai, kad jis

turi be galo daug laiko ir kad jam pavyko sukurti ir išskleisti mokslines sistemas, tikrai sutampančias su mūsų mokslininkų šiuo metu pripažintais rezultatais. Apibūdindami šitokį robinzonišką mokslą, kai kurie žmonės iš pirmo žvilgsnio bus linkę tvirtinti, kad tai tikras, o ne „apreikštas" mokslas. Ir nėra abejonės, kad Robinsono mokslas daug panašesnis į tikrą mokslą negu aiškiaregiui apsireiškusi mokslinė knyga, nes Robinsonas Crusoe'as pastebimai naudojosi moksliniu metodu. Nepaisant to, aš tvirtinu, kad šitoks robinzoniškas mokslas vis dar turi „apreiškimo" pobūdį, kad jam trūksta mokslinio metodo elemento, todėl tas faktas, kad Crusoe'as gavo mūsų meto mokslinius rezultatus, yra toks pat atsitiktinis ir stebuklingas kaip ir aiškiaregio atveju. Juk tų rezultatų negali patikrinti niekas, išskyrus jį patį; niekas, išskyrus jį patį, negali pašalinti tų prietarų, kurie yra neišvengiamas jo savitos intelektualinės istorijos padarinys; niekas negali jam padėti išsivaduoti iš keisto aklumo vidinių, mūsų pačių pasiektuose rezultatuose glūdinčių, galimybių atžvilgiu, kurį lemia tas faktas, kad dauguma tų rezultatų pasiekta beveik atsitiktinai, nemoksliškai. O dėl jo mokslinių veikalų, tai tik bandydamas savo veikalą *paaiškinti kam nors, kas jo neparašė*, jis gali įgusti bendrauti aiškiai ir racionaliai, o tai irgi yra tam tikras mokslinio metodo aspektas. Vienu požiūriu – palyginti nesvarbiu – robinzoniškojo mokslo „apreikštasis" pobūdis ypač ryškus: turiu galvoje Robinsono atrastą „asmeninę lygtį" (juk mes turime tarti, kad jis padarė tokį atradimą), išreiškiančią jo paties asmeninės reakcijos trukmę, veikiančią jo astronominius stebėjimus. Žinoma, visai tikėtina, kad jis nustatė, tarkime, savo reakcijos trukmės pokyčius ir šitaip buvo priverstas padaryti tam tikras pataisas. Bet jei šitokį reakcijos trukmės atradimo būdą palyginsime su tuo būdu, kuriuo jis buvo atrastas „viešajame" moksle, – pastebėjus įvairių stebėtojų gautų rezultatų prieštaravimus – „apreikštasis" Robinsono Crusoe'o mokslo pobūdis bus visiškai akivaizdus.

Apibendrinant šiuos svarstymus, galima sakyti, kad tai, ką vadiname „moksliniu objektyvumu", yra ne pavienio mokslininko nešališkumo, o mokslinio metodo visuomeninio arba viešojo pobūdžio padarinys, o pavienio mokslininko nešališkumas, kiek jo apskritai esama, yra ne tiek šito visuomenės arba institucijų tvarkomo mokslo objektyvumo šaltinis, kiek jo padarinys.

Ir kantininkai, ir hegelininkai[9] padarė tą pačią klaidą, tardami, kad mūsiškės prielaidos (kadangi pirmiausia jos yra neabejotinai niekuo nepakeičiami

instrumentai, kurių mums reikia aktyviai „daryti“ eksperimentui) negali būti nei pakeistos laisvu sprendimu, nei atmestos, remiantis patyrimu, kad jos egzistuoja virš teorijas tikrinančių mokslinių metodų ir už jų, ir yra pamatinės kiekvieno mąstymo prielaidos. Bet tai perdėjimas, kurio priežastis – santykių tarp mokslo teorijos ir patyrimo nesupratimas. Vienas didžiausių mūsų epochos laimėjimų priklauso Einsteinui, parodžiusiam, kad, nuolat paisydami patyrimo, mes galime pakeisti net mūsiškes prielaidas, liečiančias erdvę ir laiką, t. y. tokias idėjas, kurios buvo laikomos būtinomis viso mokslo prielaidomis ir priklausė mokslo „kategorijų aparatui“. Taigi skeptiškoji mokslo kritika iš žinojimo sociologų pusės, susidūrusi su moksliniu metodu, pasirodo esanti nepagrįsta. Empirinis metodas įrodė, kad jis visai pajėgus pasirūpinti pats savimi.

Bet jis to negali padaryti, iškart pašalindamas visus mūsų prietarus; jis gali juos pašalinti tik vieną po kito. Šiuo požiūriu klasikinis atvejis irgi yra Einsteino atradimas, kad laiko atžvilgiu mes turime prietarų. Einsteinas nekėlė tikslo atskleisti šių prietarų; jis net nesistengė kritikuoti mūsiškių erdvės ir laiko koncepcijų. Jis kėlė konkrečią fizikos problemą, siekdamas pertvarkyti teoriją, kurią griovė įvairūs eksperimentai, tos teorijos požiūriu atrodę prieštaraują vienas kitam. Einsteinas (ir kiti fizikai) suprato, kad tai reiškia, jog ši teorija yra neteisinga. Ir jis suprato, kad, jei teorija bus pakeista tuo aspektu, kuris visų buvo laikomas akivaizdžiu ir todėl nebūdavo pastebimas, tada keblumai gali būti pašalinti. Kitaip tariant, jis tik pritaikė mokslinės kritikos, teorijų kūrimo ir atmetimo, bandymų ir klaidų metodus. Bet šie metodai neprivertė išsižadėti visų mūsų prietarų; veikiau šitokiu būdu mes galime atskleisti tą faktą, kad esame valdomi prietaro tik po to, kai jo atsikratėme.

Tačiau reikia pripažinti, kad kiekvienu konkrečiu momentu mūsiškės mokslo teorijos priklauso ne tik nuo tuo momentu atliekamų eksperimentų, bet ir nuo naiviai priimamų prietarų, kurių mes nepastebime (nors tam tikri logikos metodai gali mums padėti juos atskleisti). Šiaip ar taip, turėdami galvoje šituos prietarų intarpus, galime pasakyti, kad mokslas gali išmokti pašalinti kai kuriuos prietarų intarpus. Šis procesas niekada negali būti užbaigtas, bet nesama jokio nejudraus slenksčio, prie kurio jis turėtų nutrūkti. Iš principo galima kritikuoti kiekvieną prielaidą. Mokslinis objektyvumas pasireiškia tuo, kad kritikuoti gali kiekvienas.

28 -657

Mokslo rezultatai yra „santykiniai“ (jei šis terminas vartotinas apskritai) tik tiek, kiek jie yra tam tikros mokslo vystymosi pakopos rezultatai ir gali būti peržengti mokslo pažangos vyksme. Bet tai nereiškia, kad *tiesa* irgi yra „santykinė“. Jei teiginys teisingas, jis teisingas visada[10]. Tai reiškia tik tiek, kad dauguma mokslo rezultatų yra hipotetiniai: tai teiginiai, kurių negalima įrodyti galutinai ir kurie dėl šios priežasties gali būti peržiūrėti bet kuriuo metu. Nors šie svarstymai (kurie smulkiau pateikti kitoje vietoje[11]) nėra būtini sociologizmo kritikai, galimas daiktas, jie padės geriau suprasti jų teorijas. Be to, jie šiek tiek paaiškina (grįžtant prie pagrindinio mano kritikos objekto) tą svarbų vaidmenį, kurį bendradarbiavimas, intersubjektyvumas ir metodo viešumas atlieka mokslinės kritikos ir mokslo pažangos procese.

Tiesa, kad visuomenės mokslai dar nepasiekė šitokios metodo viešumos. Iš dalies tai lėmė destruktyvi intelektualinė Aristotelio ir Hegelio įtaka, galimas daiktas, iš dalies visuomenės tyrinėtojų nesugebėjimas pasinaudoti mokslinio objektyvumo visuomeniniais instrumentais. Todėl tie mokslai tikrai yra „totalinės ideologijos“, arba, kitaip pasakius, kai kurie visuomenės mokslininkai nesugeba ar net nenori kalbėti bendra kalba. Bet priežastis yra ne klasinis interesas, o vaistas – ne hegeliškoji dialektinė sintezė ar savityra. Vienintelis visuomenės mokslams tinkamas kelias – užmiršti viską apie verbalinius fejerverkus ir imtis mūsų epochos praktinių problemų remiantis teoriniais metodais, kurie iš esmės yra vienodi *visuose* moksluose. Turiu galvoje bandymų ir klaidų, praktiškai patikrinamų hipotezių formulavimo ir jų praktinio tikrinimo metodus. *Mums reikalinga tokia socialinė technologija, kurios rezultatai gali būti patikrinti daline socialine inžinerija.*

Mano siūlomas vaistas visuomenės mokslams diametraliai priešingas vaistui, siūlomam žinojimo sociologijos. Sociologizmo šalininkai įsitikinę, kad metodologinius sunkumus visuomenės moksluose sukelia ne jų nepraktiškas pobūdis, o veikiau tas faktas, kad praktinės ir teorinės problemos visuomeninio ir politinio pažinimo srityje pernelyg susipynę. Štai ką galima perskaityti iškiliausiame žinojimo sociologijos veikale[12]: „Politinio pažinimo ypatumas, skirtingai nuo „tiksliojo“ pažinimo, glūdi tame, kad pažinimas ir valia, arba racionalusis elementas ir iracionalumo sritis, neatskiriamai ir esmingai susipynę“. Galime atsakyti, kad „pažinimas“ ir „valia“ tam tikra prasme niekada neatskiriami ir kad šis faktas nebūtinai turi sukelti kokią nors pavojingą painiavą. Joks mokslininkas negali imtis pažinimo, nedėdamas jokių pastangų ir būdamas nesuinteresuotas, o jo pastangose paprastai esama net šiek tiek

savanaudiškumo. Inžinierius tyrinėja objektus daugiausia praktiniu požiūriu, lygiai kaip valstietis. Praktika yra ne teorinio pažinimo priešas, o pati vertingiausia jo paskata. Nors tam tikras atitolimas nuo praktikos mokslininkui pridera, esama daug pavyzdžių, kuriais remiantis galima parodyti, kad ne visada mokslininkui svarbu būti šitaip nesuinteresuotam. Jam labai svarbu neprarasti sąlyčio su tikrove, su praktika, nes tie, kurie jį praranda, užmoka nuopuoliu į scholastiką. Taigi mūsų atradimų praktinis pritaikymas yra priemonė, kuria galime pašalinti iracionalizmą iš visuomenės mokslų, tuo tarpu to neįmanoma padaryti stengiantis pažinimą kaip nors atskirti nuo „valios".

Priešingai tokiai nuostatai, žinojimo sociologijos šalininkai visuomenės mokslus tikisi reformuoti, priversdami visuomenės mokslininkus suvokti tas socialines jėgas ir ideologijas, kurios nesąmoningai juos valdo. Bet didžiausias keblumas, susijęs su prietarais, yra tas, kad nesama tiesioginio būdo jais nusikratyti. Juk kaip mes galime žinoti, kad padarėme pažangą dėdami pastangas nusikratyti prietarais? Ar nesama trivialaus patyrimo, kad tie, kurie labiausiai įsitikinę, jog atsikratė savo prietarų, yra labiausiai prietaringi? Mintis, kad sociologinis, psichologinis, antropologinis ar koks kitoks prietarų tyrinėjimas gali mums padėti nusikratyti prietarų, yra visai klaidinga; juk daugelis, užsiimančių tokiais tyrinėjimais, pilni prietarų, o savityra ne tik nepadeda įveikti pasąmoninių veiksnių įtakos mūsų pažiūroms, bet dažnai tampa net subtilesnės saviapgaulės priežastimi. Antai tame pačiame žinojimo sociologijos veikale mes galime rasti tokias nuorodas į jos pačios veikseną[13]: „Esama stiprėjančios tendencijos įsisąmoninti veiksnius, kurie stipriai valdo mus nesąmoningai... Tie, kurie būgštauja, kad augantis determinuojančių veiksnių žinojimas gali paralyžiuoti mūsų sprendimus ir kelti grėsmę „laisvei", gali būti ramūs. Juk tik tas yra tikrai valdomas, kuris nežino esmingiausių determinuojančių veiksnių, bet veikia impulsyviai, spaudžiamas jam nežinomų priežasčių". Akivaizdu, kad šis sakinys tik pakartoja mėgstamą Hegelio idėją, kurią naiviai kartoja Engelsas, tardamas: „Laisvė yra pažintas būtinumas". Tai reakcingas prietaras. Juk ar tie, kurie veikia, spaudžiami gerai žinomų determinuojančių veiksnių, pavyzdžiui, politinės tironijos, gali nuo jos išsilaisvinti savuoju žinojimu? Tik Hegelis gali mums sekti tokias pasakas. Kad žinojimo sociologijoje išlieka šitoks prietaras, aiškiai rodo, kad nesama trumpo kelio iš mūsų ideologijų klampynės. (Jei tapai hegelininku, tai visada būsi hegelininku.) Savityra negali pakeisti tų praktinių veiksmų, reikalingų įkurti demokratinėms institucijoms, kurios tik vienos ir gali užtikrinti kritinės minties laisvę ir mokslo pažangą.

Dvidešimt ketvirtas skyrius

ORAKULŲ FILOSOFIJA IR MAIŠTAS PRIEŠ PROTĄ

Marxas buvo racionalistas. Kaip Sokratas ir kaip Kantas jis tikėjo žmogaus protu kaip žmonijos vieningumo pagrindu. Bet jo doktrina, kad mūsų pažiūros nulemtos klasinio intereso, pagreitino šio tikėjimo žlugimą. Kaip ir Hegelio doktrina, kad mūsų idėjas nulemia tautiniai interesai ir tradicijos, Marxo doktrina griauna racionalistinį tikėjimą protu. Šitaip spaudžiamas ir iš dešinės, ir iš kairės, racionalistinis požiūris į socialinius ir ekonominius klausimus gali sunkiai atsilaikyti, kai istoricizmo pranašai ir iracionalizmo orakulai puola jį tiesiogiai. Todėl konfliktas tarp racionalizmo bei iracionalizmo tapo svarbiausia intelektualine ar, galimas daiktas, net ir moraline mūsų epochos problema.

I

Kadangi terminai „protas" ir „racionalizmas" yra migloti, reikia prabėgom paaiškinti, kaip jie vartojami šioje knygoje. Pirma, jie vartojami plačiąja prasme[1]; jie vartojami pažymėti ne tik intelektualinei veiklai, bet ir stebėjimui bei eksperimentui. Šią pastabą reikia turėti galvoje, nes terminai „protas" ir „racionalizmas" dažnai vartojami siauresne prasme ir priešinami ne „iracionalizmui", bet „empirizmui". Jei terminas „racionalizmas" vartojamas siauresne prasme, mąstymą jis iškelia virš stebėjimo ir eksperimento, todėl veikiau keistinas terminu „intelektualizmas". Bet šioje knygoje kalbėdamas apie „racionalizmą", šį žodį aš visada vartoju taip, kad jo prasmė apima ir „empirizmą", ir „intelektualizmą", nes mokslas naudojasi ir eksperimentu, ir mąstymu. Antra, žodį „racionalizmas" aš vartoju, kad bendrais bruožais nusakyčiau nuostatą kiek įmanoma daugiau problemų išspręsti vadovaujantis protu, t. y. orientaciją į aiškią mintį ir patyrimą, o ne į emocijas ir aistras. Žinoma, toks paaiškinimas nėra visiškai patenkinamas, nes tokie terminai, kaip „protas" arba „aistra", yra migloti; mes neturime „proto" ar „aistrų" tokia pačia prasme, kuria turime tam tikrus fizinius organus, pavyzdžiui, smegenis ar širdį, arba ta prasme, kuria turime tam tikrus „sugebėjimus", pavyzdžiui, sugebėjimą kalbėti arba griežti dantimis. Todėl, siekiant šiek tiek didesnio tikslumo, racionalizmą geriau aiškinti praktinių nuostatų arba elgsenos terminais. Tada galima sakyti, kad racionalizmas yra nusiteikimas įsiklausyti į kritinius argumentus ir mokytis iš patyrimo. Iš esmės tai nusiteikimas tarti,

kad *„Aš galiu klysti, o tu gali būti teisus, ir dėdami pastangas, mes galime priartėti prie tiesos"*. Tai nusiteikimas, nelengvai atsisakantis vilties, kad tokiomis priemonėmis kaip argumentavimas ir rūpestingas stebėjimas žmonės gali šiek tiek susitarti dėl daugelio svarbių problemų ir kad netgi tada, kai jų poreikiai bei interesai prieštarauja, dažnai įmanoma diskutuoti apie įvairius reikalavimus ir pasiūlymus ir pasiekti – galbūt pasitelkus arbitražą – kompromisą, kuris dėl savo nešališkumo priimtinas jei ne visiems, tai bent jau daugumai. Trumpai tariant, racionalistinis nusiteikimas, arba (galimas daiktas, aš galiu pavadinti jį taip) „racionalumo pozicija", yra labai panašus į mokslinę poziciją, pagrįsta įsitikinimu, kad tiesai pasiekti mums reikalingas bendradarbiavimas ir kad remdamiesi argumentais, laikui bėgant, mes galime pasiekti kažką panašaus į objektyvumą.

Įdomu panagrinėti šitokios racionalumo pozicijos ir mokslo panašumą nuodugniau. Ankstesniame skyriuje aš pabandžiau paaiškinti mokslinio metodo socialinį aspektą, pasiremdamas pasaka apie mokslininką Robinsoną Crusoe'ą. Visiškai panašus samprotavimas gali parodyti racionalumo socialinį pobūdį, skirtingai nuo intelektualinių gabumų arba nuovokos. Galima sakyti, kad protas, kaip ir kalba, yra visuomeninio gyvenimo padarinys. Robinsonas Crusoe'as (negyvenamoje saloje atsidūręs ankstyvoje vaikystėje) gali būti pakankamai nuovokus, kad valdytų daug sunkių situacijų, bet jis neišrastų nei kalbos, nei argumentavimo meno. Kaip žinoma, mes dažnai ginčijamės patys su savimi, bet mums įprasta tai daryti tik todėl, kad išmokome ginčytis su kitais, ir todėl, kad šitaip mes sužinojome, jog svarbus ne besiginčijantis asmuo, o argumentas. (Šis argumentas, žinoma, nėra lemtingas, kai ginčijamės su savimi.) Taigi, galima sakyti, kad mūsų protas, kaip ir mūsų kalba atsiranda dėl bendravimo su kitais žmonėmis.

Tas faktas, kad racionalistiškai nusiteikęs žmogus pirmiausia paiso argumento, o ne argumentuojančio asmens, yra labai svarbus. Jis lemia tokią nuostatą: kiekvieną, su kuriuo bendraujame, mes turime laikyti potencialiu argumentavimo ir racionalios informacijos šaltiniu; šitaip atsiranda tai, ką galima pavadinti „racionalia žmonijos vienybe".

Galima sakyti, kad tam tikra prasme mūsiškė „proto" analizė šiek tiek panaši į Hegelio ir hegelininkų analizę; protą jie traktuoja kaip socialinį produktą ir, tiesą sakant, kaip savotišką visuomenės (pavyzdžiui, tautos ar klasės) sielos ar dvasios segmentą; dėl Burke'o įtakos jie pabrėžia mūsų priklausomybę nuo socialinio paveldo, ir netgi beveik visišką priklausomybę. Be abejonės, tam tikro panašumo esama. Tačiau esama ir didelių skirtumų.

Hegelis ir hegelininkai yra kolektyvistai. Jie įrodinėja štai ką: kadangi mūsų protingumą lemia „visuomenė“ – arba tam tikra visuomenė, pavyzdžiui, tauta, – „visuomenė“ yra viskas, o individas – niekas; kad ir kokiomis vertybėmis individas disponuotų, visos jos kilusios iš kolektyvo, tikrojo visų vertybių šaltinio. Priešingai tokiam požiūriui, pozicija, pateikta šioje knygoje, nepripažįsta kolektyvų egzistavimo; jei, pavyzdžiui, aš sakau, kad savo protą mes gauname iš visuomenės, visada turiu galvoje, kad mes gauname jį iš tam tikrų konkrečių individų – nors galbūt iš daugybės anoniminių individų – ir mūsiškio intelektualinio bendravimo su jais. Todėl, kalbėdamas apie „socialinę“ proto (arba mokslinio metodo) teoriją, turiu galvoje, kad teorija yra *tarpasmeninis* darinys, o ne tai, kad teorija yra kolektyvistinis darinys. Žinoma, mes daug gauname iš tradicijos ir tradicija yra labai svarbi, tačiau terminas „tradicija“ irgi turi būti gvildenamas konkrečių asmeninių santykių kontekste[2]. Ir jei mes darome kaip tik taip, galime išvengti nuostatos, kad kiekviena tradicija yra šventa, vertinga savaime, ir laikytis nuostatos, kad tradicijos vertingos ar kenksmingos (gali būti ir vienaip, ir kitaip), atsižvelgiant į jų poveikį individams. Taigi mes galime suvokti, kad kiekvienas iš mūsų (pavyzdžiu ir kritika) gali prisidėti prie tokių tradicijų stiprinimo ar griovimo.

Pozicija, kurios laikomasi šiame veikale, labai skiriasi nuo populiariojo, kilusio iš platonizmo, požiūrio į protą kaip savotišką „sugebėjimą“, kurį įvairūs žmonės gali turėti ir lavinti labai nevienodai. Žinoma, intelektualiniai gabumai gali būti skirtingi ir daug kuo lemti racionalumą, bet nebūtinai. Protingi žmonės gali būti labai neracionalūs; jie gali būti sukaustyti savo prietarų ir nesitikėti išgirsti ką nors vertinga iš kitų. Mūsų manymu, savo protą mes ne tik gauname iš kitų, bet ir niekada negalime pranokti kitų savo racionalumu tiek, kad galėtume pretenduoti į autoritetą; manome, kad autoritarizmas ir racionalizmas negali būti sutaikyti, nes argumentavimas, apimantis kritiką, ir įsiklausymo į kritiką menas yra racionalumo pagrindas. Taigi racionalizmas mūsiške prasme yra diametraliai priešingas toms platoniškoms svajonėms apie šaunius naujus pasaulius, kuriuose protingumo didėjimas bus kontroliuojamas arba „planuojamas“ kokio nors aukštesnio proto. Protas, kaip ir mokslas, bręsta abipusės kritikos dėka; vienintelis įmanomas būdas „planuoti“ jo brendimą – puoselėti tokias institucijas, kurios apsaugo šitokios kritikos laisvę, t. y. minties laisvę. Galima pažymėti, kad nors Platono teorija yra autoritarinė ir jis reikalauja griežtai kontroliuoti savo sargybinių proto brendimą (kaip buvo parodyta pirmiausia 8 skyriuje), *savo rašy-*

mo maniera Platonas atiduoda duoklę mūsiškei tarpasmeninei proto teorijai; juk daugumoje jo ankstyvųjų dialogų argumentuojama labai racionaliai.

Galimas daiktas, maniškė „racionalizmo" termino vartosena taps šiek tiek aiškesnė, jei tikrąjį racionalizmą atskirsime nuo netikrojo arba pseudoracionalizmo. „Tikru racionalizmu" aš vadinsiu sokratiškąjį racionalizmą. Tai savo ribų suvokimas, intelektualinis kuklumas tų žmonių, kurie žino, kad dažnai klysta, ir kad netgi toks žinojimas labai priklauso nuo kitų žmonių; tai supratimas, kad mums nedera iš proto tikėtis pernelyg daug, kad argumentavimas retai kada išsprendžia problemą, nors tai vienintelis būdas ko nors išmokti, žinoma, išmokti matyti ne aiškiai, o tik aiškiau negu anksčiau.

„Pseudoracionalizmu" aš vadinsiu Platono intelektualinį intuityvizmą. Tai nekuklus įsitikinimas savo intelektualiniu pranašumu, pretenzija būti pašvęstuoju, žinoti visiškai tikrai ir autoritariškai. Pasak Platono, nuomonė – netgi „teisinga nuomonė", kaip sakoma *Timajuje*[3], – būdinga visiems žmonėms, o protas (arba „intelektualinė intuicija") „būdingas tik dievams ir nedaugeliui žmonių". Šitoks autoritarinis intelektualizmas, šitoks įsitikinimas turimu neklystančiu tyrinėjimo instrumentu ar neklystančiu metodu, šitoks nesugebėjimas nubrėžti perskyros tarp žmogaus intelekto galių ir jo priklausomybės nuo kitų, lemiančių viską, ką jis gali žinoti ir suprasti, šitoks pseudoracionalizmas dažnai vadinamas „racionalizmu", bet diametraliai priešingas tam, ką šiuo pavadinimu žymime mes.

Žinoma, maniškė racionalistinio požiūrio analizė yra toli gražu nenuodugni ir, tai aš mielai pripažįstu, šiek tiek miglota; bet jos pakaks mūsų tikslams. Panašiai dabar aš apibūdinsiu iracionalizmą, kartu parodydamas, kaip iracionalizmas gali grįsti savo poziciją.

Iracionalistinį požiūrį bendrais bruožais galima apibūdinti šitaip. Galimas daiktas, kad iracionalistas, nors ir neneigdamas proto bei mokslinio argumentavimo kaip instrumentų, kurie gali būti visai naudingi tyrinėjant daiktų paviršių ar kaip tam tikro iracionalaus tikslo priemonės, primygtinai pabrėžia, kad „žmogaus prigimtis" pirmiausia yra iracionali. Žmogus, mano jis, yra kai kas daugiau nei protingas gyvūnas, bet kartu ir kai kas mažiau. Kad pamatytume, jog jis nėra visiškai protingas gyvūnas, pakanka pagalvoti apie tai, kiek mažai yra žmonių, sugebančių argumentuoti; todėl iracionalisto požiūriu dauguma žmonių visada bus valdomi emocijų ir aistrų, o ne savojo proto. Bet kartu žmogus yra daugiau negu protingas gyvūnas, nes visa, kas gyvenime jam svarbiausia, esti anapus proto. Net tie keli mokslininkai, kurie protą ir mokslą traktuoja rimtai, prisirišę prie savo racionalistinės pozicijos tik todėl,

kad ji jiems patinka. Taigi net šiais retais atvejais žmogaus požiūrį lemia emocinis žmogaus nusiteikimas, o ne jo protas. Maža to, didžiu mokslininku kokį nors žmogų padaro jo intuicija, jo mistinė daiktų prigimties įžvalga, bet ne jo racionalūs samprotavimai. Taigi racionalistas negali teisingai paaiškinti netgi tariamai racionalios mokslininko veiklos. Kadangi mokslo sritis yra ypač palanki racionalistinei interpretacijai, todėl galima tikėtis, kad racionalizmas dar aiškiau parodo savo nepagrįstumą, kai bandoma suprasti kitas žmogaus veiklos sritis. Ir šitoks įsitikinimas – taip tęsia savo argumentavimą iracionalistas – pasirodo esąs visai teisingas. Nepaisydami žemesniųjų žmogaus prigimties aspektų, galime pažvelgti į vieną aukščiausiųjų – į faktą, kad žmogus gali kurti. Šio to verti tik labai nedaug kuriančių žmonių; tai žmonės, kuriantys minties ar meno kūrinius, religijų kūrėjai ir didieji valstybininkai. Šie išskirtiniai individai leidžia mums išvysti tikrąją žmogaus didybę. Nors šie žmonijos vadai žino, kaip pasinaudoti protu siekiant savųjų tikslų, tačiau jie niekada nėra proto žmonės. Jų šaknys glūdi giliau – jų pačių ir tos visuomenės, kuriai jie priklauso, instinktuose ir impulsuose. Kūrybiškumas yra visiškai iracionalus, mistinis sugebėjimas...

II

Ginčas tarp racionalizmo bei iracionalizmo turi ilgą istoriją. Nors graikų filosofija, be abejonės, atsirado kaip racionalistinis užmojis, misticizmo jau esama jos ištakose. Kaip buvo parodyta 10 skyriuje, prarasto gentinio vieningumo ir prieglobsčio ilgesys pasireiškė per šiuos mistinius elementus, įsiterpusius į iš esmės racionalią visumą[4]. Atviras konfliktas tarp racionalizmo bei iracionalizmo pirmą kartą įsižiebė viduramžiais, kaip scholastikos ir mistikos susipriešinimas. (Tikriausiai įdomu ir tai, kad racionalizmas klestėjo buvusiose Romos provincijose, tuo tarpu iškiliausieji mistikai buvo žmonės, kilę iš „barbarų" šalių.) XVII, XVIII ir XIX a., kai kilo racionalizmo, intelektualizmo ir „materializmo" banga, iracionalistai turėjo paisyti šių krypčių, kad galėtų su jomis polemizuoti. Parodydami racionalizmo ribotumus, demaskuodami nekuklias pseudoracionalizmo (kurio jie neskyrė nuo racionalizmo mūsiške prasme) pretenzijas ir pavojingumą, kai kurie kritikai, ypač Burke'as, nusipelnė visų tikrų racionalistų dėkingumo. Bet racionalizmo banga pradėjo slūgti ir į madą įėjo „giliamintiškos pompastiškos užuominos ir <...> alegorijos" (taip sako Kantas). Orakulų iracionalizmas (ypač Bergsono ir daugumos vokiečių filosofų bei intelektualų asmenyje) įtvirtino įprotį ignoruoti

arba geriausiu atveju apgailėti tokios vargingos būtybės kaip racionalistas egzistavimą. Orakulams racionalistai – arba „materialistai", kaip jie dažnai sako, – ypač racionalistas mokslininkas, yra dvasios skurdžiai, užsiimantys besiele ir dažniausiai mechanine veikla[5], ir visiškai nesuprantantys giliųjų žmogaus likimo problemų ir jas apmąstančios filosofijos. Racionalistai dažniausiai atsilygindavo tuo pačiu ir atmesdavo iracionalizmą kaip gryną nesąmonę. Anksčiau atotrūkis tarp šių nuostatų niekada nebuvo toks didelis. Filosofų diplomatinių santykių nutraukimo svarba išryškėjo tada, kai po jo ėjo valstybių diplomatinių santykių nutraukimas.

Šiame ginče aš visiškai esu racionalizmo pusėje. Ši pozicija man tokia svarbi, kad net tada, kai jaučiu, kad racionalizmas nuėjo per toli, aš vis tiek jam simpatizuoju, nes manau, kad racionalizmo kraštutinumai (išskyrus Platono pseudoracionalizmo intelektualinį nekuklumą) tikrai nėra kenksmingi, palyginti su kitos pusės kraštutinumais. Mano nuomone, vienintelis atvejis, kai kraštutinis racionalizmas gali būti žalingas, tai racionalizmo polinkis susilpninti savo poziciją ir šitaip skatinti iracionalistinę reakciją. Tik šis pavojus mane skatina nuodugniau panagrinėti kraštutinio racionalizmo pretenzijas ir ginti kuklų, savikritišką racionalizmą, pripažįstantį tam tikras ribas. Todėl toliau aš skirsiu dvi racionalistines pozicijas, kurias vadinsiu „kritiniu racionalizmu" ir „nekritiniu racionalizmu" arba „pragmatiniu racionalizmu". (Ši perskyra nepriklauso nuo ankstesnės perskyros tarp „tikro" ir „netikro" racionalizmo, nors „tikras" racionalizmas manąja prasme vargu ar gali būti nekritinis.)

Nekritinį arba visapusišką racionalizmą galima apibūdinti kaip nuostatą tokio žmogaus, kuris sako: „Aš nelinkęs pripažinti nieko, kas nepagrįsta įrodymu arba patyrimu". Šią nuostatą galima išreikšti ir kaip principą, kurio laikantis dera atmesti kiekvieną prielaidą, jeigu ji nepagrįsta įrodymu arba patyrimu[6]. Nesunku pastebėti, kad šitas nekritinio racionalizmo principas yra prieštaringas, nes pats negali būti pagrįstas nei įrodymu, nei patyrimu, todėl turi būti atmestas. (Jis panašus į melagio paradoksą[7], t. y. į teiginį, kuriuo tvirtinamas jo paties melagingumas.) Todėl nekritinis racionalizmas logiškai nepagrįstas; kadangi tai galima įrodyti vien tik loginiais argumentais, nekritinį racionalizmą galima įveikti jo paties ginklu – įrodinėjimu.

Šią kritiką galima išplėsti. Kadangi visi įrodymai prasideda prielaidomis, visiškai neįmanoma reikalauti, kad visos prielaidos turi būti pagrįstos įrodymais. Daugelio filosofų keliamas reikalavimas, kad negalima pradėti nuo jokių prielaidų ir ką nors laikyti „pakankamu pagrindu", ir net ne toks radi-

kalus reikalavimas, kad reikia pradėti nuo kuo mažesnio skaičiaus prielaidų („kategorijų“), šiuo požiūriu nepagrįstas. Juk čia remiamasi tikrai pamatine prielaida, kad įmanoma pradėti be prielaidų arba remiantis minimaliu skaičiumi prielaidų ir vis dėlto gauti rimtus rezultatus. (Tiesą sakant, šis principas, reikalaujantis vengti bet kokių prielaidų, yra (kaip galima manyti) ne tobulybės viršūnė, o tik melagio paradokso variantas[8].)

Visa, kas pasakyta, yra abstraktoka, tačiau, aptariant racionalizmo problemą, visa tai galima pateikti ir ne taip formaliai. Racionalistinei nuostatai būdinga tai, kad ji pabrėžia įrodymo ir patyrimo svarbą. Tačiau nei loginiu įrodinėjimu, nei patyrimu neįmanoma pagrįsti racionalizmo; juk tik tiems, kurie pasirengę atsižvelgti į įrodymus ir patyrimą, taigi tiems, kurie jau laikosi racionalistinio požiūrio, toks argumentavimas bus priimtinas. Vadinasi, iš pradžių turi būti priimtas racionalistinis požiūris, ir tik po to turės reikšmę įrodymas bei patyrimas, todėl racionalizmas negali būti grindžiamas nei įrodymais, nei patyrimu. (Šis svarstymas visai nepriklauso nuo klausimo, ar esama įtikinamų argumentų racionalizmo naudai.) Vadinasi, joks racionalus argumentavimas negali racionaliai veikti žmogaus, nenorinčio priimti racionalaus požiūrio. Todėl visapusiškas racionalizmas yra nepagrįstas.

Tačiau tai reiškia, jog kas nors priima racionalistinį požiūrį todėl, kad sąmoningai ar nesąmoningai jis priėmė tam tikrą planą, sprendimą, tikėjimą ar elgseną; tokį priėmimą galima vadinti „iracionaliu“. Nesvarbu, ar toks priėmimas yra bandomasis, ar tapęs įpročiu, jį galima apibūdinti kaip iracionalų *tikėjimą protu*. Vadinasi, racionalizmas neišvengiamai yra ne visapusiškas ir sau pakankamas. Šios aplinkybės dažnai nepastebėdavo racionalistai, kurie šitokiu būdu savo valdose leidžiasi mušami jų pačių ginklais, ir taip atsitikdavo kaskart, kai koks nors iracionalistas imdavosi šitokios taktikos. Tikrai, kai kurie racionalizmo priešai atkreipė dėmesį į tai, kad visada galima nepriimti argumentų, arba visų, arba kai kurių, ir kad tokio požiūrio galima laikytis, neįsipainiojant į loginius prieštaravimus. Todėl jie pastebėjo, kad nekritiškas racionalistas, įsitikinęs, jog racionalizmas yra sau pakankamas ir gali būti pagrįstas įrodinėjimu, neišvengiamai klysta. Iracionalizmas logiškai pranašesnis už racionalizmą.

Jei taip, kodėl nepriimti iracionalizmo? Daugelis mąstytojų, pradėję racionalizmu, vėliau juo nusivylė, nes suprato, kad pernelyg platus racionalizmas paneigia pats save, ir kapituliavo prieš iracionalizmą. (Jei neklystu, kaip tik taip atsitiko Whiteheadui[9].) Tačiau tokie panikos padiktuoti veiksmai visai nebūtini. Nors nekritinis ir visapusiškas racionalizmas logiškai nepagrįstas, ir

nors visapusiškas iracionalizmas pagrįstas logiškai, nesama priežasties, dėl kurios turėtume priimti iracionalistinę nuostatą. Juk esama kitokių pagrįstų nuostatų, pavyzdžiui, kritinio racionalizmo, pripažįstančio tą faktą, kad pamatinis racionalistinis nusiteikimas atsiranda (bent jau hipotetiškai) iš tikėjimo akto – iš tikėjimo protu. Vadinasi, mes galime rinktis. Galime rinktis kurią nors, net radikalią ir visapusišką, iracionalizmo formą. Bet galime rinktis ir kritinį racionalizmą, kuris atvirai pripažįsta, kad jo šaltinis yra iracionalus sprendimas (vadinasi, iki tam tikros ribos pripažįsta iracionalizmo pirmumą).

III

Mūsų pasirinkimas nėra vien tik intelekto veiksmas ar skonio reikalas. Tai moralinis sprendimas[10] (apie jį kalbėta 5 skyriuje). Juk klausimas, ar turime priimti kurią nors daugiau ar mažiau radikalaus iracionalizmo formą, ar priimsime tas minimalias nuolaidas iracionalizmui, kurias aš pavadinau „kritiniu racionalizmu“, turės didelę įtaką mūsų visuotiniam požiūriui į kitus žmones ir į visuomenės gyvenimo problemas. Jau sakiau, kad racionalizmas glaudžiai susijęs su tikėjimu žmonijos vieningumu. Iracionalizmą, nesusaistytą jokiomis nuoseklumo normomis, galima susieti su kiekvienu tikėjimu, įskaitant ir tikėjimą žmonių brolybe; tačiau tas faktas, kad iracionalizmas gali būti lengvai susietas su labai įvairiais tikėjimais, ypač tas faktas, kad jis labai linkęs paremti romantišką tikėjimą išrinktųjų kasta, žmonių skirstymu į vadus ir vedamuosius, į prigimtinius ponus ir prigimtinius vergus, aiškiai parodo, kad pasirinkimas tarp iracionalizmo ir kritinio racionalizmo yra moralinis sprendimas.

Kaip matėme anksčiau (5 skyriuje) ir dar kartą pabrėžėme gvildendami nekritinio racionalizmo versiją, argumentai negali *nulemti* tokio pamatinio moralinio sprendimo. Bet tai nereiškia, kad mūsų pasirinkimui negali padėti joks argumentavimas. Priešingai, jei tik reikia priimti abstraktoką moralinį sprendimą, labiausiai patartina rūpestingai apsvarstyti padarinius, galinčius kilti dėl alternatyvų, kurias turime rinktis. Juk tik tada, jei šiuos padarinius galime pamatyti konkrečiai ir praktiškai, tikrai suprasime, koks tas mūsų sprendimas; priešingu atveju spręsime aklai. Kad pailiustruočiau šią mintį, pacituosiu ištrauką iš B.Shaw *Šventosios Žanos*. Kapelionas atkakliai reikalavo Žanos mirties, bet, išvydęs ją ant laužo, jis neištveria: „Nenorėjau jai blogo. Nežinojau, kad bus šitaip... Nežinojau, ką darau... Jei būčiau žinojęs,

būčiau ją išplėšęs iš jų rankų. Jūs nežinote. Jūs nematėte: lengva kalbėti, kai nežinai. Jūs išprotėjote nuo žodžių... Bet kai tai dedasi tavo akyse; kai matai, ką padarei, kai tai apakina, kai tai dusina, kai tai drasko širdį, tada... tada, o Dieve, leisk man šito nematyti!" Žinoma, Shaw pjesėje esama ir kitų personažų, gerai žinančių, ką jie daro, bet, nepaisant to, pasiryžusių tai daryti ir vėliau neatgailaujančių. Vieniems žmonėms nemalonu matyti savo artimąjį ant laužo, o kitiems priešingai. Šis momentas (kurio nepaisė daugelis Viktorijos epochos optimistų) svarbus, nes jis parodo, kad sprendimo padarinių racionali analizė nepadaro racionalaus paties sprendimo; padariniai nelemia mūsų sprendimo; visada sprendžiame mes patys. Bet konkrečių padarinių analizė ir jų aiškus išrutuliojimas padedant tam, ką vadiname mūsų „vaizduote", nubrėžia perskyrą tarp aklo sprendimo ir sprendimo, priimto atmerktomis akimis. Kadangi savo vaizduote mes naudojamės retai[11], pernelyg dažnai sprendžiame aklai. Taip atsitinka ypač tada, kai apsinuodijame orakulų filosofija, kuri yra viena galingiausių priemonių išprotėti nuo žodžių – vartojant Shaw posakį.

Racionali arba vaizduote pagrįsta moralinės teorijos padarinių analizė šiek tiek panaši į mokslinį metodą. Juk moksle mes irgi nepriimame abstrakčios teorijos tik todėl, kad ji įtikinama savaime. Mes nusprendžiame ją priimti ar atmesti dažniausiai tada, kai išnagrinėjome tuos konkrečius praktinius padarinius, kuriuos galime akivaizdžiau patikrinti eksperimentu. Bet esama esminio skirtumo. Mokslinės teorijos atveju mūsų sprendimas priklauso nuo eksperimento rezultatų. Jeigu jie patvirtina teoriją, galime ją priimti, kol surasime geresnę. Jeigu jie prieštarauja teorijai, ją atmetame. Tuo tarpu moralinės teorijos atveju jos padarinius galime pateikti tik savo sąžinei. Na, o eksperimentu pagrįstas nuosprendis nuo mūsų nepriklauso, tuo tarpu mūsų sąžinės nuosprendis nuo mūsų priklauso.

Tikiuosi, man pavyko paaiškinti, kokia prasme padarinių analizė gali paveikti mūsų sprendimą, jo nenulemdama. Pateikdamas dviejų alternatyvų, racionalizmo bei iracionalizmo, kuriuos turime rinktis, padarinius, turiu perspėti skaitytoją, kad būsiu šališkas. Antai pateikdamas tas dvi alternatyvas, reikalaujančias mūsų moralinio sprendimo, – o tai daugeliu požiūriu pats esmingiausias sprendimas etikos srityje – aš bandžiau būti nešališkas, nors neslėpiau savo simpatijų. Bet dabar aš noriu pateikti tokius dviejų alternatyvų padarinių svarstymus, kurie man atrodo iškalbingesni ir kurie paveikė mane patį, paskatindami atmesti iracionalizmą ir priimti tikėjimą protu.

Iš pradžių panagrinėkime iracionalizmo padarinius. Iracionalistas pabrėžia, kad ne protas, o emocijos ir aistros yra svarbiausias žmonių veiklos šaltinis. Jei racionalistas atsako, kad, nors taip ir būtų, turime padaryti viską, ką galime, kad būtų kitaip, kad turime pabandyti duoti galimybę protui reikštis kiek įmanoma intensyviau, iracionalistas atšauna (jei apskritai teikiasi diskutuoti), kad racionalisto požiūris yra beviltiškai nerealistiškas. Juk racionalistas nepaiso „žmogaus prigimties" silpnybių, daugumos žmonių silpno intelekto ir aiškios jų priklausomybės nuo emocijų ir aistrų.

Pirmiausia esu įsitikinęs, kad toks iracionalistinis emocijų ir aistrų akcentavimas galiausiai veda prie to, ką aš galiu pavadinti tik nusikaltimu. Taip yra todėl, kad tokio požiūrio, kuris geriausiu atveju rezignuoja iracionalios žmogaus prigimties akivaizdoje, šalininkas galiausiai turi tarti, jog galutinis kiekvieno ginčo teisėjas yra prievarta ir brutali jėga. Juk jei kyla ginčas, tada paaiškėja, kad konstruktyvesnės emocijos ir aistros, galinčios padėti iš principo tą ginčą išspręsti, pavyzdžiui, pagarba, meilė, ištikimybė bendram reikalui ir t.t., pasirodė esą bejėgės išspręsti tam tikrą problemą. Bet jei taip, tada galima paklausti: kas lieka iracionalistui, išskyrus kitas, ne tokias konstruktyvias emocijas ir aistras – baimę, neapykantą, pavydą ir galiausiai prievartą? Šią tendenciją labai sustiprina kita ir, galimas daiktas, svarbesnė nuostata, kuri, mano nuomone, irgi glūdi iracionalizme, būtent žmonių nelygybės akcentavimas.

Žinoma, negalima neigti, kad žmonės, kaip ir kiti dalykai pasaulyje, daugeliu požiūrių labai nelygūs. Neabejotina ir tai, kad ši nelygybė labai svarbi, o daugeliu atvejų net pageidautina[12]. (Baimė, kad masinė gamyba ir kolektyvizacija gali paveikti žmones, pašalindama jų nelygybę arba individualumą, yra vienas iš mūsų epochos košmarų[13].) Bet visa tai paprasčiausiai nesusiję su klausimu, ar mes turime žmones traktuoti (ypač politikoje) kaip lygius, ar bent kiek įmanoma lygius, t. y. kaip turinčius lygias teises ir vienodas pretenzijas būti traktuojamiems lygiai; be to, tai nesusiję su klausimu, ar mes turime kurti atitinkamas politines institucijas. „Lygybė prieš įstatymą" *yra ne faktas, o politinis reikalavimas*[14], *pagrįstas moraliniu sprendimu*; jis visai nepriklauso nuo teorijos – galimas daiktas, klaidingos, – kad „visi žmonės gimsta lygūs". Aš neketinu tvirtinti, kad pritarimas tokiam humaniškam nešališkumui yra sprendimo racionalizmo naudai tiesioginis padarinys. Tačiau nešališkumo tendencija su racionalizmu glaudžiai susijusi ir jos nederėtų pašalinti iš racionalistinio tikėjimo. Be to, aš neketinu tvirtinti, kad iracionalistas negali nuosekliai laikytis egalitarinio ar nešališkumo požiūrio, ir net

jeigu jis to negali daryti nuosekliai, nėra jokio reikalo jam būti nuosekliam. Bet aš tikrai noriu pabrėžti tą faktą, kad iracionalistinė nuostata beveik neišvengiamai susipina su nuostata, priešinga egalitarizmui. Šį faktą lemia emocijų ir aistrų akcentavimas; juk mes negalime turėti tų pačių jausmų kiekvienam. Emociškai mes visi skirstome žmones į tuos, kurie arti mūsų, ir į tuos, kurie nuo mūsų toli. Žmonijos skirstymas į priešus ir draugus yra akivaizdžiausias emocinis skirstymas, kurį pripažįsta net krikščionybė, liepdama: „Mylėk savo priešus!" Net pats geriausias krikščionis, realiai paklūstantis šiam liepimui (o tokių krikščionių nėra daug, kaip rodo vidutinio gero krikščionio požiūris į „materialistus" ir „ateistus"), negali vienodai mylėti visų žmonių. Tiesą sakant, mes negalime mylėti „abstrakčiai"; galime mylėti tik tuos, kuriuos pažįstame. Taigi net mūsų geriausios emocijos, meilė ir užuojauta, gali tik suskirstyti žmoniją į skirtingas kategorijas. Silpnesnės emocijos ir aistros juolab patvirtina šią tiesą. Mūsų „natūrali" reakcija – suskirstyti žmoniją į draugus ir priešus, į tuos, kurie priklauso mūsų genčiai, mūsų emocinei bendruomenei, ir tuos, kurie jai nepriklauso, į tikinčiuosius ir netikėlius, į tėvynainius ir svetimuosius, į klasinius draugus ir klasinius priešus, pagaliau į vadus ir vedamuosius.

Anksčiau aš minėjau, kad teorija, jog mūsų mintys ir nuomonės priklauso nuo mūsų klasinės padėties ar nuo mūsų tautinių interesų, turi vesti prie iracionalizmo. Dabar noriu pabrėžti faktą, kad teisinga yra ir priešinga situacija. Racionalistinio požiūrio atmetimas, nepagarba protui bei argumentavimui ir kito žmogaus nuomonei, „gilesnių" žmogaus prigimties sluoksnių akcentavimas – visa tai turi atvesti prie nuostatos, kad mintis yra tik paviršutiniškas pasireiškimas tų veiksnių, kurie glūdi toje iracionalioje gelmėje. Esu įsitikinęs, kad tokia nuostata beveik visada skatina nusiteikimą vertinti patį mąstytoją, o ne jo mąstymą. Taip turi atsirasti įsitikinimas, kad „mąstome krauju", „savo tautiniu paveldu" ar „savo klasine kilme". Toks požiūris gali būti pateiktas net materialistiniu arba labai dvasingu pavidalu; idėją, kad „mąstome savo rasine prigimtimi", gali išstumti „iš Dievo malonės mąstančių" išrinktų ir įkvėptų sielų idėja. Dėl moralinių priežasčių aš negaliu pripažinti tokių skirtumų; juk lemtingas visų šių intelektualiai nekuklių požiūrių panašumas yra tas, kad mąstymas vertinamas ne dėl jo paties privalumų. Bet šitaip išsižadėdami proto, jie suskaldo žmoniją į draugus ir priešus, į mažumą, kartu su dievais apdovanotą protu, ir daugumą, šios dovanos negavusią (kaip sako Platonas), į mažumą artimųjų ir daugumą tolimųjų, į tuos, kurie šneka neišverčiama mūsų jausmų ir aistrų kalba, ir tuos, kurie

šneka kita kalba. Jei mes šitaip elgiamės, politinis egalitarizmas tampa praktiškai neįmanomas.

Antiegalitarinės nuostatos taikymas politiniame gyvenime, t. y. su žmogaus valdžios kitam žmogui susijusių problemų srityje, ir yra tai, ką aš vadinu nusikaltimu. Juk ši nuostata pateisina požiūrį, kad skirtingos žmonių kategorijos turi skirtingas teises, kad ponas turi teisę pavergti vergą, kad kai kurie žmonės turi teisę naudotis kitais žmonėmis, kaip savo instrumentais. Galiausiai ja galima pasinaudoti (kaip Platonas)[15] tam, kad pateisintum žudymą.

Aš neišleidžiu iš akių to fakto, kad esama iracionalistų, mylinčių žmoniją, ir kad ne visos iracionalizmo formos skatina nusikalstamumą. Bet aš manau, kad tas, kuris moko, kad turi valdyti ne protas, o meilė, atveria kelią tiems, kurie valdo, stumiami neapykantos. (Man atrodo, Sokratas tai šiek tiek suprato[16], tardamas, kad nepasitikėjimas protavimu ir neapykanta jam susiję su nepasitikėjimu žmogumi ir neapykanta žmogui.) Tie, kurie nepastebi šio ryšio, kurie tiki tiesiogine emocinės meilės galia, turi suprasti, kad meilė pati savaime nėra nešališka, ir ji negali pašalinti konflikto. Kad meilė pati savaime negali išspręsti konflikto, galima parodyti paprastu pavyzdžiu, tinkančiu ir rimtesniems atvejams. Tomas mėgsta teatrą, o Dikas mėgsta šokius. Tomas iš meilės Dikui siūlo eiti į šokius, o Dikas, norėdamas įtikti Tomui, siūlo eiti į teatrą. Šio konflikto negali išspręsti meilė; veikiau yra taip, kad juo didesnė meilė, juo didesnis ir konfliktas. Esama tik dviejų sprendimų; vienas – emocinis, galiausiai pagrįstas prievarta, kitas – racionalus, nešališkas, pagrįstas protingu kompromisu. Visa tai nereiškia, kad aš neįvertinu skirtumo tarp meilės ir neapykantos ar kad manau, jog gyvenimas būtų ko nors vertas be meilės. (Esu pasirengęs pripažinti, kad krikščioniškoji meilės idėja neturi būti suprasta grynai emociškai.) Bet aš pabrėžiu, kad nei jausmas, nei netgi meilė negali pakeisti proto kontroliuojamų institucijų valdžios.

Žinoma, tai nėra vienintelis argumentas prieš meilės valdžios idėją. Mylėti asmenį reiškia trokšti jam laimės. (Tarp kitko, taip meilę apibrėžė Tomas Akvinietis.) Bet iš visų politinių idealų, idealas padaryti žmones laimingus, galimas daiktas, yra pats pavojingiausias. Jis visada sukelia pastangą mūsiškę „aukštesniųjų“ vertybių skalę primesti kitiems, kad jie suprastų tai, kas mums atrodo svarbiausia jų laimei, kad, kaip sakoma, būtų išgelbėtos jų sielos. Jis veda prie utopizmo ir romantizmo. Mes tikrai jaučiame, kad gražioje ir tobuloje mūsų svajonių bendruomenėje visi būtų laimingi. O jei mes visi galėtume mylėti vienas kitą, be abejonės, dangus nusileistų į žemę. Bet, kaip aš jau

sakiau (9 skyriuje), pastanga sukurti dangų žemėje visada sukuria pragarą. Ji veda prie nepakantumo. Ji veda prie religinių karų ir skatina gelbėti sielas inkviziciniais metodais. Esu įsitikinęs, kad ji atsiranda dėl visiško mūsų moralinių principų nesupratimo. Mūsų pareiga – padėti tiems, kuriems mūsų pagalba reikalinga; bet negalima įsipareigoti kitus padaryti laimingus, nes tai nuo mūsų nepriklauso, nes tai yra kišimasis į privatų gyvenimą tų žmonių, kuriems mes norime taip draugiškai padėti. Dalinių metodų (priešingai utopiniams) politinis reikalavimas atitinka sprendimą traktuoti kovą prieš kančią kaip pareigą, tuo tarpu teisė rūpintis kitų laime turi būti traktuojama kaip artimųjų ir draugų privilegija. Pastaruoju atveju mes, galimas daiktas, turime tam tikrą teisę primesti savąją vertybių skalę – pavyzdžiui, mūsiškes muzikines simpatijas. (Mes galime net jausti pareigą atverti jiems tas vertybes, kurios, mūsų įsitikinimu, labai daug duotų jų laimei.) Šitokia mūsų teisė egzistuoja tik todėl, kad mūsų draugai gali mumis nusikratyti, kad draugystė gali nutrūkti. Tuo tarpu naudotis politinėmis priemonėmis tam, kad primestume savo vertybių skalę kitiems, yra visai kitas dalykas. Skausmas, kančia, neteisingumas ir pastangos užkirsti jiems kelią – tai amžinos viešosios moralės problemos, viešosios politikos (kaip būtų išsitaręs Benthamas) „dienotvarkė“. Na, o „aukštesnės“ vertybės pirmiausia turi būti traktuojamos kaip „ne dienotvarkė“ ir turi būti paliktos *laissez faire* sričiai. Taigi mes galime sakyti: padėk savo priešams, pagelbėk jiems nelaimėje, net jeigu jų nekenti; bet mylėk tik savo draugus.

Tai, kas pasakyta, tik dalis argumentų prieš iracionalizmą ir jo padarinius, kurie privertė mane laikytis priešingo požiūrio, t. y. kritinio racionalizmo. Šis požiūris, pabrėžiantis protavimo ir patyrimo svarbą, keliantis principą „Aš galiu klysti, o tu gali būti teisus, ir abu, dėdami pastangas, mes galime priartėti prie tiesos“, kaip minėta anksčiau, labai artimas mokslinei pozicijai. Jis susijęs su idėja, kad kiekvienas linkęs klysti, o klaidos gali būti surastos savarankiškai, arba kitų, arba savarankiškai ir padedant kitų kritikai. Taigi jis suponuoja idėją, kad niekas negali būti savęs paties teisėjas; jis suponuoja nešališkumo idėją. (Ji glaudžiai susijusi su „mokslinio objektyvumo“ idėja, nagrinėta ankstesniame skyriuje.) Toks tikėjimas protu, yra tikėjimas ne tik savo, bet ir – net labiau – kitų protingumu. Taigi racionalistas – net jeigu jis įsitikinęs esąs intelektualiai pranašesnis už kitus – atmes visas pretenzijas būti autoritetu[17], nes jis supranta, kad jo intelektas, jei ir pranašesnis už kitų žmonių intelektą (nors tai nelengva nuspręsti), tai pranašesnis tik tuo, kad jis sugeba mokytis iš kritikos, taip pat iš savo bei kitų žmonių klaidų, ir, kad

šitaip galvojant, pasimokyti galima tik tada, kai kiti žmonės ir jų argumentai priimami rimtai. Todėl racionalizmas susijęs su idėja, kad kiti žmonės turi teisę būti išklausyti ir ginti savo argumentus. Taigi jis suponuoja tai, kad pripažįstama pakantumo teisė, bent jau teisė tų, kurie patys nėra nepakantūs[18]. Jei kas pripažįsta, kad iš pradžių reikia išklausyti kito žmogaus argumentus, tas nežudys žmogaus. (Kantas buvo teisus, „aukso taisyklę" grįsdamas proto idėja. Žinoma, neįmanoma įrodyti kokio nors etinio principo teisingumo ar net argumentuoti jo naudai tokiu pačiu būdu, kuriuo argumentuojame mokslinio teiginio naudai. Etika nėra mokslas. Tačiau, nors nesama etikos „racionalaus mokslinio pagrindo", esama mokslo ir racionalizmo etinio pagrindo.) Taigi nešališkumo idėja veda prie atsakomybės idėjos; mes turime ne tik įsiklausyti į argumentus, bet ir jausti pareigą atsakyti tuo atveju, kai mūsų veiksmai liečia kitus. Todėl galiausiai racionalizmas suponuoja būtinumą pripažinti visuomenines institucijas, ginančias kritikos laisvę, mąstymo laisvę, todėl ir žmogaus laisvę. Be to, jis suponuoja ką nors panašaus į įsipareigojimą remti tokias institucijas. Todėl racionalizmas glaudžiai susijęs su humanistinės praktinės socialinės inžinerijos – žinoma, dalinės inžinerijos – politiniu reikalavimu, su visuomenės racionalizavimo reikalavimu[19], su laisvės planavimu ir jos protinga kontrole, remiantis ne „mokslu", ne platoniškuoju, pseudoracionaliu autoritetu, o sokratiškojo stiliaus protu, suvokiančiu savo ribas, todėl gerbiančiu kitus žmones ir nesiekiančiu jų prievartauti – net jų laimės labui. Maža to, toks racionalizmas suponuoja, kad esama bendros komunikacinės terpės, bendros proto kalbos; jis reikalauja savotiško moralinio įsipareigojimo tos kalbos atžvilgiu, įsipareigojimo laikytis jos aiškumo[20] kriterijų ir vartoti ją taip, kad ji išsaugotų savo, kaip protavimo priemonės, funkciją. Tai reiškia, kad kalba turi būti vartojama aiškiai, kaip racionalaus bendravimo instrumentas, kaip svarbios informacijos perteikimo, o ne kaip „saviraiškos" priemonė, ne kaip ydingas romantinis daugumos mūsų švietėjų žargonas. (Šiuolaikinei romantiškajai isterijai būdinga tai, kad hegeliškąjį kolektyvizmą, traktuojant protą, ji sieja su perdėtu individualizmu, traktuojant emocijas; todėl kalba labiau pabrėžiama kaip saviraiškos priemonė, o ne kaip bendravimo priemonė. Žinoma, abu požiūriai yra maišto prieš protą dalys.) Racionalizmas reikalauja pripažinti, kad žmoniją vienija galimybė skirtingas gimtąsias kalbas, kiek jos yra racionalios, išversti vieną į kitą. Jis reikalauja pripažinti žmogaus proto vieningumą.

Galima pridurti keletą pastabų apie racionalistinės pozicijos ryšį su nusiteikimu naudotis tuo, kas paprastai vadinama „vaizduote". Dažnai tariama,

29.-657

kad vaizduotė labai panaši į jausmą, todėl glaudžiai siejasi su iracionalizmu, ir kad racionalizmas labiau linkęs į vaizduotės stokojančią sausą scholastiką. Nežinau, ar toks požiūris gali turėti kokį nors psichologinį pagrindą, ir veikiau tuo abejoju. Bet man labiau rūpi institucijos, o ne psichologija, o instituciniu požiūriu (kartu ir metodo požiūriu) pasirodo, kad racionalizmas turi skatinti vaizduotę, nes ji jam reikalinga, tuo tarpu iracionalizmas turi būti linkęs vaizduotę slopinti. Pats faktas, kad racionalizmas yra kritiškas, o iracionalizmas turi būti linkęs į dogmatizmą (kur nesama argumentų, nelieka nieko, išskyrus lėkštą neigimą), kreipia vaizduotės link. Kritiškumas visada reikalauja šiek tiek vaizduotės, o dogmatizmas ją slopina. Panašiai ir mokslinis tyrinėjimas, techninė kūryba bei išradingumas nesuvokiami be aktyvaus vaizduotės dalyvavimo; šiose srityse reikia pasiūlyti ką nors naujo (priešingai orakulų filosofijos sričiai, kur nuolatinis įspūdingų žodžių kartojimas tik imituoja naujumą). Tokį pat svarbų vaidmenį vaizduotė atlieka egalitarizmo ir nešališkumo praktinio taikymo srityje. Pamatinė racionalisto nuostata „Aš galiu klysti, o tu gali būti teisus“ įgyvendinta praktikoje, ypač tada, kai esama žmonių tarpusavio konfliktų, reikalauja didelių mūsų vaizduotės pastangų. Aš neneigiu, kad tokias pat pastangas gali skatinti meilės ir užuojautos jausmai. Bet esu įsitikinęs, kad žmogui neįmanoma mylėti daugelio žmonių ar kartu su jais kentėti; be to, man neatrodo labai pageidautina, kad mes privalome tai daryti, nes tokios pastangos galutinai sunaikintų arba mūsų sugebėjimą padėti, arba pačių tų jausmų intensyvumą. Bet protas kartu su vaizduote leidžia mums suprasti, kad žmonės, esantys toli, žmonės, kurių mes niekada nematysime, yra tokie pat kaip ir mes ir kad jų tarpusavio santykiai yra tokie pat kaip mūsų santykiai su tais, kuriuos mylime. Tiesioginis emocinis santykis su abstrakčia žmonijos visuma man atrodo beveik neįmanomas. Žmoniją galime mylėti tik mylėdami tam tikrus konkrečius individus. Bet, remdamiesi mąstymu ir vaizduote, galime nusiteikti padėti visiems, kuriems tik reikalinga mūsų pagalba.

Manau, kad visi šie samprotavimai rodo, jog ryšys tarp racionalizmo ir humanizmo yra labai glaudus ir tikrai daug glaudesnis už iracionalizmo ryšį su antiegalitarizmu ir antihumanizmu. Man atrodo, kad tokias išvadas – kiek tai įmanoma – patvirtina patyrimas. Racionalistinė pozicija paprastai susijusi su esmine egalitarine ir humanistine nuostata; kita vertus, iracionalizme dažniausiai pasireiškia bent jau kai kurios antiegalitarinės tendencijos, nors dažnai jis gali būti susijęs ir su humanizmu. Tačiau aš tvirtinu, kad šitoks ryšys negali būti gerai pagrįstas.

I V

Aš bandžiau panagrinėti tuos racionalizmo bei iracionalizmo padarinius, kurie paskatino mane apsispręsti racionalizmo naudai. Norėčiau pakartoti, kad šitoks apsisprendimas pirmiausia yra moralinis. Tai apsisprendimas bandyti rimtai atsižvelgti į argumentavimą. Štai koks skirtumas tarp šių dviejų pozicijų; juk iracionalizmas irgi naudojasi protu, tačiau be atsakomybės jausmo: jis juo naudojasi arba jo išsižada, kai tik to užsinori. Bet aš esu įsitikinęs, kad vienintelė pozicija, kurią aš galiu traktuoti kaip moraliai teisingą, yra tokia, kuri pripažįsta, kad tiek kitus žmones, tiek ir save mes turime traktuoti kaip racionalias būtybes.

Tokiu požiūriu manoji iracionalizmo kritika yra moralinė kritika. Intelektualas, kuriam mūsiškis racionalizmas pernelyg trivialus ir kuris vaikosi paskutinės ezoterinės intelektualinės mados, žavėdamasis viduramžių mistika, veikiausiai nepaiso savo pareigos artimųjų atžvilgiu. Jis gali manyti, kad jis pats ir jo subtilus skonis pranoksta mūsų „mokslinę epochą“, „industrializacijos epochą“, kuri įgyvendina bukinantį darbo pasidalijimą, jo „mechanizavimą“ ir „materializavimą“ net žmogaus mąstymo srityje[21]. Tačiau šitaip jis tik parodo, kad nesugeba įvertinti moralinių galių, glūdinčių šiuolaikiniame moksle. Mano kritikuojamą poziciją, galimas daiktas, galima pailiustruoti ištrauka, paimta iš A. Kellerio knygos[22]; ši ištrauka, man atrodo, yra tipiška tokio romantiško priešiškumo mokslui išraiška: „Atrodo, kad mes žengiame į naują erą, kai žmogaus siela atgauna savo mistinius ir religinius sugebėjimus ir, išradinėdama naujus mitus, protestuoja prieš gyvenimo sumaterialėjimą ir sumechaninimą. Dvasia, kenčianti dėl būtinybės tarnauti žmoniškumui techniko ar vairuotojo pavidalu, vėl atbunda poeto ir pranašo pavidalu, paklusdama įsakmioms svajonėms, kurios, atrodo, yra tokios pat išmintingos ir patikimos kaip ir intelekto išmintis bei mokslo programos, tačiau labiau įkvepiančios ir skatinančios. Revoliucijos mitas yra reakcija prieš vaizduotės stokojančią banalybę ir tuščią buržuazinės visuomenės bei senos, pavargusios kultūros pasipūtimą. Tai avantiūra tokio žmogaus, kuris prarado visokį saugumą ir, užuot pasitikėjęs faktais, griebėsi svajonės“. Nagrinėdamas šią ištrauką pirmiausia norėjau, bet tik bendrais bruožais, parodyti jos tipišką istoricistinį pobūdį ir jos moralinį futurizmą[23] („žengiame į naują erą“, „sena ir pavargusi kultūra“ ir t.t.). Svarbu suvokti ištraukoje panaudotą žodžio magijos techniką, bet dar svarbiau, ar tai, kas sakoma, yra teisinga. Ar tiesa, kad mūsų siela protestuoja prieš mūsų gyvenimo sumaterialėjimą ir sumechani-

nimą, kad ji protestuoja prieš mūsų pažangą kovojant su neapsakomomis bado ir epidemijų sukeliamomis kančiomis, būdingomis viduramžiams? Ar tiesa, kad dvasia kenčia, žmonijai tarnaudama techniko pavidalu, ir kad ji buvo laimingesnė, tarnaudama baudžiauninko ar vergo pavidalu? Nenoriu sumenkinti labai rimtos gryno mechaninio darbo ir su juo susijusio nuobodulio, sukeliančio beprasmybės jausmą ir griaunančio darbininko kūrybiškumą, problemos; bet vienintelė praktikai reikšminga viltis – ne sugrįžti į vergovės ar baudžiavos būklę, bet pastanga išrasti mašinas, pašalinančias bukinantį mechaninį darbą. Tvirtindamas, kad didėjantis našumas yra vienintelė racionali viltis humanizuoti darbą ir toliau trumpinti darbo dieną, Marxas buvo teisus. (Be to, aš nemanau, kad dvasia visada kankinasi, tarnaudama žmonijai techniko pavidalu; įtariu, kad „technikai“, įskaitant didžiuosius išradėjus ir mokslininkus, dažnai mėgaujasi tokia veikla, ir kad jie yra linkę rizikuoti, kaip ir mistikai.) Kas tiki, kad „svajonių diktatūra“, apie kurią svajoja mūsų dienų pranašai, svajotojai ir vadai, yra tikrai „tokia pat išmintinga ir patikima kaip ir intelekto išmintis bei mokslo programos“? Bet pakanka pažvelgti į „revoliucijos mitą“ ir t.t., kad aiškiau matytume, su kuo čia turime reikalą. Tai tipiška romantiškos isterijos ir radikalizmo išraiška, sukelta genties suirimo ir civilizacijos įtampų (kaip rašiau 10 skyriuje). Šitokia „krikščionybė“, raginanti kurti mitą, kaip krikščioniškosios atsakomybės pakaitalą, yra gentinė krikščionybė. Tai krikščionybė, atsisakanti nešti žmogaus egzistencijos kryžių. Saugokimės melagingų pranašų! Tai, ko jie ilgisi, patys to nesuprasdami, yra prarastas gentinis vieningumas. Sugrįžimas į uždarą visuomenę, kurio jie šaukiasi, yra sugrįžimas į narvą, į gyvulio būklę[24].

Gali būti naudinga pamąstyti, kaip šitokio romantizmo šalininkai reaguotų į šią kritiką. Vargu ar galima tikėtis argumentų; kadangi su racionalistu neįmanoma aptarinėti tokių esmingų dalykų, labiausiai tikėtina reakcija – savavališkas nusišalinimas, kartu tvirtinant, kad nesama bendros kalbos tarp tų, kurių sielos dar „neatgavo savo mistinių sugebėjimų“, ir tų, kurių sielos tokių sugebėjimų turi. Taigi šitokia reakcija panaši į tai, kaip reaguoja psichoanalitikas (paminėtas ankstesniame skyriuje), su savo oponentais kovojantis ne atremdamas jų argumentus, bet tvirtinantis, kad pasąmonės impulsai trukdo jiems pripažinti psichoanalizę. Tokia reakcija panaši ir į tai, kaip reaguoja socioanalitikas, tvirtinantis, kad jo oponentų totalinės ideologijos jiems trukdo pripažinti žinojimo sociologiją. Kaip sakyta anksčiau, toks metodas yra puiki pramoga tiems, kurie juo naudojasi. Bet dabar tampa dar aiškiau, kad šis metodas turi nuvesti prie iracionalaus žmonių suskirstymo į

artimuosius ir tolimuosius. Šitokio skirstymo esama kiekvienoje religijoje, bet jis palyginti nekenksmingas islame, krikščionybėje ar racionalistinėje tikyboje, nes visose šiose religijose žmogus suvokiamas kaip potencialus atsivertėlis; tą patį galima pasakyti apie psichoanalizę, kuri kiekvieną žmogų suvokia kaip potencialų analizės objektą (šiuo atveju rimta kliūtis yra tik honoraras už atsivertimą). Bet šitoks skirstymas tampa ne toks nekenksmingas, kai pereiname prie žinojimo sociologijos. Socioanalitikas skelbia, kad tik kai kurie intelektualai gali nusikratyti totalinės ideologijos ir tapti nepriklausomi nuo „mąstymo kartu su savo klase"; šitaip jis išsižada potencialios racionalios žmonijos vienybės idėjos ir savo kūnu bei siela atsiduoda iracionalizmui. Ši situacija dar pablogėja, kai pereiname prie šios teorijos biologistinės ar natūralistinės versijos, prie rasinės doktrinos, kad „mes mąstome savo krauju" arba „mes mąstome savo rasine kilme". Bet ta pati idėja yra mažų mažiausiai tokia pat pavojinga (nes subtiliau išreikšta), kai ji pasirodo religinės mistikos pavidalu; tai ne poeto ar muzikanto, o hegelininko intelektualo mistika; šitoks intelektualas įtikinėja save ir savo šalininkus, kad ypatingos malonės dėka jo mąstymas pasižymi „mistiniais ir religiniais sugebėjimais", kurių neturi kiti, ir skelbia, kad jis „mąsto iš Dievo malonės". Šitokia pretenzija, subtiliai užsimenanti apie tuos, kuriuos aplenkė Dievo malonė, šitas potencialios dvasinės žmonijos vienybės puolimas, mano nuomone, yra toks pat pretenzingas, šventvagiškas ir antikrikščioniškas, kaip ir priešingas jo šalininkų įsitikinimas, kad jie esą nuolankūs, pamaldūs ir krikščioniški.

Priešingai svajotojų mistikos ir plepios orakulų filosofijos intelektualiniam neatsakingumui, šiuolaikinis mokslas sustiprina mūsų intelektą, palenkdamas jį praktinio patikrinimo disciplinai. Mokslines teorijas galima patikrinti jų praktiniais padariniais. Mokslininkas savo tyrimų srityje yra atsakingas už tai, ką sako; jį galima atpažinti iš jo pasiektų rezultatų ir šitaip atskirti jį nuo melagingų pranašų[25]. Vienas iš nedaugelio teoretikų, vertinančių šį mokslo aspektą, yra krikščionių filosofas J. Macmurray (su jo požiūriu į istorinę pranašystę aš visai nesutinku, kaip bus parodyta kitame skyriuje: „Pats mokslas, – sako jis[26], – savo specialiosiose tyrimo srityse naudojasi supratimo metodu, atkuriančiu prarastą teorijos ir praktikos vieningumą". Man atrodo, kad kaip tik dėl šios priežasties mistikos požiūriu mokslas yra labai skandalingas dalykas; juk, kurdama mitus, mistika vengia praktikos. Kitoje vietoje Macmurray'is teigia: „Mokslas pats savaime yra krikščionybės produktas, todėl ir pati tiksliausia jos išraiška; krikščionybės sugebėjimas bendradarbiauti pažangos labui, nepripažinti rasės, tautybės ar lyties ribotumų, jos

sugebėjimas numatyti ir kontroliuoti yra pačios iškiliausios, kokias tik kada nors matė Europa, krikščionybės apraiškos". Visiškai pritariu šiai minčiai, nes irgi esu įsitikinęs, kad už racionalizmą, už tikėjimą ir racionalią žmonijos vienybę ir atvirą visuomenę, ypač už mokslinę pasaulėžiūrą, mūsiškė Vakarų civilizacija turi būti dėkinga senoviniam sokratiškajam ir krikščioniškajam tikėjimui visų žmonių brolybe, intelektualiniu kuklumu ir atsakingumu. (Prieš mokslo moralumą dažnai argumentuojama tvirtinant, kad daugelis jo pasiektų rezultatų buvo panaudota blogiems tikslams, pavyzdžiui, karui. Bet šio argumento net neverta rimtai svarstyti. Nėra nieko po saule, kuo nebūtų galima piktnaudžiauti ir kuo nebuvo piktnaudžiaujama. Net meilę galima padaryti žudymo įrankiu, o pacifizmas gali būti padarytas agresyvaus karo ginklu. Kita vertus, net pernelyg akivaizdu, kad ne racionalizmas, o kaip tik iracionalizmas atsakingas už visokį tautų susipriešinimą ir agresyvumą. Būta net pernelyg daug agresyvių religinių karų ir prieš kryžiaus žygius, ir po jų, bet aš nieko nežinau apie kokį nors karą, kurio imtasi „moksliniais" tikslais ar kurį būtų įkvėpę mokslininkai.)

Reikia pasakyti, jog cituotose ištraukose Macmurray pabrėžia, kad jis labai vertina mokslą „specialiosiose tyrimo srityse". Mano galva, šis akcentavimas yra ypač vertingas. Juk mūsų dienomis dažnai girdime (paprastai ryšium su Eddingtono ir Jeanso mistika), kad šiuolaikinis mokslas, priešingai XIX a. mokslui, tapo nuolankesnis, nes dabar jis pripažįsta šio pasaulio paslaptis. Bet, mano įsitikinimu, toks požiūris visai neteisingas. Pavyzdžiui, Darwinas ir Faraday'jus tiesos siekė taip pat nuolankiai, kaip ir bet kuris kitas, ir aš neabejoju, kad jie buvo nuolankesni už du paminėtus didžiuosius šiuolaikinius astronomus. Tačiau būdami didūs „savo specialiose tyrimo srityse", mano galva, jie neįrodinėjo savo nuolankumo, savo veiklą išplėsdami į filosofinės mistikos sritį[27]. Tačiau bendresniu požiūriu gal ir galima tvirtinti, kad mokslininkai tampa nuolankesni, nes dažniausiai mokslas žengia į priekį, atskleisdamas klaidas, todėl apskritai juo daugiau žinome, juo aiškiau suvokiame tai, ko nežinome. (Mokslo dvasia yra sokratiška[28].)

Nors mane pirmiausia domina racionalizmo bei iracionalizmo konflikto moralinis aspektas, jaučiu, kad privalau glaustai aptarti „filosofinį" šios problemos aspektą. Bet norėtųsi aiškiai pasakyti, kad pastarasis aspektas man ne toks svarbus. Turiu galvoje faktą, kad kritinis racionalistas gali paneigti iracionalistinę poziciją ir kitaip. Jis gali pasakyti, kad iracionalistas, kuris didžiuojasi savo pagarba giliosioms pasaulio paslaptims ir jų supratimu (priešingai mokslininkui, krapštančiam tik pasaulio paviršių), iš tikrųjų tų paslapčių

nei gerbia, nei supranta, pasitenkindamas tik lėkštais aiškinimais. Juk kas yra mitas, jei ne bandymas racionalizuoti iracionalumą? Ir kas labiau gerbia paslaptį už mokslininką, pasišventusį ją atskleisti žingsnis po žingsnio, visada pasirengusį nusilenkti faktams ir visada suprantantį, kad net patys drąsiausi jo laimėjimai niekada nebus kas nors daugiau, kaip tik pakopa tiems, kurie ateis po jo? Gal mistikas, galintis paistyti bet ką, nes jam nereikia bijoti jokio tikrinimo? Tačiau, nepaisant šitokios abejotinos laisvės, mistikai nuobodžiai kartoja vis tą patį. (Tai visada mitas apie prarastą gentinį rojų ir isteriškas atsisakymas nešti civilizacijos kryžių[29].) Visi mistikai panašūs į F. Kafką, poetą mistiką, iš nevilties rašiusį štai ką[30]: „Noriu pasakyti, kad tai, kas nesuvokiama, yra nesuvokiama, ir kad apie tai žinojome anksčiau“. Be to, iracionalistas bando ne tik suracionalinti tai, kas negali būti suracionalinta, bet imasi šio darbo ne iš to galo. Juk racionaliais metodais neįmanoma pagauti pavienio, unikalaus ir konkretaus individo, o ne universalių abstrakcijų. Mokslas gali aprašyti, pavyzdžiui, bendrus kraštovaizdžio ar žmogaus tipus, bet niekada negali apibūdinti vieno individualaus kraštovaizdžio arba pavienio individualaus žmogaus. Tai, kas universalu, kas tipiška, yra ne tik proto sritis, bet daugiausia ir proto produktas, nes tai yra mokslinės abstrakcijos produktas. Bet unikalus individas ir jo unikalūs veiksmai, patyrimai bei santykiai su kitais individais niekada negali būti visiškai suracionalinti[31]. Galiausiai atrodo, kad kaip tik ši iracionali unikalaus individualumo sritis ir yra tai, kas žmonių santykiams suteikia svarbą. Pavyzdžiui, dauguma žmonių jaučia, kad tai, kas daro jų gyvenimą šio to vertą, būtų sunaikinta, jeigu jie patys ir jų gyvenimai jokiu požiūriu nebūtų unikalūs, o visais požiūriais būtų tipiški tam tikrai žmonių klasei ir jie tiksliai kartotų visus tai klasei priklausančių žmonių veiksmus bei patyrimus. Šiuo požiūriu kaip tik mūsų patyrimų unikalumas mūsų gyvenimą daro šio to vertą; tai unikalus kraštovaizdžio, saulėlydžio ar žmogaus veido išraiškos patyrimas. Tačiau nuo Platono laikų visokiai mistikai būdinga tai, kad šį unikalaus individo iracionalumo ir unikalių individų santykių jausmą ji perkelia į kitą sritį, būtent į universalią abstrakcijų sritį, kuri iš tikrųjų priklauso mokslui. Kad mistika bando perkelti būtent šį jausmą, beveik neabejotina. Gerai žinoma, kad mistikos terminologija – mistinis susijungimas, mistinė grožio intuicija, mistinė meilė – visada būdavo skolinama iš individualių žmonių tarpusavio santykių srities, ypač iš lytinės meilės srities. Be to, neabejotina, kad mistika šį jausmą perkelia į universalių abstrakcijų, esmių, Formų arba Idėjų sritį. Už šios mistinės pozicijos irgi glūdi ne kas kita, kaip prarastas genties vieningumas, troškimas

sugrįžti į patriarchalinių namų prieglobstį, noras šių namų ribas padaryti mūsų pasaulio ribomis. „Pasaulio, kaip ribotos visumos, jausmas yra mistinis jausmas", – sako Wittgensteinas[32]. Tačiau šis holistinis ir universalistinis iracionalizmas siekia užimti jam netinkančią vietą. „Pasaulis", „visuma", „gamta" – visa tai mūsų proto abstrakcijos ir produktai. (Tai nulemia skirtumą tarp filosofo mistiko ir menininko, kuris nesuracionalina reiškinių, nesinaudoja abstrakcijomis, o savo vaizduotėje kuria konkrečius individus ir unikalius patyrimus.) Apibendrinant galima pasakyti, kad mistikas siekia suracionalinti tai, kas iracionalu, ir tuo pat metu ieško paslapties netinkamoje vietoje; šitaip jis elgiasi todėl, kad svajoja apie bendriją[33], apie išrinktųjų sąjungą, nes neišdrįsta imtis sunkių praktinių uždavinių, su kuriais neišvengiamai susiduria tas, kuris supranta, kad kiekvienas individas yra tikslas savaime.

Man atrodo, kad XIX a. mokslo ir religijos konfliktas yra įveiktas[34]. Kadangi „nekritiškas" racionalizmas nenuoseklus, tampa aišku, kad svarbiausia problema yra ne žinojimo ir tikėjimo, o tik dviejų tipų tikėjimų alternatyva. Dabar problema yra tokia: kuris tikėjimas teisingas, o kuris klaidingas? Aš bandžiau parodyti, kad prieš mus iškilusi alternatyva yra tikėjimo protu ir individualiais žmonėmis bei tikėjimo mistinėmis žmogaus galiomis, padedančioms jam įsijungti į kolektyvą, alternatyva, kuri kartu yra požiūrio, pripažįstančio žmonijos vieningumą, ir požiūrio, žmones skirstančio į draugus ir priešus, ponus ir vergus, alternatyva.

To, kas pasakyta, pakanka paaiškinti „racionalizmo" bei „iracionalizmo" terminams, mano motyvams, lėmusiems pasirinkimą racionalizmo naudai, ir priežasčiai, dėl kurios mūsų dienomis tokį madingą iracionalų ir mistišką intelektualizmą aš laikau subtilia intelektualine mūsų epochos liga. Tai liga, kurios nedera traktuoti rimtai, nes ji labai paviršutiniška. (Beje, mokslininkai, be retų išimčių, ja neserga.) Bet, nepaisant jos paviršutiniškumo, tai pavojinga liga, nes ji daro įtaką visuomeninei ir politinei minčiai.

V

Kad pailiustruočiau šį pavojingumą, glaustai pakritikuosiu du įtakingiausius mūsų epochos iracionalizmo autoritetus. Pirmasis yra A.N.Whiteheadas, kurį išgarsino jo matematiniai veikalai ir bendradarbiavimas su didžiausiu mūsų dienų filosofu racionalistu Bertrand'u Russellu[35]. Whiteheadas irgi mano esąs filosofas racionalistas, bet juk taip pat manė ir Hegelis, kuriam Whiteheadas daug skolingas; tikrai, jis yra vienas iš nedaugelio neohegelininkų,

žinančių, kiek daug jie skolingi Hegeliui[36] (taip pat ir Aristoteliui). Be abejonės, iš Hegelio jis perėmė drąsą, nepaisydamas karštų Kanto protestų, kurti grandiozines metafizines sistemas ir su karališka panieka nepaisyti argumentavimo.

Iš pradžių apsvarstykime keletą racionalių argumentų, Whiteheado pateiktų jo knygoje *Procesas ir tikrovė*; šiais argumentais jis pagrindžia spekuliatyvinį filosofinį metodą (metodą, kurį jis vadina „racionalizmu“). „Spekuliatyvinei filosofijai buvo priekaištaujama, – rašo jis[37], – kad ji pernelyg ambicinga. Tariama, kad racionalizmas yra toks metodas, kuriuo remiantis žengiama į priekį specialiųjų mokslų srityje. Tačiau kartu manoma, kad ši ribota sėkmė neturi skatinti pastangų kurti ambicingas schemas, išreiškiančias bendrąją daiktų prigimtį. Vienas tariamas tokios kritikos pateisinimas yra tas, kad Europos mintis užteršta atmestomis ir neišspręstomis metafizinėmis problemomis... (Bet) *remiantis tais pačiais kriterijais, galima abejoti ir mokslo laimėjimais*. Juk iš XVII a. fizikos mes perėmėme ne daugiau, negu iš tame pačiame šimtmetyje atsiradusios kartezijiškos filosofijos... Tikrasis patikrinimas yra ne tikslingumas, o pažanga“. Na, savaime tai yra visiškai racionalus ir įtikinamas argumentavimas, bet ar jis pamatuotas? Akivaizdus priekaištas tokiam argumentavimui yra toks: fizika žengia į priekį, o metafizika ne. Fizikoje esama „tikrojo patikrinimo remiantis pažanga“, būtent patikrinimo eksperimentu ir praktika. Galima pasakyti, kodėl šiuolaikinė fizika geresnė už XVII a. fiziką. Šiuolaikinės fizikos pranašumą patvirtina gausybė praktinių patikrinimų, kurie visiškai paneigia senesnes sistemas. Akivaizdus priekaištas spekuliatyviosioms metafizinėms sistemoms yra toks: jų skelbiama pažanga yra toks pat įsivaizduojamas dalykas kaip ir visi kiti tų sistemų elementai. Šis priekaištas yra labai senas. Pirmieji jį kėlė Baconas, Hume'as ir Kantas. Pavyzdžiui, Kanto *Prolegomenuose*[38] randame tokias pastabas apie tariamą metafizikos pažangą: „Juk nėra jokios abejonės, kad daugeliui atsitinka taip, kaip man: nepaisant visų gražių dalykų, kurie jau nuo senų laikų parašyti šioje srityje, jie vis dėlto negali laikyti, kad dėl to mokslas nors truputį būtų pažengęs į priekį. Griežtinti apibrėžimus, šlubuojantiems įrodymams parūpinti naujus ramentus, prie metafizikos rūbo prisiūti naujus lopus arba pakeisti jo sukirpimą – tai dažnai pasitaiko, bet pasauliui šito nereikia. Metafiziniai tvirtinimai visiems įgriso; žmonės nori žinoti šio mokslo galimybę, šaltinius, iš kurių būtų galima išvesti jo tikrumą ir patikimus kriterijus regimybei atskirti nuo tiesos“. Galimas daiktas, kad Whiteheadas žino šitą klasikinį ir akivaizdų priekaištą ir, atrodo, kad jis jį prisimena, kai, tęsdamas

anksčiau cituotą sakinį, rašo: „Bet svarbiausias priekaištas, kylantis iš XVI a. ir galutinai suformuluotas Franciso Bacono, – filosofinės spekuliacijos nenaudingumas". Kadangi Baconas priekaištavo filosofijai dėl jos nenaudingumo eksperimentui ir praktikai, atrodo, kad Whiteheadas turi galvoje mūsų ginamą poziciją. Tačiau jam trūksta nuoseklumo. Jis neatsako į akivaizdų priekaištą, kad šitas praktinis nenaudingumas sugriauna jo teiginį, jog spekuliatyviąją filosofiją, kaip ir mokslą, pateisina jos pažanga. Vietoj to jis pasitenkina perėjimu prie visai kitokios problemos, būtent prie gerai žinomos problemos, kad nesama grynų, sau pakankamų faktų ir kad kiekvienas mokslas turi naudotis mąstymu, nes faktus jis privalo apibendrinti ir interpretuoti. Šiuo samprotavimu jis grindžia metafizinių sistemų galimybę: „Taigi betarpiškų grynų faktų supratimas reikalauja jų metafizinės interpretacijos..." Na, galbūt tikrai taip, o gal ir ne. Tačiau toks argumentavimas visai skiriasi nuo to, kuriuo Whiteheadas pradėjo. Juk iš pradžių Whiteheadas kalbėjo štai ką: „Tikrasis patikrinimas yra pažanga" – ir mokslo, ir filosofijos. Tačiau akivaizdžiam Kanto priekaištui toliau niekaip neatsakoma. Užuot gilinęsis į universalijų ir bendrybės problemą, Whiteheadas pereina prie (platoniškosios) kolektyvistinės moralės teorijos klausimų[39]: „Požiūrio moralumas neatskiriamai susijęs su jo visuotinumu. Bendrojo gėrio ir asmeninio intereso priešpriešą galima pašalinti tik tada, jei individo interesas sutampa su bendruoju gėriu..."

Štai tokie racionalaus argumentavimo pavyzdžiai. Bet jie, tiesą sakant, pasitaiko retai. Iš Hegelio Whiteheadas išmoko, kaip apeiti Kanto kritinę pastabą, kad spekuliatyvinė filosofija tik parūpina naujus ramentus šlubuojantiems įrodymams. Šitoks hegeliškasis metodas yra visai paprastas. Galima nesirūpinti ramentais, jei nesirūpinama įrodymais ir argumentais. Hegelio filosofijoje neargumentuojama; joje įsakinėjama. Reikia pripažinti, kad ne taip, kaip Hegelis, Whiteheadas nepretenduoja atskleisti galutinę tiesą. Jis nėra filosofas dogmatikas ta prasme, kad filosofijos nepateikia kaip nediskutuotinos dogmos; jis net pabrėžia filosofijos trūkumus. Bet, kaip ir visi neohegelininkai, jis laikosi dogmatinio metodo, nes savo filosofiją pateikia be argumentų. Galima ją priimti arba atmesti. Bet negalima jos aptarinėti. (Tiesą sakant, mes tikrai susiduriame su „grynais faktais", žinoma, ne baconiškojo patyrimo grynaisiais faktais, bet su grynais žmogaus metafizinio įkvėpimo faktais.) Kad pailiustruočiau šitokį metodą, pagal kurį reikia „priimti arba atmesti", pacituosiu tik vieną ištrauką iš *Proceso ir tikrovės,* bet iš pradžių

turiu įspėti skaitytojus, kad nors ir stengiausi parinkti ją kuo nešališkiau, jie neturėtų iš šios ištraukos susidaryti nuomonės apie visą knygą, jos neperskaitę.

Paskutinė dalis, pavadinta „Galutinės interpretacijos", susideda iš dviejų skyrių: „Idealios priešybės" (kur, pavyzdžiui, svarstoma „Pastovumo ir kismo" problema, gerai žinoma iš Platono filosofijos ir mūsų aptarinėta pavadinimu „Kismas ir rimtis") ir „Dievas ir pasaulis". Pacituosiu ištrauką iš šio paskutinio skyriaus. Ji prasideda dviem sakiniais: „Galutinį apibendrinimą galima išreikšti tik dviem grupėm antitezių, kurių akivaizdų prieštaringumą nulemia įvairių egzistencijos kategorijų nepaisymas. Kiekvienoje antitezėje prasmė persislenka, todėl priešpriešа virsta priešybe". Toks įvadinis sakinys. Jis parengia mus „akivaizdžiam prieštaravimui" ir pasako mums, kad jį „nulemia" tam tikras nepaisymas. Atrodo, tai turėtų reikšti, kad, vengdami tokio nepaisymo, galime išvengti prieštaravimo. Tačiau kaip tai padaryti arba ką iš tikrųjų turi galvoje autorius mums nepasakoma. Mes turime tai priimti arba atmesti. Dabar pacituosiu pirmąsias dvi „antitezės" arba „akivaizdžius prieštaravimus", kurie irgi niekaip neargumentuojami: „teisinga sakyti, kad Dievas yra pastovus, o pasaulis takus; bet kartu ir kad pasaulis pastovus, o Dievas takus. – Teisinga sakyti, kad Dievas yra vienis, o pasaulis yra daugis, bet kartu ir kad pasaulis yra vienis, o Dievas yra daugis"[40]. Aš nesirengiu kritikuoti šių graikų filosofų pasakų atmainų; tiesą sakant, mes galime pripažinti, kad vienas teiginys toks pat „teisingas" kaip ir kitas. Bet mums buvo žadėta parodyti „akivaizdų prieštaravimą", todėl norėtųsi sužinoti, kurgi čia tas prieštaravimas. Bet aš nematau net prieštaravimo regimybės. Prieštaringas būtų, pavyzdžiui, toks sakinys: „Platonas yra laimingas ir Platonas nėra laimingas", ir visi kiti sakiniai, turintys tokią pat „loginę formą" (t. y. visi sakiniai, gauti iš suformuluoto teiginio, tikrinį vardą „Platonas", pakeičiančio savybę žyminčiu žodžiu „laimingas"). Bet štai toks sakinys aiškiai neprieštaringas: „Teisinga sakyti, kad Platonas laimingas šiandien, kaip teisinga sakyti, kad šiandien jis nelaimingas" (kadangi Platonas jau miręs, vienas teiginys, tiesą sakant, toks pat „teisingas" kaip ir kitas, ir joks sakinys, turintis tokią pačią arba panašią formą, negali būti pavadintas prieštaringu, net jeigu jis neteisingas. Aš tik noriu parodyti, kad nesuprantu šio grynai loginio problemos aspekto „akivaizdžių prieštaravimų". Tą patį turiu pasakyti apie visą Whiteheado knygą. Tikrai nesuprantu, ką jos autorius norėjo pasakyti. Visai įmanoma, kad tai ne jo, o mano paties kaltė. Nepriklausau išrinktųjų ratui ir būgštauju, kad šitaip jaučiasi ir daugelis kitų. Todėl ir tvirtinu, kad knygoje

naudojamasi iracionaliu metodu. Šis metodas žmoniją suskirsto į dvi dalis – saujelę išrinktųjų ir daugybę atstumtųjų. Tačiau ir būdamas atstumtas, galiu pasakyti tik tai, ką matau: dabartinis neohegelizmas nebepanašus į rūbą, prie kurio prisiūti nauji lopai, tariant vaizdingais Kanto žodžiais; dabar jis labiau panašus į ryšulį senų lopų, atplėštų nuo to rūbo.

Tegul įdėmus Whiteheado knygos skaitytojas nusprendžia, ar ji atlaikė jo paties „tikrąjį patikrinimą" ir ar joje matoma pažanga, palyginti su tomis metafizinėmis sistemomis, kurioms priekaištavo Kantas, jei, žinoma, skaitytojas gali surasti kriterijus, kuriais remdamasis gali spręsti apie tokią pažangą. Tegul tas pats skaitytojas nusprendžia, ar šias pastabas tinka užbaigti kitu metafizikos komentaru, priklausančiu Kantui[41]: „O dėl metafizikos apskritai ir dėl mano pareikštų jos vertinimų, tai aš pripažįstu, kad kai kurie mano apibūdinimai, galimas daiktas, nepakankamai atsargūs ir tikslūs. Tačiau nenoriu nuslėpti to fakto, kad tik bjaurėdamasis ir net su tam tikra neapykanta galiu žiūrėti į visų tų veikalų, pripildytų tokios šiuo metu madingos išminties, pompastišką pretenzingumą. Juk esu visai įsitikinęs, kad buvo pasirinktas klaidingas kelias; kad priimti metodai turi be galo dauginti šias kvailystes ir klaidas; kad net visiškas šių įsivaizduojamų laimėjimų sunaikinimas veikiausiai nebūtų toks žalingas, kaip šis tariamas mokslas su jo prakeiktu vaisingumu".

Antrasis šiuolaikinio iracionalizmo pavyzdys, kurį ketinu aptarti, yra A.J. Toynbee'o *Istorijos tyrinėjimai (A Study of History)*. Noriu iškart pasakyti, kad šią knygą laikau labai puikiu ir įdomiu veikalu ir pasirinkau ją todėl, kad ji pranašesnė už visus kitus man žinomus šiuolaikinius iracionalistinius ir istoricistinius veikalus. Aš nesu kompetentingas spręsti apie Toynbee'o kaip istoriko nuopelnus. Bet ne taip kaip kiti šiuolaikiniai filosofai istoricistai bei iracionalistai, jis pasako daug ką, kas žadina mąstymą ir meta jam iššūkį. Bent jau man jo idėjos atrodo kaip tik tokios, ir aš dėkingas jam už daugelį vertingų intuicijų. Nekaltinu jo iracionalizmu jo paties istorinių tyrinėjimų srityje. Juk ten, kur faktai lyginami tam tikros istorinės interpretacijos naudai, jis nedvejodamas naudojasi iš esmės racionaliu argumentavimo metodu. Pavyzdžiui, turiu galvoje jo lyginamąjį tyrinėjimą Evangelijų, kaip istorinių dokumentų, autentiškumo ir padarytas neigiamas išvadas[42]; nors aš negaliu spręsti apie jo pateikiamų faktų patikimumą, jo metodo racionalumas neabejotinas, ir tai juolab žavinga, kad apskritai Toynbee's simpatizuoja ortodoksaliajai krikščionybei, todėl jam neturėtų būti lengva ginti pažiūras, kurios yra mažų mažiausiai neortodoksinės[43]. Be to, aš pritariu daugeliui šiame vei-

kale pastebimų politinių tendencijų ir ypač šiuolaikinio nacionalizmo ir su juo susijusių tribalistinių ir „archaistinių", t. y. reakcingų kultūrinių tendencijų, kritikai.

Priežastis, dėl kurios, nepaisant viso to, ką pasakiau, aš pasirinkau monumentalų Toynbee'o veikalą, kad apkaltinčiau jį iracionalizmu, yra ta, kad iracionalizmo pavojų galima visiškai įvertinti tik tada, kai jis apnuodija net tokį iškilų užmojį.

Tai, ką turiu vadinti Toynbee'o iracionalizmu, pasireiškia įvairiai. Pirmiausia, Toynbee's pasiduoda plačiai paplitusiai ir pavojingai mūsų epochos madai. Turiu galvoje madą rimtai nežiūrėti į argumentus, nepaisyti jų akivaizdžių privalumų bent jau eksperimento tvarka, bet traktuoti juos tik kaip būdą, kuriuo pasireiškia svarbesni iracionalūs motyvai ir tendencijos. Tai socioanalitiko požiūris, kritikuotas ankstesniame skyriuje, kuriuo remiantis nesąmoningų motyvų ir determinuojančių veiksnių iškart ieškoma mąstytojo socialinėje aplinkoje, užuot iš pradžių išnagrinėjus pačių argumentų vertę.

Kaip bandžiau parodyti dviejuose ankstesniuose skyriuose, toks požiūris gali būti šiek tiek pagrįstas, ypač tada, kai autorius nepateikia jokių argumentų arba tie argumentai akivaizdžiai nieko neverti. Bet jei net nebandoma rimtai traktuoti rimtų argumentų, tada, mano galva, mes turime teisę autorių kaltinti iracionalizmu ir netgi turime teisę atsilyginti oponentui, jo atžvilgiu naudodamiesi jo paties metodu. Antai man atrodo, kad mes turime teisę nustatyti socioanalitinę diagnozę ir tarti, kad Toynbee'o nenoras rimtus argumentus traktuoti rimtai atstovauja XX a. intelektualizmui ir savo nusivylimą protu ir racionaliu mūsų socialinių problemų sprendimu išreiškia pasitraukimu į religinės mistikos sritį[44].

Atsisakymo rimtai traktuoti pagrįstus argumentus vienas pavyzdys yra Toynbee'o požiūris į Marxą. Tai, kad pasirinkau šį pavyzdį, nulėmė tokie motyvai. Pirma, tai tema, gerai žinoma ir man, ir mano knygos skaitytojui. Antra, tai objektas, dėl kurio aš sutinku su Toynbee'u beveik visais praktiniais aspektais. Svarbiausi Marxo politinės ir istorinės įtakos vertinimai, pateikiami Toynbee'ui, labai panašūs į tuos rezultatus, kurių aš pasiekiau proziškesniais metodais. Ši tema tikrai yra viena iš tokių, kurios traktavimas parodo puikią Toynbee'o istorinę intuiciją. Taigi, jei aš ginsiu Marxo racionalumą nuo Toynbee'o, vargu ar kas nors bus tiek įtarus, kad palaikys mane Marxo apologetu. Todėl aš ir nepritariu Toynbee'ui: Marxą jis traktuoja (beje, kaip ir kitus) ne kaip racionalią būtybę, ne kaip žmogų, argumentais pagrindžiantį tai, ko jis moko. Tiesą sakant, Marxo ir jo teorijų traktavimas

tik demonstruoja bendrą Toynbee'o veikalo paliekamą įspūdį, kad argumentai yra nesvarbi diskurso dalis ir kad žmonijos istorija yra emocijų, aistrų, religijų, iracionalių filosofijų ir galbūt meno ir poezijos istorija, o žmogaus proto ar žmogaus mokslo istorijos apskritai galima nepaisyti. (Toynbee'o istoricistinėje civilizacijų gyvenimo ciklo tyrinėjime, pirmuosiuose šešiuose tomuose, Galilei, Newtono, Harvey'o ir Pasteuro vardams apskritai neteikiama jokios reikšmės.)[45]

Nagrinėdamas Toynbee'o ir savo bendro požiūrio į Marxą sąlyčio taškus, galiu priminti skaitytojui I skyriuje pateiktas pastabas apie išrinktosios tautos ir išrinktosios klasės panašumą, kartu ir įvairiose kitose veikalo vietose mano pateiktus Marxo istorinio būtinumo, ypač socialinės revoliucijos neišvengiamumo, doktrinų kritinius komentarus. Šias idėjas Toynbee's su jam būdingu talentu susieja šitaip: „Aiškiai žydiška... marksizmo dvasia pasirodo kaip apokaliptinė vizija tokios prievartinės revoliucijos, kuri neišvengiama, nes įsakyta... paties Dievo, ir kuri turi pakeisti dabartinius proletariato bei viešpataujančios mažumos vaidmenis taip..., kad jos taps priešingos nei anksčiau, kuri suvienytą išrinktąją tautą turi perkelti iš žemiausios į aukščiausią vietą šio pasaulio karalystėje. Vietoj Jahvės, Marxas iškelia „istorinį būtinumą" kaip savo visagalę dievybę, o šiuolaikinio Vakarų pasaulio tarptautinis proletariatas užima žydų tautos vietą; jo mesianistinė karalystė suvokiama kaip proletariato diktatūra. Tačiau pro šią nudėvėtą kaukę matomi būdingi tradicinės žydų apokalipsės bruožai, ir tai iš tikrųjų yra ikirabiniškasis Makabėjų judaizmas; būtent jį mūsų filosofas impresarijus rodo apvilktą šiuolaikiniu vakarietišku kostiumu..."[46] Jei šią puikiai parašytą ištrauką traktuosime tik kaip įdomią analogiją, joje nerasime beveik nieko, su kuo negalėčiau sutikti. Jei toks apibūdinimas vertinamas kaip rimta marksizmo analizė (ar jos dalis), tada negaliu neprotestuoti; galų gale Marxas parašė *Kapitalą*, tyrinėjo *laissez faire* laikų kapitalizmą ir pasiekė labai rimtų ir labai svarių laimėjimų visuomenės moksle, nors kai kurie jo laimėjimai ir yra pasenę. Juk Toynbee'o ištrauka pateikiama kaip rimtos analizės išraiška; jis įsitikinęs, kad analogijos ir alegorijos gali padėti rimtai įvertinti Marxą; juk šios ištraukos (aš citavau tik jos svarbiausią dalį) priede, skirsnyje, pavadintame „Marksizmas, socializmas ir krikščionybė"[47], Toynbee's nagrinėjo tai, ką jis laiko galimais marksisto priekaištais šitokiai „Marxo filosofijos traktuotei". Pats šis priedas, be abejonės, parašytas kaip rimtas marksizmo aptarimas, ką galima pastebėti, atsižvelgiant į tą faktą, kad jo pirmas paragrafas prasideda tokiais žodžiais: „Galimas daiktas, marksizmo šalininkai protestuos, kad...", o antras paragra-

fas tokiais: „Bandydamas atsakyti į marksistų protestus dėl tokių samprotavimų kaip šie...“ Jei į šį ginčą pažvelgsime atidžiau, pamatysime, kad nė vienas marksistinis argumentas ar reikalavimas net neminimas, nekalbant apie tyrinėjimą. Apie Marxo teorijas nėra nė žodžio, o klausimas, ar jos teisingos, ar ne, irgi nekeliamas. Vienintelė papildoma problema, keliama priede, yra istorinių ištakų problema; kadangi Toynbee'o įsivaizduojami oponentai marksistai neprotestavo (jo manymu, taip turėjo daryti kiekvienas marksistas) prieš jo teiginį, kad seną idėją, socializmą, Marxas pretendavo pagrįsti racionaliai ir moksliškai, tai teko „protestuoti“ pačiam Toynbee'ui, pareiškusiam, „kad bendrais bruožais apžvelgę Marxo filosofiją... mes parodėme joje esančius hegeliškus, žydiškus ir krikščioniškus sudedamuosius elementus, bet netarėme nė žodžio apie pačią būdingiausią... Marxo koncepcijos dalį... Socializmas, pasakys koks nors marksistas, yra marksistinio gyvenimo būdo esmė; *tai Marxo sistemos originalusis elementas, kurio negalima rasti hegeliškuose, krikščioniškuose, žydiškuose ar kuriuose nors kituose ikimarksistiniuose šaltiniuose*“. Tokį protestą Toynbee's įdeda į marksisto lūpas, nors kiekvienas marksistas, net jeigu jis neskaitęs nieko, išskyrus *Komunistų partijos manifestą*, turi žinoti, kad pats Marxas dar 1847 m. paminėjo septynis ar aštuonis „ikimarksistinius“ socializmo šaltinius, tarp jų ir tokius, kuriuos jis pavadino „klerikaliniu“ ar „krikščioniškuoju“ socializmu, ir kad jis niekada nemanė esąs socializmo atradėjas, tik buvo įsitikinęs, kad davė jam racionalų pagrindą arba, pasak Engelso, socializmą iš utopijos Marxas pavertė mokslu[48]. Tačiau Toynbee's viso to nepaiso. „Bandydami atsakyti į tokius marksistų protestus, – rašo jis, – mes noriai pripažinsime socializmo idealo humaniškumą ir konstruktyvumą, taip pat didelę šio idealo reikšmę Marxo „ideologijoje“, bet negalėsime pripažinti *marksistų įsitikinimo, kad socializmas yra originalus paties Marxo atradimas*. Savo ruožtu mes turime pabrėžti, kad esama krikščioniškojo socializmo, praktikuoto ir skelbto dar tada, kai apie marksistinį socializmą niekas nebuvo net girdėjęs, ir kai ateis mūsų akimirka pulti, mes (...) įrodysime, kad Marxo socializmas yra kilęs iš krikščioniškosios tradicijos...“ Na, aš tikrai niekada neneigiu tokios marksizmo kilmės, ir visai akivaizdu, kad kiekvienas marksistas ją gali pripažinti, nė kiek neišsižadėdamas savojo tikėjimo; juk marksistas tiki ne tuo, kad Marxas buvo humaniško ir konstruktyvaus idealo išradėjas, o tuo, kad jis buvo mokslininkas, grynai racionaliomis priemonėmis parodęs, jog socializmas nugalės ir kaip jis nugalės.

Kaip, klausiu aš, galima paaiškinti, kad Toynbee's aptarinėja marksizmą tokiu aspektu, kuris neturi nieko bendro su racionaliais marksizmo siekiais? Mano galva, vienintelis paaiškinimas yra tas, kad marksistinis racionalumo siekis Toynbee'ui neturi jokios prasmės. Jį domina tik vienas klausimas: kaip marksizmas virto religija. Na, aš tikrai neneigiu marksizmo religinio pobūdžio. Tačiau metodas, kuriuo remiantis filosofijos ar religijos traktuojamos tik jų istorinės kilmės ir aplinkos požiūriu, pozicija, ankstesniuose skyriuose pavadinta *istorizmu* (ir kitokia nei *istoricizmas*), švelniai tariant, yra vienpusiški; tai, kaip šis metodas verčia linkti iracionalizmo pusėn, galima matyti iš to, kad Toynbee's nepaiso ar net niekina tą svarbią žmogaus gyvenimo sritį, kurią mes pavadinome racionalia.

Vertindamas Marxo įtaką, Toynbee's prieina išvadą[49], kad „istorijos nuosprendis gali būti toks, jog vienintelis didis pozityvus Karlo Marxo laimėjimas gali pasirodyti esąs krikščioniškosios visuomeninės sąžinės pažadinimas". Tokiam vertinimui aš beveik neprieštarauju; galimas daiktas, skaitytojas prisimins, kad aš irgi esu pabrėžęs[50] Marxo moralinę įtaką krikščionybei. Nemanau, kad, pateikdamas tokį galutinį marksizmo vertinimą, Toynbee's deramai vertino didžiąją moralinę Marxo idėją, jog išnaudojamieji turi išsilaisvinti, užuot lūkuriavę išnaudotojų gailestingumo; tačiau, žinoma, tai tik nuomonių skirtumas, ir aš neketinu ginčyti Toynbee'o teisės turėti savo nuomonę, kurią laikau labai sąžininga. Bet aš norėčiau atkreipti dėmesį į frazę „istorijos nuosprendis gali būti toks", kurioje glūdi istoricistinė moralės teorija ir net moralinis futurizmas[51]. Juk, mano galva, mes negalime ir neturime vengti tokius klausimus spręsti patys, ir jei mes nesugebame priimti nuosprendžio, to nepadarys ir istorija.

Tiek apie tai, kaip Toynbee's traktuoja Marxą. O dėl bendresnių jo istorizmo ar istorinio reliatyvizmo problemų, tai galima sakyti, kad Toynbee's jas gerai suvokia, nors ir neapibendrina jų, remdamasis bendruoju *viso* mąstymo istorinio determinuotumo principu, jis remiasi tik daliniu principu, tinkančiu *istoriniam* mąstymui; antai jis aiškina[52], kad, jo manymu, „išeities taškas... yra aksioma, kad visas istorinis mąstymas neišvengiamai susijęs su ypatingomis mąstytojo gyvenamojo meto ir vietos aplinkybėmis. Tai žmogaus prigimties dėsnis, kurio negali išvengti joks genijus". Jo istorizmo panašumas į žinojimo sociologiją daugiau negu akivaizdus; juk „mąstytojo gyvenamasis laikas ir vieta", aišku, yra ne kas kita, o tik apibūdinimas to, ką galima pavadinti jo „istorine aplinka", iš analogijos su „socialine aplinka", apie kurią kalba žinojimo sociologija. Jei esama skirtumo, tai jis pasireiškia

tik tuo, kad Toynbee's savąjį „žmogaus prigimties dėsnį" apriboja istoriniu mąstymu, o toks apribojimas man atrodo esąs šiek tiek keistas ir, galimas daiktas, net netyčinis; juk neįtikinama, kad esama „žmogaus prigimties dėsnio, kurio negali išvengti joks genijus", kuris galiotų ne mąstymui apskritai, o tik istoriniam mąstymui.

Nepaneigiamą, tačiau trivialoką tiesą, glūdinčią tokiame istorizme ar sociologizme, aš aptariau dviejuose ankstesniuose skyriuose, ir nėra reikalo kartoti tai, ką ten pasakiau. Bet dėl kritikos būtų verta pasakyti, kad jei šios Toynbee'o minties neapribosime istoriniu mąstymu, vargu ar galėsime ją laikyti „aksioma", nes ji buvo paradoksali. (Tai būtų viena iš melagio paradokso formų[53]; juk jei joks genijus negali neišreikšti savo socialinės aplinkos įpročių, tada tokia mintis pati gali būti tik jos autoriaus socialinio įpročio, t. y. šiandienos santykinės mados, išraiška.) Ši pastaba yra ne tik formaliai loginė. Juk ji rodo, kad istorizmas arba istorinė analizė gali būti taikoma pačiam istorizmui, ir tai yra tikrai leistinas būdas traktuoti tam tikrą idėją *po to*, kai ji buvo kritikuojama remiantis racionaliais argumentais. Kadangi istorizmas jau buvo šitaip kritikuotas, dabar aš galiu rizikuoti nustatyti istorinę-analitinę diagnozę ir pasakyti, kad istorizmas yra tipiškas, nors šiek tiek ir pasenęs, mūsų epochos padarinys, o pasakius tiksliau – mūsų epochos visuomeninių mokslų tipiško atsilikimo padarinys. Tai tipiška reakcija į intervencionizmą ir racionalizavimą bei pramoninį bendradarbiavimą; taigi, tai reakcija į tokią epochą, kuri, galimas daiktas, labiau nei kuri kita istorijos epocha, reikalauja socialinėms problemoms praktiškai taikyti racionalius metodus. Todėl visuomenės mokslas, negalintis visiškai patenkinti šių reikalavimų, linkęs gintis, įnirtingai puldamas galimybę tokioms problemoms išvis taikyti mokslą. Apibendrindamas savąją istorinę-analitinę diagnozę, aš drįstu teigti, kad Toynbee'o istorizmas yra apologetinis antiracionalizmas, atsiradęs iš proto nevilties ir bandantis pasislėpti praeityje, taip pat ir ateities pranašystėse[54]. Istorizmas pirmiausia turi būti aiškinamas kaip istorinis produktas.

Šią diagnozę patvirtina daugelis Toynbee'o veikalo bruožų. Pavyzdžiui, tai, kad jis pabrėžia ano pasaulio pranašumą prieš veiklą, galinčią paveikti šio pasaulio raidą. Antai, jis kalba apie Mahometo „tragišką sėkmę pasaulyje", tvirtindamas, kad pranašui pasitaikiusi galimybė veikti šiame pasaulyje „buvo iššūkis, kuriam jo dvasia nebuvo pasirengusi. Priimdamas šį iššūkį... jis išsižadėjo didingo, tauraus ir gerbiamo pranašo vaidmens ir tenkinosi banaliu didžiulės sėkmės lydimo politiko vaidmeniu". (Kitaip tariant, Mahometas pasidavė tai pagundai, kuriai pasipriešino Jėzus.) Todėl Ignacio Loyola nu-

30.-657

sipelno Toynbee'o pagyrimo už tai, kad iš kareivio virto šventuoju[55]. Tačiau galima paklausti, ar šis šventasis kartu netapo sėkmės lydimu politiku? (Bet jei tai klausimas apie jėzuitizmą, tada, atrodo, viskas pasikeičia: šitokia politikos forma labai antipasauliška.) Kad nebūtų nesusipratimų, noriu aiškiai pasakyti, kad bent jau aš daugelį šventųjų vertinu labiau už daugumą, ar beveik už visus, politikų, kuriuos žinau, nes apskritai politinė sėkmė man nedaro jokio įspūdžio. Šią ištrauką aš pacitavau tik tam, kad pagrįsčiau savąją istorinę-analitinę diagnozę: šiuolaikinių istorijos pránašų istorizmas yra filosofija tų, kurie nori pabėgti nuo dabarties.

Toynbee'o antiracionalizmas ryškus ir daugelyje kitų vietų. Pavyzdžiui, kritikuodamas racionalistinę pakantumo koncepciją, užuot argumentavęs, jis vartoja „kilnumo" kategoriją, priešinamą „vulgarumo" kategorijai. Šioje pastraipoje nagrinėjama tik „negatyvaus" prievartos vengimo, pagrįsto racionaliais argumentais, priešybė tikrajai neprievartai, orientuotai į aną pasaulį, ir užsimenama, kad tai du pavyzdžiai „prasmių..., kurios yra... pozityviai prieštaringos"[56]. Štai toji ištrauka, kurią turiu galvoje: „Žemiausiu lygiu neprievartos praktika negali išreikšti nieko kilnesnio ir konstruktyvesnio už cinišką nusivylimą... prievarta..., anksčiau praktikuota *ad nauseam* (iš nuobodulio)... Ryškus šitokios netaurios neprievartos pavyzdys yra religinis pakantumas Vakarų pasaulyje, atsiradęs XVII a. ... ir išlikęs iki mūsų dienų". Sunku susilaikyti atsilyginus tuo pačiu ir – vartojant paties Toynbee'o terminologiją – nepaklausti, ar ši tauri Vakarų demokratinės religinės tolerancijos kritika išreiškia ką nors kilnesnio ar konstruktyvesnio už cinišką nusivylimą protu; ar tai nėra ryškus pavyzdys to antiracionalizmo, kuris buvo ir, nelaimei, vis dar yra madingas mūsiškiame Vakarų pasaulyje, ir kuris buvo praktikuojamas *ad nauseam,* ypač nuo Hegelio laikų iki mūsų dienų?

Žinoma, maniškė Toynbee'o istorinė analizė nėra rimta kritika. Tai tik nemandagus būdas atsilyginti istorizmui jo paties moneta. Mano pamatinė kritika visai kitokia, ir man tikrai bus nemalonu, jei žaisdamas su istorizmu, aš prisidėsiu prie to, kad šis lėkštas metodas taps madingesnis negu dabar.

Norėčiau būti suprastas teisingai. Nejaučiu priešiškumo religinei mistikai (nekenčiu tik karingojo antiracionalistinio intelektualumo, ir pats pirmas kovočiau su kiekvienu bandymu jį užgniaužti). Aš tikrai neginu religinio nepakantumo. Bet esu įsitikinęs, kad tikėjimas protu, t. y. racionalizmas, humanizmas arba humaniškumas, kaip ir kitas tikėjimas, turi tokią pat teisę prisidėti prie žmogaus padėties gerinimo, ypač prie tarptautinių nusikaltimų kontrolės bei taikos išsaugojimo. „Humanistas, – rašo Toynbee's[57], – sąmoningai sutel-

kia visą savo dėmesį ir pastangas, siekdamas... humaniškai kontroliuoti žmonių darbus. Tačiau... žmonijos vienybę įmanoma pasiekti ne realiai, o tik antžmogiškos visumos vieningumo terpėje, kurios dalis yra humaniškumas...; mūsiškė modernioji Vakarų humanizmo mokykla buvo išskirtinė ir labai klydo, dangų planuodama pasiekti ant žemiškųjų pamatų statydama titanišką Babelio bokštą..." Toynbee's mano, jei gerai jį suprantu, kad humanistas neturi jokių šansų tarptautines problemas palenkti žmogaus proto kontrolei. Remdamasis Bergsono autoritetu[58], jis teigia, kad tik orientacija į antžmogišką visumą gali mus išgelbėti ir kad žmogaus protas (pasak jo, „žemiškas kelias") niekaip negali įveikti gentinio nacionalizmo. Humanisto tikėjimą protu aš nevadinčiau „žemišku", nes, tiesą sakant, racionalistinės politikos principas yra toks: mes negalime žemėje sukurti dangaus[59]. Bet galiausiai humanizmas yra toks tikėjimas, kuris įrodė savo teisingumą darbais, be to, įrodė savo teisingumą, galimas daiktas, ne blogiau už kitus tikėjimus. Ir nors aš, įkandin daugumos humanistų, tikiu, kad krikščionybė, skelbdama Dievo tėvystę, gali daug padaryti įgyvendindama žmonių brolybę, bet aš manau, kad tie, kurie griauna žmogaus tikėjimą protu, negali daug padaryti siekdami šio tikslo.

Dvidešimt penktas skyrius

AR ISTORIJA TURI PRASMĘ?

I

Artėdamas prie šios knygos pabaigos, aš dar kartą norėčiau priminti skaitytojui, kad neketinau išskleisti visapusiškos istoricizmo istorijos; šios knygos skyriai yra tik pabiros marginalinės pastabos šios istorijos puslapiuose, be to, šios pastabos veikiau asmeninio pobūdžio. Kad jos kartu yra tam tikras visuomenės ir politinės filosofijos įvadas, glaudžiai susiję su šitokiu jų pobūdžiu, nes istoricizmas yra visuomenės, politikos ir moralės (aš net pasakyčiau – nemoralės) filosofija, kaip tik todėl labai įtakinga nuo pat mūsų civilizacijos užuomazgų. Todėl beveik neįmanoma komentuoti istoricizmo istorijos, neaptariant visuomenės, politikos ir moralės pamatinių problemų. Tačiau tokiame aptarime norom nenorom visada esama ryškaus asmeninio elemento. Tai nereiškia, kad daug kas šioje knygoje yra tik asmeninė nuomonė; tais retais atvejais, kai aš pateikiu savo asmeninius siūlymus ar sprendimus moralės ar politikos srityje, visada aiškiai parodau kurio nors siūlymo ar sprendimo asmeninį pobūdį. Tai reiškia tik tiek, kad traktuojamo dalyko pasirinkimas yra daug asmeniškesnis, nei jis būtų, tarkime, moksliniame veikale.

Tačiau tam tikra prasme šis skirtumas nėra absoliutus. Net mokslas nėra tik „faktų sankaupa". Mažių mažiausiai jis yra faktų rinkinys, todėl priklauso nuo rinkėjo interesų ir jo pozicijos. Moksle šią poziciją paprastai lemia mokslo teorija, t. y. iš be galo įvairių faktų ir iš be galo įvairių faktų aspektų mes renkamės tuos faktus ir tuos aspektus, kurie mus domina, nes jie susiję su kuria nors daugiau ar mažiau išankstine mokslo teorija. Remdamasi panašiais samprotavimais, viena mokslinio metodo filosofinė mokykla[1] priėjo išvadą, kad mokslas visada argumentuoja, pats likdamas užburtame rate, ir kad, pasak Eddingtono, „mes pastebime, kad gaudome savo uodegą", nes iš mūsiškio faktinio patyrimo galima gauti tik tai, ką patys į jį įdėjome mūsų teorijų pavidalu. Tačiau šis argumentas neteisingas. Nors apskritai visai teisinga, kad

mes pasirenkame tokius faktus, kurie siejasi su kuria nors išankstine teorija, netiesa, kad pasirenkame tik tuos faktus, kurie ją patvirtina arba pakartoja; mokslinis metodas veikiau reikalauja ieškoti tokių faktų, kurie tą teoriją gali paneigti. Kaip tik tai ir vadiname teorijos tikrinimu – tai bandymas nustatyti, ar joje nesama trūkumų. Nors faktai renkami atsižvelgiant į teoriją ir ją patvirtina tiek, kiek jų patikrinimas jos nepaneigia, vis dėlto jie yra kai kas daugiau negu tik paprasčiausias tuščias išankstinės teorijos pakartojimas. Teoriją jie patvirtina tik tada, jeigu yra nesėkmingų pastangų paneigti ta teorija paremtų prognozių rezultatas ir šitaip liudija jos naudai. Todėl manau, kad kaip tik galimybė paneigti teoriją arba ją falsifikuoti sukuria galimybę ją patikrinti, kartu patvirtina tos teorijos mokslinį pobūdį; tas faktas, kad visi teorijos tikrinimai yra bandymai falsifikuoti teorija paremtas prognozes, yra mokslinio metodo raktas[2]. Tokį požiūrį į mokslinį metodą patvirtina mokslo istorija, rodanti, kad mokslines teorijas dažnai paneigia eksperimentai ir kad teorijų paneigimas yra tikrasis mokslo pažangos variklis. Koncepcija, pagal kurią mokslas juda cikliškai, negali būti laikoma teisinga.

Bet vienas šios koncepcijos elementas yra teisingas; būtent – visi faktų moksliniai aprašymai yra labai selektyvūs, jie visada priklauso nuo teorijų. Šią situaciją galima geriausiai apibūdinti, mokslą lyginant su prožektoriumi (priešingai „intelekto – samčio teorijai", aš paprastai vartoju apibūdinimą „mokslo – prožektoriaus teorija")[3]. Ką apšvies prožektorius, priklauso nuo jo padėties, nuo to, kur jį nukreipsime, nuo šviesos spindulio intensyvumo, spalvos ir t.t., nors, žinoma, tai labai priklauso ir nuo prožektoriaus apšviečiamų daiktų. Panašiai ir mokslinis aprašymas labai priklausys nuo mūsų pozicijos, interesų, kurie dažniausiai susiję su ta teorija ar hipoteze, kurią norime patikrinti, nors jis priklausys ir nuo aprašomų faktų. Tiesą sakant, teoriją ar hipotezę galima apibūdinti kaip tam tikros pozicijos kristalizaciją. Juk jei bandome formuluoti savo poziciją, tas formulavimas dažniausiai bus tai, kas kartais vadinama darbo hipoteze, t. y. išankstine prielaida, kurios funkcija – padėti mums atrinkti ir sutvarkyti faktus. Bet mums turi būti aišku, kad negali egzistuoti kokia nors teorija ar hipotezė, kuri šia prasme nėra darbo hipotezė ir tokia nebus. Juk jokia teorija nėra galutinė, ir kiekviena teorija mums leidžia atrinkti ir sutvarkyti faktus. Toks selektyvus kiekvieno aprašymo pobūdis tam tikra prasme daro jį „reliatyvų"; tačiau tik ta prasme, jei mūsų pozicija yra kitokia, galime pateikti ne šitokį, o kitokį aprašymą. Mūsiškė pozicija gali daryti poveikį ir mūsų *tikėjimui* aprašymo teisingumu,

bet ji nedaro poveikio šio aprašymo teisingumui ar klaidingumui; šia prasme tiesa nėra „reliatyvi“[4].

Priežastis, dėl kurios visi aprašymai yra selektyvūs, kalbant apytikriai, yra mūsų pasaulio faktų galimų aspektų gausa bei įvairovė. Kad aprašytume šią begalinę gausą, mes disponuojame tik žodžių baigtinių serijų baigtiniu skaičiumi. Todėl pasaulį galime aprašinėti tiek ilgai, kiek mums patinka: mūsų aprašai visada bus negalutiniai, selektyvūs ir apims tik mažą dalį aprašymui atsiveriančių faktų. Tai rodo, kad ne tik neįmanoma išvengti selektyvios pozicijos, bet ir visai nepageidautina net bandyti šitai daryti: juk jei galėtume tai padaryti, gautume ne objektyvesnį „aprašą“, o tik paprasčiausią visiškai nesusijusių teiginių sankaupą. Todėl tam tikra pozicija yra neišvengiama; naivi pastanga jos išvengti gali atvesti tik į saviapgaulę ir prie nesąmoningos pozicijos nekritiško panaudojimo[5]. Ypač tai teisinga *istorinio aprašymo* atveju, nes jo objektas, pasak Schopenhauerio, yra „begalinis“[6]. Taigi istorijoje, kaip ir moksle, neįmanoma išvengti tam tikros pozicijos, o įsitikinimas, kad galima jos išvengti, neišvengiamai veda prie saviapgaulės ir kritiškumo stokos. Žinoma, tai nereiškia, kad mums leistina falsifikuoti viską ar lengvabūdiškai nepaisyti tiesos. Kiekvienas konkretus istorinis faktų aprašymas bus paprasčiausiai teisingas arba klaidingas, nors ir labai sunku būtų spręsti apie jo teisingumą ar klaidingumą.

Todėl istorijos padėtis šiek tiek panaši į gamtos mokslų, pavyzdžiui, fizikos, padėtį. Jei „pozicijos“ vaidmenį istorijoje palyginsime su „pozicijos“ vaidmeniu fizikoje, pamatysime didelį skirtumą. Kaip matėme, fizikoje „pozicija“ paprastai pasireiškia fizikine teorija, kurią galima patikrinti tyrinėjant naujus faktus. Istorijoje ši problema nėra tokia paprasta.

II

Iš pradžių nuodugniau apsvarstykime teorijų vaidmenį gamtos moksle, pavyzdžiui, fizikoje. Šiuo atveju teorijoms keliami keli tarpusavyje susiję uždaviniai. Teorijos padeda unifikuoti mokslą; be to, jos padeda paaiškinti ir numatyti įvykius. O dėl aiškinimo ir numatymo, tai, galimas daiktas, galiu pateikti citatą iš vieno mano darbo[7]: „Duoti tam tikro įvykio *priežastinį paaiškinimą* reiškia deduktyviai išvesti teiginį (jis bus vadinamas *prognoze*), kuris aprašo tą įvykį, kaip dedukcijos prielaidas naudodamas tam tikrus *universalius dėsnius*, kartu su tam tikrais singuliariniais arba specifiniais sakiniais, kuriuos galime vadinti *pradinėmis sąlygomis*. Pavyzdžiui, galime tarti,

kad priežastingai paaiškinome tam tikro siūlo nutrūkimą, jei nustatėme, kad šis siūlas gali išlaikyti tik vieną svarą ir kad prie jo buvo pririštas dviejų svarų svoris. Nagrinėdami šitokį priežastinį aiškinimą, matome, kad jis apima dvi skirtingas sudedamąsias dalis. (1) Mes priimame tam tikrą universalaus gamtos dėsnio pobūdžio hipotezę; mūsų atveju ši hipotezė gali būti tokia: „Jei siūlas tempiamas taip, kad viršijamas tam tikras maksimalus tempimas, leistinas tam siūlui, tada jis nutrūksta". (2) Mes priimame tam tikrus specifinius teiginius (pradines sąlygas), susijusius su šiuo konkrečiu įvykiu; mūsų atveju galima išskirti du teiginius: „Maksimalus svoris, kurį gali išlaikyti šis siūlas, lygus vienam svarui" ir „Svoris, pakabintas ant šio siūlo, lygus dviem svarams". Taigi mes turime dviejų skirtingų tipų teiginius, kartu sudarančius visišką priežastinį paaiškinimą, t. y.: (1) *universalius teiginius, turinčius gamtos dėsnių pobūdį,* ir (2) *specifinius teiginius, susijusius su ypatingu atveju, t. y. pradines sąlygas.* Taigi iš universalių dėsnių (1), remdamiesi pradinėmis sąlygomis (2), galime dedukuoti tokį specifinį teiginį (3): „Šis siūlas nutrūks". Šią išvadą (3) mes galime vadinti ir specifine *prognoze.* Pradinės sąlygos (tiksliau pasakius, jų aprašoma situacija) paprastai vadinamos aprašomo įvykio *priežastimi,* o prognozė (ar veikiau prognoze aprašomas įvykis) vadinama padariniu: pavyzdžiui, mes sakome, kad dviejų svarų svorio pakabinimas ant siūlo, galinčio išlaikyti tik vieną svarą, buvo šio siūlo nutrūkimo priežastis".

Tokia priežastinio aiškinimo analizė gali atskleisti keletą dalykų. Pirma, mes niekada negalime kalbėti apie priežastį ir padarinį absoliučia prasme; galime tarti taip: tam tikras įvykis yra kito įvykio priežastis, o kitas įvykis yra pirmojo įvykio padarinys, susijęs su tam tikru universaliu dėsniu. Tačiau tie universalūs dėsniai labai dažnai yra tokie trivialūs (kaip ir mūsų pavyzdyje), kad dažniausiai juos priimame kaip savaime suprantamą dalyką, užuot juos įsisąmoninę. Antra, teorijos panaudojimas siekiant *numatyti* tam tikrą specifinį įvykį yra tik jos panaudojimo tokiam įvykiui *paaiškinti* kitas aspektas. Kadangi teoriją tikriname, numatytus įvykius lygindami su aktualiai stebimais įvykiais, mūsų analizė rodo ir tai, kaip teorijos gali būti *tikrinamos.* Ar kokią nors teoriją naudojame aiškinti, numatyti ar patikrinti, priklauso nuo to, kas mus domina, ir nuo to, kokius teiginius mes priimame kaip prielaidas.

Taigi vadinamuosiuose teoriniuose arba *apibendrinančiuose moksluose* (tokiuose, kaip fizika, biologija, sociologija ir t.t.) mus pirmiausia domina universalūs dėsniai arba hipotezės. Mes norime žinoti, ar jie teisingi; kadangi niekada negalime tiesiogiai įsitikinti jų teisingumu, taikome neteisingų hipo-

tezių atmetimo metodą. Mūsų domėjimasis specifiniais įvykiais, pavyzdžiui, eksperimentais, kurie aprašomi pradinėmis sąlygomis ir prognozėmis, yra šiek tiek ribotas; pirmiausia jie mus domina kaip priemonės pasiekti tam tikriems tikslams, priemonės, kuriomis mes galime patikrinti universalius dėsnius, kurie vėliau traktuojami jau kaip svarbūs savaime, kaip dėsniai, unifikuojantys mūsų žinias.

Taikomuosiuose moksluose mūsų interesai yra kitokie. Inžinierius, naudojantis fiziką tam, kad pastatytų tiltą, pirmiausia domisi prognoze: ar tiltas, aprašytas tam tikru būdu (pradinėmis sąlygomis), išlaikys tam tikrą apkrovimą. Universalūs dėsniai jam yra priemonės siekti tam tikro tikslo ir priimami kaip savaime suprantamas dalykas.

Taigi grynieji apibendrinantys mokslai domisi universalių hipotezių tikrinimu, o taikomieji apibendrinantys mokslai – konkrečių įvykių numatymu. Bet esama ir kito uždavinio – paaiškinti specifinį arba pavienį įvykį. Jei norime paaiškinti tokį įvykį, pavyzdžiui, avariją kelyje, paprastai tariame egzistuojant daugybę trivialių universalių dėsnių (tokių, kaip dėsnis, kad kaulas lūžta esant tam tikram apkrovimui ar kad, automobiliui tam tikru būdu susidūrus su žmogaus kūnu, atsiranda apkrovimas, kurio pakanka sulaužyti kaului, ir t.t.), ir pirmiausia domimės pradinėmis sąlygomis ar priežastimi, kuri kartu su tais trivialiais universaliais dėsniais gali paaiškinti šį įvykį. Tokiu atveju mes priimame tam tikras hipotetines pradines sąlygas ir bandome surasti daugiau faktų, kad išsiaiškintume, ar šios hipotetinės pradinės sąlygos yra teisingos; t. y. šias specifines hipotezes mes tikriname, iš jų išvesdami (pasitelkdami kai kuriuos kitus ir paprastai tokius pat trivialius universalius dėsnius) naujus numatymus, kuriuos galima patvirtinti remiantis stebimais faktais.

Mes tikrai labai retai esame priversti domėtis tokiame aiškinime glūdinčiais universaliais dėsniais. Taip atsitinka tik tada, kai susiduriame su naujais ar keistais įvykiais, pavyzdžiui, su nelaukta chemine reakcija. Jei šitoks įvykis verčia kurti ir tikrinti naujas hipotezes, tai jis pirmiausia įdomus tam tikro apibendrinančio mokslo požiūriu. Bet dažniausiai, jei mus domina specifiniai įvykiai ir jų paaiškinimas, visus mums reikiamus universalius dėsnius mes imame kaip savaime suprantamą dalyką.

Mokslai, kurie kaip tik ir domisi šitokiais specifiniais įvykiais ir stengiasi juos paaiškinti, priešingai apibendrinantiems mokslams, gali būti pavadinti *istoriniais mokslais*.

Šitoks požiūris į istoriją paaiškina, kodėl daug žmonių, tyrinėjančių istoriją ir jos metodus, primygtinai pabrėžia, kad juos domina ne vadinamieji visuotiniai istorijos dėsniai, o būtent pavieniai įvykiai. Juk, mūsų manymu, istorijos dėsnių apskritai negali būti. Apibendrinimas paprasčiausiai priklauso tokioms procedūroms, kurios turi būti griežtai atskirtos nuo domėjimosi specifiniais įvykiais ir jų priežastinio aiškinimo – tai ir yra istorijos uždavinys. Tie, kuriuos domina dėsniai, turi imtis apibendrinančių mokslų (pavyzdžiui, sociologijos). Mūsų pozicija paaiškina ir tai, kodėl istorija buvo dažnai apibūdinama kaip „praeities įvykiai, tokie, kokie jie buvo iš tikrųjų". Šitoks teiginys, nors jam galima ir prieštarauti, visai aiškiai išreiškia ypatingą istorijos tyrinėtojo interesą, priešingą apibendrinančių mokslų šalininko interesui. Be to, mūsų pozicija paaiškina, kodėl istorijoje daug dažniau nei apibendrinančiuose moksluose, susiduriame su „objekto beribiškumo" problemomis. Juk apibendrinančio mokslo teorijos arba universalieji dėsniai, kaip ir tam tikra „pozicija", sukuria vieningumą; kiekviename apibendrinančiame moksle jie iškelia problemas, nulemia interesų, tyrinėjimo, loginių konstrukcijų ir žinių pateikimo būdų centrus. Tačiau istorijoje tokių unifikuojančių teorijų mes neturime; tiksliau pasakius, daugybė trivialių universalių dėsnių, kuriais naudojamės, laikomi savaime suprantamais, jais visai nesidomima, todėl jie negali sutvarkyti tyrinėjamos medžiagos. Jei, pavyzdžiui, pirmąjį Lenkijos padalijimą, įvykusį 1722 m., aiškinsime, nurodydami, kad ji veikiausiai negalėjo pasipriešinti suvienytoms Rusijos, Prūsijos ir Austrijos jėgoms, tada netiesiogiai naudosimės tokiu universaliu dėsniu: „Jei iš dviejų armijų, kurios beveik vienodai gerai apginkluotos ir vadovaujamos, viena daug gausesnė, tada kita armija niekada nelaimės". (Ar mes sakome „niekada" ar „beveik niekada", mūsų tikslams tai ne taip svarbu, kaip komiškos operos personažui, kapitonui *Pinafore*.) Toks dėsnis gali būti apibūdintas kaip karybos sociologijos dėsnis; bet jis yra pernelyg trivialus, kad keltų rimtas problemas mokslininkams sociologams ar juos domintų. Arba jei Cezario sprendimą peržengti Rubikoną aiškiname, tarkime, jo ambicijomis ir energija, tada naudojamės labai trivialiais psichologiniais apibendrinimais, kurie vargu ar apskritai sudomintų psichologą. (Tiesą sakant, daugumoje istorinių aiškinimų slapčia naudojamasi ne tiek trivialiais sociologiniais ir psichologiniais dėsniais, kiek tuo, ką 14 skyriuje aš pavadinau *situacijos logika*, t. y. be pradines sąlygas aprašančių asmeninių interesų, tikslų ir kitų situacinių veiksnių, pavyzdžiui, apie tam tikrą asmenį gaunamos informacijos, slapčia tariama – kaip savos

rūšies pirmoji prielaida, – kad esama trivialaus bendro dėsnio, kad sveiki žmonės dažniausiai elgiasi daugiau ar mažiau racionaliai.

I I I

Taigi matome, kad universalūs dėsniai, kuriais naudojamasi istoriniame aiškinime, neturi jokio selektyvinio ar visuotinio principo, jokio „požiūrio taško", leidžiančio apžvelgti istoriją. Labai siaurose ribose tokį požiūrio tašką galima nusistatyti istoriją apribojant kurio nors konkretaus dalyko istorija; pavyzdžiui, politinės valdžios istorija, ekonominių santykių, technologijos ar matematikos istorija. Bet dažniausiai mums reikia papildomų atrankos principų, požiūrio taškų, kurie kartu išreiškia mūsų interesus. Kai kurie tokie principai glūdi mūsų išankstinėse idėjose, bent kiek panašiose į universalius dėsnius; pavyzdžiui, tai gali būti idėja, kad istorijoje svarbiausia „Didžio žmogaus" charakteris arba „nacionalinis charakteris", moralinės idėjos arba ekonominės sąlygos ir t.t. Taigi svarbu pažymėti, kad daugelis „istorinių teorijų" (galimas daiktas, jas geriau vadinti „kvaziteorijomis") savo pobūdžiu labai skiriasi nuo mokslinių teorijų. Juk istorijoje (įskaitant ir istorinius gamtos mokslus, pavyzdžiui, istorinę geologiją) mūsų disponuojamų faktų labai nedaug, be to, jų negalima pakartoti ar sukurti savavališkai. Jie buvo surinkti vadovaujantis išankstine nuostata; vadinamieji istorijos „šaltiniai" perduoda tik tokius faktus, kurie atrodė pakankamai įdomūs, kad būtų užfiksuoti, todėl tie šaltiniai dažnai apima tik tokius faktus, kurie atitinka išankstinę teoriją. O jei neįmanoma gauti papildomų faktų, dažnai neįmanoma patikrinti vieną ar kitą istorinę teoriją. Todėl tokias nepatikrinamas istorines teorijas galima pagrįstai apkaltinti tuo, kad jos sukasi užburtame rate, ta pačia prasme, kuria šitoks kaltinimas būdavo nepagrįstai metamas mokslinėms teorijoms. Priešingai mokslinėms teorijoms, tokias istorines teorijas aš vadinsiu *„bendrosiomis interpretacijomis"*.

Interpretacijos yra svarbios, nes jos išreiškia tam tikrą žiūros tašką. Bet mes matėme, kad vienoks ar kitoks žiūros taškas neišvengiamas ir kad istorijoje retai gali atsirasti teorija, kurią galima patikrinti ir kuri dėl šios priežasties būtų mokslinė. Taigi mes neturime manyti, kad bendrąją interpretaciją galima patikrinti, net jeigu ji atitinka visus mūsų turimus istorinius duomenis; juk mes turime neužmiršti jai būdingo sukimosi ratu, taip pat ir to fakto, kad visada esama daug kitų (galimas daiktas, ir nesuderinamų) interpretacijų, atitinkančių tuos pačius istorinius duomenis, ir kad mes retai galime gauti

naujų duomenų, galinčių atlikti tą patį vaidmenį, kaip viską nulemiantis eksperimentas fizikoje[8]. Istorikai dažnai nemato jokios kitos interpretacijos, kuri atitiktų faktus taip pat gerai, kaip jų pačių interpretacija; jei pagalvosime, kad netgi fizikos srityje, kur daugiau faktų ir jie patikimesni, mat reikalingi vis nauji lemtingi eksperimentai, nes visi senieji eksperimentai neprieštarauja dviem besivaržančioms ir nesuderinamoms teorijoms (prisiminkime ekliptikos eksperimentą, kurio reikėjo išspręsti ginčui tarp Newtono ir Einsteino gravitacijos teorijų), atsisakysime naivaus tikėjimo, kad kurį nors apibrėžtą istorinių faktų rinkinį galima interpretuoti tik vienaip.

Bet, žinoma, tai nereiškia, kad visos interpretacijos vienodai vertingos. Pirma, visada esama interpretacijų, kurios iš tikrųjų neatitinka faktų; antra, esama interpretacijų, reikalaujančių daugiau ar mažiau įtikinamų pagalbinių hipotezių tam, kad būtų galima išvengti interpretacijų falsifikavimo remiantis faktais; be to, esama interpretacijų, nepajėgiančių susieti įvairių faktų, tuo tarpu kita interpretacija tuos faktus gali susieti ir šitaip juos „paaiškinti". Vadinasi, net istorinių interpretacijų srityje galima reikšminga pažanga. Be to, gali egzistuoti visokiausios tarpinės grandys tarp daugiau ar mažiau universalių „žiūros taškų", taip pat ir tos specifinės ar konkrečios, anksčiau minėtos, istorinės hipotezės, kurios istorinių įvykių aiškinime atlieka veikiau hipotetinių pradinių sąlygų negu universalių dėsnių vaidmenį. Pakankamai dažnai tokias hipotezes galima sėkmingai tikrinti, todėl ir palyginti su mokslinėmis teorijomis. Bet kai kurios specifinės hipotezės labai panašios į tas universalias kvaziteorijas, kurias aš pavadinau interpretacijomis, todėl irgi gali būti vadinamos „specifinėmis interpretacijomis". Juk faktai, patvirtinantys tokią specifinę interpretaciją, dažnai yra tokio pat „judėjimo ratu" pobūdžio, kaip ir faktai, pagrindžiantys tam tikrą universalų „žiūros tašką". Pavyzdžiui, vienintelis mūsų turimas šaltinis gali mums pateikti tik tokią tam tikrus įvykius nušviečiančią informaciją, kuri atitinka jo paties specifinę interpretaciją. Dauguma tokių faktų specifinių interpretacijų, kurių mes galime imtis, tada suksis ratu ta prasme, kad jos turės atitikti tą interpretaciją, kuria buvo naudojamasi pirmą kartą atrenkant faktus. Bet jei tokią medžiagą mes interpretuosime visai skirtingai nuo šaltinyje pateikiamos interpretacijos (taip ir yra iš tikrųjų, pavyzdžiui, interpretuojant Platono veikalus), tada mūsų interpretacija, galimas daiktas, taps bent kiek panaši į mokslinę hipotezę. Bet iš esmės būtina turėti galvoje tą faktą, kad jei teigiama, jog tam tikra interpretacija gali būti lengvai pritaikoma ir kad ji paaiškina viską, ką mes žinome, tai toks argumentas anaiptol nelaikytinas visiškai patikimu, patvirtinan-

čiu tą interpretaciją. Juk teoriją galima patikrinti tik tada, kai esama galimybės rasti priešingų pavyzdžių. (Šios aplinkybės dažnai nepastebi įvairių „demaskuojančių filosofijų", ypač psichoanalizės, socioanalizės ir istorinės analizės entuziastai; juos dažnai gundo tai, kaip lengvai jų teorijas galima pritaikyti bet kam.)

Anksčiau aš sakiau, kad interpretacijos gali būti nesuderinamos; bet kol mes jas traktuojame tik kaip tam tikrų žiūros taškų kristalizacijas, taip nėra. Pavyzdžiui, interpretacija, kad žmogus nuolat daro pažangą (atviros visuomenės kryptimi arba artėdamas prie kito tikslo), nesuderinama su interpretacija, kad jis nuolat degraduoja. Bet „žiūros taškas" tokio žmogaus, kuris žmonijos istoriją traktuoja kaip pažangos istoriją, nebūtinai nesuderinamas su pozicija tokio žmogaus, kuris į istoriją žvelgia kaip į degradacijos vyksmą; t. y. galima parašyti žmonijos pažangos laisvės link istoriją (apimančią, pavyzdžiui, kovos su vergove istoriją), ir kitą – žmonijos degradavimo ir priespaudos istoriją (galimas daiktas, apimančią tokius dalykus, kaip baltosios rasės įtaką spalvotosioms rasėms); šios dvi istorijos nebūtinai turi prieštarauti viena kitai; veikiau jos gali papildyti viena kitą, kaip du to paties kraštovaizdžio, į kurį žvelgiama iš skirtingų taškų, vaizdai. Ši mintis labai svarbi. Kadangi kiekviena karta turi savo rūpesčių ir problemų, todėl ir savo interesų bei savo žiūros tašką, kiekviena karta turi teisę žvelgti į istoriją ir ją interpretuoti savotiškai, papildydama ankstesnių kartų pateiktas interpretacijas. Galiausiai istoriją mes tyrinėjame todėl, kad ji mums rūpi[9], o galimas daiktas ir todėl, kad norime geriau suprasti savąsias problemas. Bet jeigu, veikiami nevaisingos objektyvumo idėjos, mes nesiryšime istorinių problemų spręsti, remdamiesi savuoju žiūros tašku, istorija nepasitarnaus nė vienam iš šių dviejų tikslų. Nedera manyti, kad mūsiškis žiūros taškas – jei kokiai nors problemai jis taikomas sąmoningai ir kritiškai – kuo nors nusileis pozicijai tokio autoriaus, kuris naiviai tiki, kad jis neužsiima interpretacijomis ir kad jis pasiekė objektyvumo lygį, jam leidžiantį parodyti „praeities įvykius tokius, kokie jie buvo iš tikrųjų". (Todėl aš ir įsitikinęs, kad net tokie iš dalies asmeniniai apmąstymai, kurie pateikiami šioje knygoje, yra pagrįsti, nes jie atitinka istorinį metodą.) Svarbiausia įsisąmoninti savo žiūros tašką ir būti kritiškam, t. y. kiek įmanoma vengti nesąmoningų ir todėl nekritiškų šališkumų pateikiant faktus. Bet kuriuo kitu požiūriu interpretacija turi byloti pati savaime; jos privalumai yra jos vaisingumas, jos sugebėjimas paaiškinti istorijos faktus, be to, ir galimybė ja remiantis nušviesti nūdienos problemas.

Apibendrinant galima pasakyti, kad nesama istorijos apie „tokią praeitį, kokia ji buvo iš tikrųjų“; įmanomos tik istorinės interpretacijos, ir nė viena iš jų nėra galutinė; kiekviena karta turi teisę į savąją interpretaciją. Maža to, ji turi ne tik teisę, bet ir pareigą sukurti savąją istorijos interpretaciją, nes tam tikri atsakymai į aktualius klausimus tiesiog reikalauja šito. Mes norime žinoti, kaip mūsų rūpesčiai susiję su praeitimi, be to, mes norime matyti kelią, kuriuo eidami galėtume sėkmingiau spręsti rūpimus dalykus ir mūsų pasirinktus svarbiausius uždavinius. Kaip tik šitoks poreikis (jeigu jis nepatenkinamas, remiantis racionaliomis ir sąžiningomis priemonėmis) skatina atsirasti istoricistines interpretacijas. Spaudžiamas šio poreikio, istoricistas, užuot kėlęs racionalų klausimą: „Kokias problemas turime laikyti svarbiausiomis, kaip jos atsirado, kaip mes turime elgtis, kad jas išspręstume?“, kelia iracionalų ir akivaizdžiai į faktus orientuotą klausimą: „Kokiu keliu mes einame? Koks esminis vaidmuo, skirtas mums istorijos?“

Bet ar aš turiu teisę iš istoricisto atimti teisę istoriją interpretuoti savaip? Ar tik ką nesakiau, kad tokią teisę turi kiekvienas? Atsakau į šį klausimą taip: istoricistinės interpretacijos yra ypatingos. Aš sakiau, kad tos interpretacijos, kurių mums reikia, kurios pateisinamos ir kurias (vienokią ar kitokią) mes neišvengiamai priimame, panašios į prožektorių. Mes jį nukreipiame į mūsų praeitį ir atsispindėjusia šviesa tikimės apšviesti dabartį. Tuo tarpu istoricistinę interpretaciją galima palyginti su prožektoriumi, kurį nukreipiame į save. Jis trukdo arba išvis neleidžia matyti tai, kas aplink mus, todėl paralyžiuoja mūsų veiksmus. Paaiškinsiu šią metaforą. Istoricistas nepripažįsta, kad istorijos faktus atrenkame ir sutvarkome mes patys; jis įsitikinęs, kad mūsų egzistavimą, mūsų problemas, mūsų ateitį ir net mūsų žiūros tašką nulemia „pati istorija“ ar „žmonijos istorija“ veikdama per jai būdingus dėsnius. Užuot pripažinęs, kad istorinė interpretacija turi patenkinti mūsų praktinių problemų ir sprendimų sukeliamas reikmes, istoricistas tiki, kad mūsų troškimas interpretuoti istoriją išreiškia gilią intuiciją, kad kontempliuodami istoriją mes galime atskleisti žmogaus likimo paslaptį ir esmę. Tačiau istoricizmas nepajėgia surasti kelio, kuriuo lemta eiti žmonijai; jis nepajėgia surasti istorijos rakto (pasak J.Macmurray’aus) ar istorijos prasmės.

IV

Bet ar tokio rakto išvis esama? *Ar istorija turi prasmę?*

Nesinori gilintis į „prasmės“ prasmės problemą? Ramiai tarsiu, kad dauguma žmonių pakankamai aiškiai žino, ką turi galvoje, kalbėdami apie „isto-

rijos prasmę" arba „gyvenimo prasmę ar tikslą"[10]. Turėdamas galvoje tokią prasmę, kuri turima omenyje, kai keliamas klausimas apie istorijos prasmę, aš sakau: *istorija prasmės neturi.*

Kad pagrįsčiau tokią nuomonę, pirmiausia turiu šį bei tą pasakyti apie tą „istoriją", kurią žmonės turi galvoje, keldami klausimą apie jos prasmę. Kol kas aš ir pats kalbėjau apie „istoriją" taip, tarsi jos nereikėtų niekaip aiškinti. Toliau taip elgtis nedera, nes aš noriu aiškiai pasakyti, kad *„istorija" ta prasme, kurią jai suteikia dauguma apie ją kalbančių žmonių, paprasčiausiai neegzistuoja*; tai mažų mažiausiai viena priežastis, dėl kurios aš sakau, kad istorija prasmės neturi.

Kaipgi dauguma žmonių įpratę vartoti terminą „istorija"? (Turiu galvoje „istoriją" ta prasme, kurią turime galvoje, kalbėdami apie knygą *apie* Europos istoriją – o ne ta prasme, kurią turime galvoje, sakydami: tai *yra* Europos istorija.) Apie tokią istorijos sampratą sužinoma mokykloje ir universitete. Apie tai skaitoma knygose. Sužinoma, kas tose knygose rašoma, kai kalbama apie „pasaulio istoriją" arba „žmonijos istoriją", ir įprantama į istoriją žvelgti kaip į daugmaž apibrėžtas faktų serijas. Tikima, kad tie faktai sudaro žmonijos istoriją.

Bet mes jau matėme, kad faktų karalystė yra begalinė ir reikalinga jų atranka. Atsižvelgdami į savo interesus, galime rašyti, pavyzdžiui, meno istoriją; arba kalbos istoriją; arba maitinimosi įpročių istoriją; arba dėmėtosios šiltinės istoriją (žiūrėkite Zinsserio *Žiurkės, utėlės ir istorija*). Žinoma, nė viena iš šių istorijų nėra žmonijos istorija (kaip ir visas jas kartu sudėjus). Tai, kas turima galvoje, kai kalbama apie žmonijos istoriją, veikiau yra Egipto, Babilono, Persijos, Makedonijos ir Romos – ir t.t. iki pat mūsų dienų – imperijų istorija. Kitaip tariant: kalbama apie žmonijos istoriją, tačiau turima galvoje ir mokykloje išmokstama *politinės valdžios istorija.*

Nesama žmonijos istorijos; esama tik šiek tiek visokiausių žmogaus gyvenimo aspektų istorijų. Ir viena iš jų yra politinės valdžios istorija. Ji tapatinama su pasauline istorija. Tačiau, mano galva, tai kiekvienos padorios žmogaus koncepcijos pažeminimas. Politinės valdžios istoriją tiesiog sutapatinti su žmonijos istorija ne ką geriau kaip su ta istorija sutapatinti vogimo, plėšikavimo ar nuodijimo istoriją. *Juk politinės valdžios istorija yra ne kas kita kaip tarptautinių nusikaltimų ir masinių žudynių (teisybė, įskaitant tam tikras pastangas jas nuslopinti) istorija.* Šios istorijos mokoma mokyklose, o kai kurie didžiausi nusikaltėliai šlovinami kaip istorijos didvyriai.

Bet ar tikrai nesama tokio dalyko kaip visuotinė istorija, t. y. konkrečios žmonijos istorijos? Ne, jos negali būti. Man atrodo, toks turi būti kiekvieno humanisto, ypač kiekvieno krikščionio, atsakymas. Konkreti žmonijos istorija, jeigu ji apskritai būtų įmanoma, turėtų būti visų žmonių istorija. Tai turėtų būti visų žmogaus vilčių, kovų ir kančių istorija. Juk nesama nė vieno žmogaus, kuris būtų kuo nors svarbesnis už kitą. Akivaizdu, kad tokios konkrečios istorijos parašyti neįmanoma. Mes turime abstrahuoti, daug ko nepaisyti, atrinkinėti. Šitaip atsiranda daug istorijų, tarp jų ir tarptautinių nusikaltimų bei masinių žudynių istorija, kuri reklamuojama kaip žmonijos istorija.

Bet kodėl iš visų istorijų buvo pasirinkta politinės valdžios, o ne, pavyzdžiui, religijos ar poezijos istorija? Esama keletos priežasčių. Viena priežastis ta, kad valdžia veikia mus visus, o poezija – tik nedaugelį. Kita priežastis ta, kad žmonės linkę sudievinti valdžią. Tačiau neabejotina, kad politinės valdžios dievinimas yra viena bjauriausių ir blogiausių žmogaus stabmeldystės rūšių, urvinio žmogaus ir vergijos epochos liekana. Valdžios sudievinimas kyla iš baimės, t. y. iš tokio jausmo, kuris visai pagrįstai niekinamas. Trečioji priežastis, dėl kurios valdžia ir politika buvo padaryta „istorijos" šerdimi, yra ta, kad pasaulio galingieji troško būti sudievinti ir galėjo priversti kitus tenkinti šį savo norą. Daugelis istorikų rašė prižiūrimi imperatorių, generolų ir diktatorių.

Žinau, kad šios mintys sukels didžiulį pasipriešinimą iš daugelio pusių, įskaitant kai kuriuos krikščionybės apologetus, ir nors Naujajame Testamente beveik nesama minčių, pagrindžiančių tokią doktriną, krikščioniškosios dogmos dalimi laikoma idėja, kad istorijoje apsireiškia pats Dievas; istorija turi prasmę, o jos prasmė yra paties Dievo tikslas. Taigi istoricizmas laikomas būtinu religijos elementu. Bet man tai nepriimtina. Mano galva, toks požiūris yra gryniausia stabmeldystė ir prietaras ne tik racionalisto ar humanisto, bet ir paties krikščionio požiūriu.

Kas glūdi už šitokio teistinio istoricizmo? Kaip ir Hegeliui, tokio istoricizmo šalininkui istorija – politinė istorija – yra scena, ar veikiau savos rūšies ilgas šekspyriškas spektaklis, o „didžiuosius istorinius asmenis" arba abstrakčią žmoniją žiūrovai traktuoja kaip spektaklio herojus. Po to jie klausia, „Kas parašė šią pjesę?" Ir jie mano, kad duoda pamaldų atsakymą, tardami: „Dievas". Bet jie klysta. Jų atsakymas yra bjauri šventvagystė, nes šią pjesę parašė (ir jie tai žino) ne Dievas, o istorijos profesoriai, prižiūrimi generolų ir diktatorių.

Neneigiu, kad istoriją galima interpretuoti krikščioniškai taip pat pagrįstai, kaip ir kiekvienu kitu požiūriu. Būtinai reikia pabrėžti, kad, pavyzdžiui, mūsiškius, vakarietiškus, tikslus ir siekius, humanizmą, egalitarizmą, laisvę ir lygybę labai paveikė krikščionybė. Bet kartu vienintelis racionalus ir tikras krikščioniškas požiūris net į laisvės istoriją yra toks: už laisvę esame atsakingi mes patys ta pačia prasme, kuria mes atsakingi už tai, ką padarome iš savo gyvenimo, ir tik mūsų sąžinė, o ne pasaulinis procesas, gali mus teisti. Teorija, kad Dievas apsireiškia istorijoje ir istorija yra Dievo teismas, nesiskiria nuo teorijos, kad pasauliškoji sėkmė yra galutinis mūsų veiksmų teisėjas ir pateisinimas. Tokia teorija prilygsta doktrinai, kad istorija yra tikrasis teisėjas, t. y. kad teisus yra tas, kuris stiprus; tai ta pati doktrina, kurią aš pavadinau „moraliniu futurizmu“[11]. Būti įsitikinus, kad Dievas apsireiškia toje terpėje, kuri paprastai vadinama „istorija“, t. y. tarptautinių nusikaltimų ir masinių žudynių istorijoje, – tai tikra šventvagystė. Juk šitos žiaurios, kartu vaikiškos avantiūros iš tikrųjų beveik nesisieja su tuo, kas iš tikrųjų nutinka žmonių gyvenime. Užmiršto, nežinomo, pavienio žmogaus gyvenimas, jo rūpesčiai ir džiaugsmai, jo kančia ir mirtis – toks yra tikrasis žmogiškojo patyrimo turinys per amžių amžius. Jei tai galima pavadinti istorija, tada aš tikrai nesakyčiau, kad įžvelgti joje Dievo pirštą yra šventvagystė. Tačiau tokios istorijos nesama ir jos negali būti. Tuo tarpu visa istorija, kurios esama, mūsiškė didžiųjų ir galingųjų žmonių istorija geriausiu atveju yra lėkšta komedija. Tai bufonada, kurioje vaidina jėgos, esančios už tikrovės ribų (panašiai kaip Homero bufonada, kurią vaidina Olimpo jėgos, esančios žmonių kovos užkulisiuose). Kad tokie dalykai tikri, mus privertė tikėti mūsų blogiausi instinktai, stabmeldiškas valdžios ir sėkmės sudievinimas. Ir šitokioje, net ne sukurtoje, o sufabrikuotoje „istorijoje“ kai kurie krikščionys drįsta įžvelgti Dievo ranką! Priskirdami Jam savo niekingas istorijos interpretacijas, jie tariasi supratą, ko Jis siekia! „Priešingai, – sako teologas K.Barthas, savajame *Credo*, – mes turime pradėti nuo prielaidos, ... kad viskas, ką mes manome žiną, tardami žodį „Dievas“, nepasiekia ir nepagauna Jo, o tik išreiškia vieną iš mūsų susigalvotų ir pasidarytų stabų, ar tai būtų „dvasia“ ar „gamta“, „likimas“ ar „idėja“...“[12] (Todėl neoprotestantiškąją Dievo apsireiškimo istorijoje doktriną K.Barthas vadina „neleistina“ ir traktuoja ją kaip įsibrovimą „į karališkąją Kristaus šventovę“.) Tačiau krikščioniškuoju požiūriu tokių pastangų šaltinis yra ne tik arogantiškumas; tiesą sakant, tai antikrikščioniškas požiūris. Juk krikščionybė moko, kad sėkmė pasaulyje neturi lemiamos reikšmės. Kristus „kentėjo prie Poncijaus Piloto“. Aš vėl cituoju

K. Barthą: „Kaip Poncijus Pilotas pateko į Šventąjį Raštą? Iškart galima duoti paprastą atsakymą: tai susiję su įvykių datavimu". Taigi žmogus, kurį lydėjo sėkmė, kuris atstovavo ano meto istorinei galybei, atlieka tik techninį vaidmenį, žymėdamas laiką, kai nutiko tam tikri įvykiai. O kokie gi tai buvo įvykiai? Jie neturėjo nieko bendro su politine sėkme ir su „istorija". Tai nebuvo net nesėkmingos, neprievartinės žydų tautos revoliucijos *(à la Gandhi)* prieš užkariautojus romėnus istorija. Tie įvykiai buvo žmogaus kančios. Barthas primygtinai pabrėžia, kad žodis „kentėti" siejasi su visu Kristaus gyvenimu, ne tik su Jo mirtimi. Jis sako[13]: Jėzus *kenčia*. Todėl jis nenugali. Jis netriumfuoja. Jo nelydi sėkmė... Jis nepasiekia nieko, išskyrus... Savo nukryžiavimą. Tą patį galima pasakyti apie Jo santykius su savo tauta ir mokiniais". Cituodamas Barthą, aš noriu parodyti, kad ne tik dėl manojo „racionalistinio" ar „humanistinio" požiūrio istorinės sėkmės garbinimas pasirodo esąs nesuderinamas su krikščionybės dvasia. Krikščionybei svarbu ne galingųjų romėnų užkariautojų istoriniai darbai, o (pasak Kierkegaard'o[14]) „tai, ką pasauliui davė keletas žvejų". Tuo tarpu visų teistinių istorijos interpretacijų šalininkai užrašytąją istoriją bando traktuoti kaip valdžios istoriją, o istorinę sėkmę – kaip Dievo valios pasireiškimą.

Į šią „Dievo apsireiškimo istorijoje doktrinos" kritiką, matyt, galima atsakyti, kad kaip tik Kristaus sėkmė, jo sėkmė po mirties buvo tai, kas nesėkmingą Kristaus gyvenimą žemėje galiausiai pavertė didžiausia dvasine pergale, apsireiškusia žmonijai, kad kaip tik šitokia sėkmė, jo mokymo vaisiai įrodė ir pateisino jo gyvenimą ir patvirtino pranašystę „Kas buvo niekas, taps viskuo, kas buvo viskas, taps niekuo". Kitaip tariant, tai buvo krikščionių bažnyčios sėkmė, per kurią ir apsireiškė Dievo valia. Tačiau tai pats pavojingiausias gynybos būdas. Juk jei tariama, kad pasauliškoji bažnyčios sėkmė yra argumentas krikščionybės naudai, aiškiai parodoma tikėjimo stoka. Pirmieji krikščionys nesinaudojo šitokiais pasaulietiniais argumentais. (Jie tikėjo, kad valdžią turi teisti sąžinė[15], o ne priešingai.) Tie, kurie mano, kad krikščioniškojo mokymo sėkmės istorija apreiškia Dievo valią, turėtų savęs paklausti, ar ši sėkmė iš tikrųjų buvo krikščioniškosios dvasios sėkmė ir ar ši dvasia netriumfavo tuo metu, kai Bažnyčia buvo persekiojama, o ne tada, kai Bažnyčia triumfavo. Kuri Bažnyčia tą dvasią įkūnijo gryniau: kankinių Bažnyčia ar pergalingoji inkvizitorių Bažnyčia?

Atrodo, kad esama daug žmonių, kurie apskritai mano, kad krikščionybės tikslas – nuolankumas, tačiau kartu tiki, kad to paties moko ir istoricizmas. Tokiam požiūriui iškiliai atstovauja J.Macmurray, savo veikale *Istorijos rak-*

31.-657

tas (The Clue to History), įrodinėjantis, kad krikščioniškojo mokymo esmė – istorinė pranašystė, ir krikščionybės įkūrėją traktuojantis kaip „žmogaus prigimties" dialektinio dėsnio atradėją. Macmurray mano[16], kad pagal šį dėsnį politinė istorija „neišvengiamai turi visame pasaulyje įgyvendinti socializmą. Pamatinis žmogaus prigimties dėsnis negali būti pažeistas... Kaip tik nuolankieji paveldės žemę". Tačiau toks istoricizmas, viltį pakeičiantis tikrumu, turi atvesti prie moralinio futurizmo. „Dėsnis *negali būti* pažeistas". Taigi galime būti tikri, kad dėl psichologinių priežasčių visi mūsų veiksmai veda prie to paties rezultato, kad galiausiai net fašizmas turi atvesti prie socialistinės gerovės, o galutinis rezultatas nepriklauso nuo mūsų moralinių sprendimų, vadinasi, neverta sukti galvos dėl mūsų atsakomybės. Jei mums sakoma, jog remdamiesi mokslu mes galime būti *tikri*, kad „niekas taps viskuo, o viskas taps niekuo", tai kas gi tai yra, jei ne sąžinės pakeitimas istorine pranašyste? Ar ši teorija pavojingai nepriartėja (žinoma, prieš jos autoriaus ketinimus) prie perspėjimo: „Būk išmintingas ir įsileisk į širdį tai, ką tau sako krikščionybės įkūrėjas, nes jis buvo didis žmogaus prigimties psichologas ir didis istorijos pranašas. Laiku stok pergalingų nuolankiųjų pusėn; juk, pagal neišvengiamus mokslinius žmogaus prigimties dėsnius, tai tikriausias kelias į sėkmę!" Toks istorijos raktas suponuoja sėkmės sudievinimą; jis suponuoja, kad nuolankieji bus pateisinti, nes jie bus laimėjusiųjų pusėje. Tokia teorija marksizmą, ir ypač tai, ką pavadinome Marxo istoricistine moralės teorija, išverčia į žmogaus prigimties psichologijos kalbą bei religinę pranašystę. Tokioje interpretacijoje glūdi mintis, kad didžiausias krikščionybės laimėjimas yra tai, kad jos įkūrėjas buvo Hegelio pirmtakas – žinoma, pats žymiausias.

Mano minties, kad sėkmės nedera sudievinti, kad sėkmė negali būti mūsų teisėjas ir kad ji neturi mūsų apakinti, ir mano pastangų parodyti, kad mano pažiūros sutampa su tuo, kas, mano galva, yra tikrasis krikščioniškas mokymas, nedera suprasti neteisingai. Aš neketinu remti „antipasauliškosios" orientacijos, kurią kritikavau ankstesniame skyriuje[17]. Nežinau, ar krikščionybė orientuota į aną pasaulį, bet ji tikrai moko, kad vienintelis būdas įrodyti savo tikėjimą – tai praktiškai (šiame pasaulyje) padėti tiems, kuriems reikia tokios pagalbos. Visiško abejingumo pasauliškajai sėkmei, t. y. valdžiai, šlovei ir turtui, ir net paniekos jai nuostatą tikrai įmanoma susieti su pastanga šiame pasaulyje daryti gera ir siekti tikslų, turint ketinimą juos įgyvendinti ne dėl pasauliškos sėkmės ar istorinio pateisinimo, o dėl jų pačių.

Šitokią orientaciją, ypač istoricizmo ir krikščionybės nesuderinamumą, įtikinamai pagrindžia Kierkegaard'o kritika, nukreipta prieš Hegelį. Nors Kierkegaard'as niekada visiškai nenusikratė hegeliškosios tradicijos, kurioje buvo išauklėtas[18], vargu ar kas geriau už jį suprato, ką reiškia Hegelio istoricizmas. „Būta filosofų, – rašė Kierkegaard'as[19], – kurie dar iki Hegelio bandė paaiškinti ... istoriją. Matydama tokias pastangas, Apvaizda gali tik šyptelėti. Tačiau Apvaizda nesijuokė atvirai, nes tiems filosofams netrūko žmoniškumo, sąžiningumo ir nuoširdumo. Bet Hegelis! – Čia jau reikia Homero kalbos. Kaip kvatojo dievai? Toks bjaurus profesoriūkštis, paprasčiausiai supratęs, kad bet kas ir viskas yra būtina, ir visą šią istoriją dabar grojantis savo ryla: tik paklausykite, Olimpo dievai!" Turėdamas galvoje tai, kaip ateistas Schopenhaueris kritikuoja krikščionybės apologetą Hegelį, Kierkegaard'as priduria[20]: „Schopenhauerio skaitymas suteikė man neapsakomą malonumą. Tai, ką jis sako, absoliučiai teisinga; be to, – taip vokiečiams ir reikia – jis yra toks grubus, koks gali būti tik vokietis". Tačiau paties Kierkegaard'o posakiai beveik tokie pat grubūs kaip ir Schopenhauerio; juk Kierkegaard'as sako, kad hegelizmas, kurį jis vadina „nuostabia moralinio supuvimo dvasia", pasak jo, esąs „šlykščiausia palaidumo forma"; be to, jis kalba apie hegeliškosios „pompastikos pelėsius", apie hegelizmo „intelektualinį gašlumą" ir jo „gėdingą sugedimo spindesį".

Tikrai, mūsų intelektualinis bei etinis auklėjimas yra sugedęs. Jį iškreipia žavėjimasis žodžių skambesiu, užgožiantis kritinį sakomo turinio vertinimą (ir veiksmų vertinimą). Jis iškreiptas romantiškos vizijos, kurios centre – Istorijos scena ir joje esantys aktoriai – mes patys. Mes auklėjami veikti nuolat žvairuojant į parterį.

Šitokia šlovės ir likimo etika, šitokia moralė, būdinga dabartinei auklėjimo sistemai, vis dar grindžiama klasikine orientacija, kuriai būdingas romantiškas požiūris į valdžios istoriją ir nuo Herakleito laikų vyraujantis romantiškas gentinis moralumo supratimas, visiškai supainiojo esminę problemą: kaip auklėti žmogų, kad jis sugebėtų blaiviai vertinti savo svarbą bendraudamas su kitais žmonėmis. Tokios auklėjimo sistemos pamatas yra valdžios sudievinimas. Užuot blaiviai siejusi individualizmą ir altruizmą (dar sykį pasinaudokime šiomis etiketėmis[21]), t. y., užuot įtvirtinusi nuostatą „Svarbūs yra tik individualūs žmonės, tačiau tai nereiškia, kad aš pats esu labai svarbus", tokia auklėjimo sistema kaip savaime suprantamą dalyką propaguoja romantišką egoizmo ir kolektyvizmo junginį. Tai reiškia, kad romantiškai perdedama savojo asmens svarba, emocinis gyvenimas ir „saviraiška", kartu

didinama įtampa tarp „asmenybės" ir grupės bei kolektyvo. Savoji „asmenybė" užgožia kitus individus, kitus žmones, kartu trukdo formuotis racionaliems asmeniniams santykiams. „Valdyk arba paklusk!" – štai koks devizas glūdi tokioje pozicijoje; arba būk Didžiu Žmogumi, Herojumi, besigrumiančiu su likimu ir pelnančiu šlovę („kuo didesnis kritimas, tuo didesnė šlovė", – sako Herakleitas), arba priklausyk „masėms", paklusk vadams ir aukokis aukštiesiems savojo kolektyvo tikslams. Šiame perdėtame įtampos tarp asmens ir kolektyvo akcentavime esama neurozės ir isterijos elemento, ir aš neabejoju, kad ši isterija, ši reakcija į civilizacijos spaudimą yra paslaptis, paaiškinanti herojų sudievinimo, viešpatavimo ir paklusnumo etikos didelį emocinį patrauklumą[22].

Visų šių dalykų gelmėje glūdi realūs sunkumai. Visiškai akivaizdu (kaip matėme 9 ir 24 skyriuose), kad politikas turi tenkintis kova su blogiu, užuot kovojęs už „pozityvias" ar „aukštesnes" vertybes, pavyzdžiui, už laimę ir t.t.; mokytojo padėtis iš principo kitokia. Nors savosios „aukštesniųjų" vertybių skalės primesti savo mokiniams jis neturėtų, kartu jis būtinai privalo bandyti *žadinti* jų domėjimąsi šiomis vertybėmis. Jis turi rūpintis savo mokinių sielomis. (Sokratas, savo draugams patardamas rūpintis savo sielomis, *pats* jais rūpinosi.) Taigi auklėjime tikrai esama kai ko panašaus į romantišką arba estetinį elementą, kurio neturėtų būti politikoje. Tačiau nors tai teisinga iš principo, kartu sunkiai pritaikoma mūsų auklėjimo sistemoje. Juk tokia pozicija suponuoja draugystės santykius tarp mokytojo ir mokinio, tuo tarpu toks santykis, kaip pabrėžta 24 skyriuje, suponuoja, kad kiekviena šalis galėtų jį laisvai nutraukti. (Sokratas pasirinkdavo savo draugus, o jie pasirinkdavo jį.) Mūsų mokyklose tai neįmanoma vien dėl mokinių skaičiaus. Todėl pastangos įdiegti aukštesniąsias vertybes ne tik nesėkmingos, bet (tai reikia pabrėžti) jos net *žalingai* veikia tai, kas yra daug konkrečiau ir gyvenimiškiau už siekiamus idealus. Principas, kad nedera kenkti tiems, kurie mums patikėti, turi būti pripažintas tokiu pat svarbiu auklėjimo srityje, kaip ir medicinoje. „Nekenk!" (todėl „duok jaunuoliui tai, ko jam labiausiai reikia, kad jis taptų nepriklausomas nuo tavęs ir sugebėtų rinktis pats") – toks orientyras būtų labai vertingas mūsų auklėjimo sistemos tikslas, tačiau įgyvendinti šį tikslą nėra lengva, nors jis atrodo esąs visai kuklus. Deja, madą diktuoja „aukštesni" tikslai, kurie yra tipiškai romantiški ir, tiesą sakant, beprasmiški (pavyzdžiui, „visapusiškas asmenybės išvystymas").

Kaip tik dėl tokių romantiškų idėjų įtakos individualizmas vis dar tapatinamas su egoizmu, kaip Platono filosofijoje, o altruizmas – su kolektyviz-

mu (t. y. su grupiniu egoizmu, pakeičiančiu individualų egoizmą). Tačiau tai trukdo aiškiai formuluoti svarbiausią problemą: kaip blaiviai vertinti savo individualią reikšmę santykiuose su kitais individais. Kadangi jaučiame (ir visai pagrįstai), kad turime siekti ko nors už savęs pačių, ko nors, kam turime pasišvęsti ir kam turime aukotis, prieiname išvadą, kad tai turi būti kolektyvas su savąja „istorine misija". Todėl mums liepiama aukotis, o tuo pat metu tvirtinama, kad šitaip elgdamiesi sudarome puikų sandėrį. Sakoma: mes aukosimės, bet todėl pasieksime šlovę ir garbę. Tapsime „svarbiausiais aktoriais", herojais Istorijos scenoje; nedaug rizikuodami, būsime dosniai atlyginti. Tai abejotina moralė, būdinga tokiai epochai, kai šio to verta buvo tik absoliuti mažuma ir kai niekas nesirūpino paprastais žmonėmis. Tai moralė tų žmonių, kurie buvo politikos ir intelekto aristokratai ir turėjo galimybę patekti į istorijos vadovėlius. Man atrodo, kad šitokia moralė nepriimtina tiems, kurie teikia pirmenybę teisingumui ir egalitarizmui; juk istorinė šlovė neturi nieko bendro su teisingumu, o pasiekti ją gali tik nedaugelis. Daugybė žmonių, kurie yra tokie pat vertingi, ar net vertesni šlovės, visada liks užmiršti.

Gal ir galima pripažinti, kad Herakleito etika, doktrina, kad aukščiausias atlyginimas yra tai, ką gali duoti tik palikuonys, yra šiek tiek pranašesnė už etinę doktriną, kad mes turime siekti atlyginimo dabar. Bet mūsų tai netenkina. Mums reikia etikos, nepaisančios atlygio ir sėkmės. Tokios etikos išradinėti nėra reikalo. Ji nėra nauja. Ją skelbė krikščionybė, bent jau iš pradžių. Be to, tokios moralės moko mūsų dienų pramoninis ir mokslinis bendradarbiavimas. Romantiška, istoricistinė šlovės moralė, laimei, išgyvena nuosmukį. Tai liudija Nežinomo kareivio garbinimas. Mes pradedame suprasti, kad aukojimasis prasmingas ar net prasmingesnis, kai jis anonimiškas. Mūsų etinis auklėjimas turi remtis kaip tik tokiu principu. Mes turime mokytis atlikti mūsų darbą, aukotis pačiam darbui, o ne dėl pagyrimo ar dėl to, kad vengiame pasmerkimo. (Tas faktas, kad mums visiems reikia padrąsinimo, vilties, pagyrimo ir net pasmerkimo, yra kitas dalykas.) Pateisinti save turime savo darbais, tuo, ką darome patys, o ne fiktyvia „istorijos prasme".

Aš tvirtinu, kad istorija prasmės neturi. Bet tai nereiškia, kad mes galime tik su siaubu žvelgti į politinės valdžios istoriją ar kad turime ją suvokti kaip žiaurų pokštą. Ją galime interpretuoti, atsižvelgdami į tas politinės valdžios problemas, kurias bandome išspręsti šiuo metu. Politinės valdžios istoriją galime interpretuoti mūsų kovos už atvirą visuomenę, už proto viešpatavimą, už teisingumą, laisvę, lygybę ir už tarptautinių nusikaltimų kontrolę požiūriu.

Nors istorija neturi tikslų, mes galime jai primesti savo tikslus; ir *nors istorija neturi prasmės, mes galime jai suteikti prasmę.*

Dabar mes vėl susiduriame su prigimties ir sutarties problema[23]. Nei gamta, nei istorija mums negali pasakyti, ką turime daryti. Nei gamtos, nei istorijos faktai negali nuspręsti už mus pačius, jie negali nulemti, kokius tikslus mes pasirinksime. Tik mes patys gamtai ir istorijai suteikiame tikslą ir prasmę. Žmonės nelygūs; bet mes galime nuspręsti siekti lygių teisių. Žmonių sukurtos institucijos, pavyzdžiui, valstybė, nėra racionalios, bet mes galime nuspręsti stengtis padaryti jas racionalesnes. Mes patys ir mūsų kasdienė kalba apskritai yra ne racionali, o emocinė, bet mes galime pabandyti tapti šiek tiek racionalesni ir galime mokytis savo kalbą vartoti ne kaip saviraiškos (kaip pasakytų mūsų auklėtojai romantikai), o kaip racionalios komunikacijos instrumentą[24]. Pati istorija – žinoma, turiu galvoje politinės valdžios istoriją, o ne neegzistuojančią žmonijos vystymosi istoriją – neturi nei tikslo, nei prasmės, bet mes galime nuspręsti suteikti jai ir vieną, ir kitą. Toks tikslas gali būti mūsų kova už atvirą visuomenę ir kova su jos priešais (kurie, užspeisti į kampą, visada reiškia savo humanistinius jausmus, tarsi klausydamiesi Pareto patarimo); vadinasi, istoriją galime interpretuoti kaip tokios kovos areną. Galiausiai tą patį galime pasakyti ir apie „gyvenimo prasmę“. Mes patys turime nuspręsti, koks bus mūsų gyvenimo tikslas, kad nustatytume savo tikslus[25].

Man atrodo, kad šitoks faktų ir sprendimų dualizmas[26] yra pamatinis. Faktai patys savaime neturi jokios prasmės; jie gali tapti prasmingi tik mūsų sprendimų dėka. Istoricizmas yra tik vienas iš daugelio bandymų šį dualizmą įveikti; jį sukelia baimė, nes jis atsiranda iš nenoro suprasti, kad galiausiai mes esame atsakingi net už mūsų pačių pasirenkamus kriterijus. Bet man atrodo, kad šitoks bandymas yra ne kas kita, o tik tai, kas paprastai vadinama prietaru. Juk šitaip mąstant tariama, kad galima pjauti ten, kur nesėjai; bandoma mus įtikinti, kad viskas bus gerai, jei tik žengsime koja kojon su istorija, o jokio pamatinio mūsų apsisprendimo net ir nereikia; bandoma mūsų atsakomybę perkelti istorijai, kartu ir už mūsų nugarų veikiančioms demoniškoms jėgoms; bandoma mūsų veiksmus grįsti slaptais šių jėgų tikslais, kurie gali mums atsiskleisti tik mistiniame įkvėpime ar intuicijoje. Taigi istoricizmo šalininkai mūsų veiksmus ir mus pačius nužemina iki moralinio lygmens tokio žmogaus, kuris bando ištraukti laimingą loterijos bilietą, įkvėptas horoskopų ir sapnų[27]. Kaip ir lošimas, istoricizmas kyla iš mūsų nusivylimo racionalumu ir atsakomybe už mūsų veiksmus. Tai karikatūriška viltis ir ka-

rikatūriškas tikėjimas, tai pastanga išsižadėti vilties ir tikėjimo, kylančio iš mūsų moralinio entuziazmo ir paniekos sėkmei, ir pakeisti tikrą viltį bei tikėjimą tikrumu, kylančiu iš pseudomokslo apie žvaigždes, apie „žmogaus prigimtį“ arba apie istorinį likimą.

Aš tvirtinu, kad istoricizmas ne tik racionaliai nepagrindžiamas; ne, jis prieštarauja ir kiekvienai religijai, skelbiančiai sąžinės svarbą. Juk tokia religija sutampa su racionalistiniu požiūriu į istoriją, nes pabrėžia mūsų ypatingą atsakomybę už savo veiksmus ir už jų įtaką istorijos eigai. Taip, mums reikia vilties; veikti ir gyventi be vilties mes neįstengiame. Bet mums *nereikia* ko nors daugiau, ir daugiau mums neturi būti duota. Mums nereikia tikrumo. Todėl religija neturi pakeisti svajonių ir norų išsipildymo; ji neturi būti panaši nei į laimingą loterijos bilietą, nei į draudimo kompanijos polisą. Istoricistinis elementas religijoje yra stabmeldystės, prietaringumo elementas.

Šitoks faktų ir sprendimų dualizmo akcentavimas nulemia ir mūsų požiūrį į tokias idėjas kaip „pažanga“. Jei manome, kad istorija žengia į priekį ar kad mes patys turime žengti į priekį, tada darome tą pačią klaidą, kaip ir tie, kurie tiki istorijos prasme, glūdinčia joje pačioje, o ne jai suteikiama. Juk progresuoti – tai judėti prie tam tikro tikslo, t. y. prie tokio tikslo, kuris duotas mums, kaip žmonėms. „Istorija“ to negali padaryti; tai padaryti galime tik mes patys, individualūs žmonės; tai padaryti mes galime, gindami ir stiprindami tas demokratines institucijas, nuo kurių priklauso laisvė, todėl ir pažanga. Tai mes darysime juo geriau, juo labiau suvoksime tą faktą, kad pažanga glūdi mumyse, mūsų budrume, mūsų pastangose, mūsų suvokiamų tikslų aiškume ir jų realistiškame pasirinkime[28].

Vengdami pranašų pozos, mes turime tapti savo likimo kūrėjais. Mes turime išmokti dirbti taip gerai, kaip įmanoma, ir aiškiai matyti savo klaidas. Ir jei atsisakysime minties, kad politinės valdžios istorija bus mūsų teisėjas, jei nebesuksime sau galvos, ar istorija mus pateisins, tada galbūt vieną gražią dieną mums pavyks palenkti valdžią kontrolei. Šitaip galime tikėtis, kad mes net pateisinsime istoriją. Nors vargu ar ją reikia pateisinti.

I. FAKTAI, KRITERIJAI IR TIESA: TOLESNĖ RELIATYVIZMO KRITIKA (1961)

Sunkiausia mūsų epochos filosofinė liga yra intelektualinis ir moralinis reliatyvizmas; pastarasis bent iš dalies kyla iš pirmojo. Reliatyvizmu – ar, jei patinka, skepticizmu – čia aš vadinu teoriją, kad besivaržančių teorijų pasirinkimas yra laisvas, nes nesama tokio dalyko kaip objektyvi tiesa, o jei tokia tiesa yra, tai nėra tokio dalyko kaip teorija, kuri būtų teisinga, ar bent jau (jei, galimas daiktas, neteisinga) artimesnė tiesai už kitą teoriją. Kitaip tariant, jei esama dviejų ar daugiau teorijų, nėra būdų ar priemonių, leidžiančių nuspręsti, ar viena teorija geresnė už kitą, ar ne.

Šiame *Priede*[1] aš pirmiausia pabandysiu parodyti, kad kai kurios Tarski'o tiesos teorijos idėjos (be to, žiūrėkite nuorodas į Tarski'o teoriją, esančias šios knygos *Rodyklėje*), šiek tiek papildytos ir sustiprintos maniškės artėjimo prie tiesos teorijos, gali ilgainiui padėti šią ligą išgydyti, nors manau, kad gali prireikti ir kitokių vaistų, pavyzdžiui, neautoritarinės pažinimo teorijos, kurią aš išvysčiau kituose savo veikaluose[2]. Be to, pabandysiu parodyti (12 ir kituose poskyriuose), kad kriterijų – ypač moralės ir politikos – srityje situacija bent kiek panaši į situaciją, susiklosčiusią faktų srityje.

1. Tiesa

Tam tikri argumentai, grindžiantys reliatyvizmą, slypi klausime, kurį kelia skeptikas, tikrai žinantis, kad nėra atsakymo į tokį klausimą: *„Kas yra tiesa?"* Tačiau į Poncijaus Piloto klausimą galima atsakyti paprastai ir raciona-

[1] Esu labai dėkingas Dr. Williamui Bartley'ui už jo įžvalgią kritiką, kuri ne tik padėjo man patobulinti šios knygos 24 skyrių (ypač 231 p.), bet ir privertė mane peržiūrėti šiuos P r i e d u s.

[2] Žr., pavyzdžiui, straipsnį „On the Sources of Know-ledge and of Ignorance", vėliau publikuotą kaip mano veikalo *Conjectures and Refutations* įvadą, ir ypač šios knygos 10 skyrių; be to, žinoma, mano veikalą *The Logic of Scientific Discovery.*

liai, nors vargu ar toks atsakymas jį patenkintų. Štai atsakymas: teiginys, sprendinys, tvirtinimas, ar tikėjimas teisingas tik tada, kai jis atitinka faktus.

Tačiau ką turime galvoje, sakydami, kad teiginys atitinka faktus? Nors mūsų skeptikui ar reliatyvistui antrasis klausimas gali pasirodyti esąs toks pat neatsakomas kaip ir pirmasis, į jį atsakyti irgi nesunku. Atsakymas tikrai lengvas, jei tik prisiminsime tą faktą, kad kiekvienas teisėjas taria, jog liudininkas žino, ką reiškia tiesa (kaip faktų atitikimas). Tikrai, atsakymas atrodo esąs beveik trivialus.

Tam tikra prasme jis *tikrai* trivialus. Jei tik mes išmokome iš Tarski'o, kad tiesos problemą galima apibūdinti taip: ją keldami mes *turime galvoje arba kalbame apie* teiginius ir faktus ir tam tikrą atitikimo santykį tarp teiginių ir faktų; tai reiškia, kad šios problemos sprendimas irgi turi būti toks, kai kažkas *turima galvoje arba kalbama apie* teiginius ar faktus ir tam tikrą jų tarpusavio santykį. Apsvarstykime tokį teiginį:

Teiginys „Smithas įėjo į lombardą tuojau pat po 10.15" atitinka faktus, jeigu iš tikrųjų Smithas įėjo į lombardą tuojau pat po 10.15".

Perskaitę šią kursyvu išskirtą frazę, mes veikiausiai būsime apstulbinti jos trivialumo. Bet nepasiduokime pirmajam įspūdžiui. Jei pažvelgsime į ją dar sykį ir atidžiau, pamatysime (1), kad ji nurodo į teiginį, (2) į tam tikrus faktus, ir (3) kad todėl ji konstatuoja labai aiškias sąlygas, kurių turime laikytis, norėdami pasakyti, kad minėtas teiginys atitinka minėtus faktus.

Tiems, kurie mano, kad ši kursyvu išskirta frazė pernelyg triviali ar pernelyg paprasta, todėl joje nėra nieko įdomaus, reikia priminti jau minėtą faktą: kadangi kiekvienas žino, ką reiškia tiesa ar sutikimas su faktais (kol nepradeda apie tai mąstyti), mūsiškis aiškinimas tam tikra prasme irgi turi būti trivialus.

Kad kursyvu išskirta fraze išreikšta idėja yra teisinga, galima parodyti tokia antra kursyvu išskirta fraze.

Liudininko tvirtinimas, kad „Smithas įėjo į lombardą tuojau pat po 10.15", yra teisingas, jeigu Smithas tikrai įėjo į lombardą tuojau pat po 10.15.

Akivaizdu, kad ši antra kursyvu išskirta frazė irgi yra labai triviali. Nepaisant to, ji aiškiai nusako sąlygas, leidžiančias taikyti predikatą „yra teisingas" bet kuriam liudininko teiginiui.

Kai kas gali pagalvoti, kad šią frazę būtų geriau formuluoti taip:

Liudininko tvirtinimas „Aš mačiau, kad Smithas įėjo į lombardą tuojau pat po 10.15", yra teisingas, jeigu tas liudininkas tikrai matė, kad Smithas įėjo į lombardą tuojau pat po 10.15.

Šią trečią kursyvu išskirtą frazę lygindami su antrąja, matome, kad jei antroji frazė pateikia teiginio apie Smithą ir tai, ką jis padarė, tiesos sąlygas, tai trečioji pateikia teiginio apie liudininką ir tai, ką jis padarė (ar pamatė), tiesos sąlygas. Tačiau tai tik vienintelis skirtumas tarp tų dviejų frazių: jos abi pateikia dviejų jomis išreiškiamų skirtingų teiginių tiesos visas sąlygas.

Parodymų davimo taisyklė yra tokia: įvykio liudininkai turi apsiriboti, tvirtindami tai, ką jie matė *iš tikrųjų*. Šios taisyklės laikymasis kartais gali padėti teisėjui tikrus faktus atskirti nuo netikrų. Todėl galima pasakyti, kad trečioji kursyvu išskirta frazė, galimas daiktas, šiek tiek pranašesnė už antrąją, jeigu ją traktuosime tiesos *ieškojimo* ir tiesos *atradimo* požiūriu.

Tačiau dabar mums svarbu realaus tiesos ieškojimo ar tiesos suradimo klausimų (t. y. epistemologinių ar metodologinių klausimų) nepainioti su klausimu, ką turime galvoje arba ką norime pasakyti, kalbėdami apie tiesą ar apie faktų atitikimą (loginis arba ontologinis tiesos klausimo aspektas). Šiuo požiūriu trečioji kursyvu išskirta frazė niekuo nepranašesnė už antrąją. Jos abi pateikia jų nurodomo teiginio tiesos visas sąlygas.

Todėl kiekviena atsako į klausimą – „Kas yra tiesa?“ visiškai vienodai, nors kiekviena atsako į šį klausimą netiesiogiai, pateikdama *tam tikro teiginio tiesos sąlygas*, ir kiekviena – kitokio teiginio tiesos sąlygas.

2. Kriterijai

Svarbu suprasti, kad žinoti, ką reiškia tiesa, arba kokiomis sąlygomis teiginys vadinamas teisingu, yra ne tas pat, kas turėti priemones, leidžiančias spręsti – sprendimo *kriterijų*, – ar koks nors teiginys yra teisingas ar klaidingas; šitie du dalykai turi būti griežtai atskirti.

Ši mano minima perskyra yra labai bendra ir, kaip matysime, labai svarbi vertinant reliatyvizmą.

Pavyzdžiui, mes galime žinoti, ką turime galvoje, sakydami „gera mėsa“ ir „sugedusi mėsa“, tačiau bent jau tam tikrais atvejais galime nežinoti, kaip vieną atskirti nuo kitos: kaip tik tai turime galvoje sakydami, kad neturime geros mėsos „gerumo“ kriterijų. Panašus atvejis: kiekvienas gydytojas maždaug žino, ką turi galvoje sakydamas „tuberkuliozė“, bet ne visada gali atpažinti šią ligą. Ir nors šiuo metu esama daug testų, beveik prilygstančių sprendimo metodui – t. y. tuberkuliozės atpažinimo kriterijui, – prieš šešiasdešimt metų gydytojai tikrai neturėjo tokių testų, vadinasi, neturėjo ir atpažinimo kriterijų. Tačiau ir tada gydytojai labai gerai žinojo, ką turi galvoje

sakydami „tuberkuliozė" – plaučių infekcija, sukeliama tam tikro mikrobo. Tariama, kad kriterijus – apibrėžtas sprendimo metodas, – jei mums pavyksta jį surasti, visas problemas gali padaryti aiškesnes, apibrėžtesnes ir tikslesnes. Todėl suprantama, kad kai kurie tikslumo trokštantys žmonės reikalauja kriterijų. Jei mes galime juos surasti, toks reikalavimas gali būti visai racionalus.

Būtų klaidinga tikėti, kad iki tol, kol mes surandame kriterijų, leidžiantį nustatyti, ar žmogus serga tuberkulioze ar ne, frazė „X serga tuberkulioze" yra beprasmiška; arba kad iki tol, kol mes surandame mėsos gerumo ar sugedimo kriterijus, nėra prasmės svarstyti, ar koks nors mėsos gabalas yra sugedęs ar ne; arba kad iki tol, kol mes neturime patikimo melo detektoriaus, nežinome, ką turime galvoje sakydami, kad X sąmoningai meluoja, ir todėl net neturėtume svarstyti šios „galimybės", nes tai ne kokia nors galimybė, o kažkas beprasmiška; arba kad iki tol, kol neturime tiesos kriterijaus, nežinome, ką turime galvoje sakydami, kad koks nors teiginys yra teisingas.

Taigi tie, kurie tvirtina, kad be kriterijaus, t. y. neturėdami patikimo testo, leidžiančio atpažinti tuberkuliozę, melą ar tiesą, tardami žodžius „tuberkuliozė", „melas" ar „tiesa" galvoje mes neturime nieko apibrėžto, tikrai klysta. Iš tikrųjų tuberkuliozės arba melo testai sukuriami tada, kai mes nustatėme – galimas daiktas, apytikriai, – ką turime galvoje tardami žodžius „tuberkuliozė" arba „melas".

Akivaizdu, kad, kurdami tuberkuliozės testus, apie šią ligą galime sužinoti daug ką naujo; galime sužinoti tiek daug, kad, galimas daiktas, galėsime sakyti, kad dėl mūsų naujų žinių įtakos pasikeitė pati termino „tuberkuliozė" prasmė, ir kad tada, kai buvo nustatytas kriterijus, šio termino prasmė yra jau kitokia negu prieš tai. Galimas daiktas, kad kai kas net gali sakyti, jog „tuberkuliozė" dabar gali būti apibrėžiama šio kriterijaus terminais. Bet tai nekeičia fakto, kad, tardami šį žodį, kažką turėjome galvoje ir iki tol, nors, žinoma, apie šį dalyką žinojome gal ir mažiau. Tai nekeičia ir to fakto, kad esama ne tiek jau daug ligų (jei išvis tokių ligų esama), kurioms atpažinti mes turime aiškų kriterijų ar aiškų apibrėžimą, ir kad tik nedaug (o gal ir nė vieno) kriterijų yra patikimi. (Jeigu jie nepatikimi, geriau jų ir nevadinti „kriterijais".)

Tarkime, kad nėra kriterijaus, pagal kurį galėtume nustatyti, ar svaro banknotas yra tikras ar ne. Bet jeigu mums pasitaikys du svaro banknotai, turintys vienodą serijos numerį, galėsime visai pagrįstai tvirtinti, kad vienas

suklastotas, netgi neturėdami jokio kriterijaus. Akivaizdu, kad banknoto tikrumo kriterijaus nebuvimas šio tvirtinimo nepadaro beprasmiško.

Apibendrinant galima tvirtinti, kad teorija, pagal kurią tam tikro žodžio prasmės nustatymui reikia turėti jo teisingos vartosenos ar teisingo taikymo kriterijų, yra klaidinga: praktiškai mes niekada neturime tokio kriterijaus.

3. *Kriterijų filosofija*

Tik ką atmestas požiūris – požiūris, jog mes privalome turėti kriterijus, kad žinotume, ką turime galvoje, kalbėdami apie tuberkuliozę, melą, egzistavimą, prasmę arba tiesą, – yra aiškiai suvoktas arba nesuvoktas daugelio filosofijų pagrindas. Tokia filosofija gali būti pavadinta „kriterijų filosofija".

Kadangi kriterijų filosofijos pamatinis reikalavimas (dažniausiai) negali būti patenkintas, akivaizdu, kad priimdami šią filosofiją daugeliu atvejų baigiame nusivylimu, reliatyvizmu ir skepticizmu.

Esu įsitikinęs, kad daugelis žmonių jaučia, jog į klausimą, „Kas yra tiesa?", neįmanoma atsakyti todėl, kad jie siekia *tiesos kriterijaus. Tačiau tiesos kriterijaus nebuvimas tiesos sąvoką daro beprasmišką nė kiek ne labiau, negu sveikatos kriterijaus nebuvimas – sveikatos sąvoką. Ligonis gali trokšti sveikatos, nors ir neturi jos kriterijaus. Klystantis žmogus gali siekti tiesos, net jei ir neturi jos kriterijaus.*

Ir vienas, ir kitas gali paprasčiausiai siekti sveikatos ar tiesos, per daug nekvaršindami galvos dėl šių terminų prasmės, nes šiuos terminus jie (ir kiti) supranta tiek, kiek reikia siekiant savo tikslų.

Tiesioginis Tarski'o tiesos tyrinėjimo rezultatas yra šitokia loginė teorema: *bendras tiesos kriterijus neįmanomas* (išskyrus tam tikras dirbtines kalbos sistemas, kurios yra palyginti primityvios).

Šį rezultatą galima tiksliai pagrįsti, remiantis tiesos kaip atitikimo faktams sąvoka.

Tai įdomus ir filosofiniu požiūriu labai svarbus rezultatas (jis ypač svarbus sprendžiant autoritarinės pažinimo teorijos problemą[1]). Bet šis rezultatas buvo gautas remiantis sąvoka – šiuo atveju tiesos sąvoka, – kurios kriterijaus mes neturime. Mes niekada nebūtume gavę šio filosofijai svarbaus loginio rezultato, jei būtume laikęsi neprotingo kriterijų filosofijos reikalavimo, kad

1. Autoritarinių (arba nefalibilistinių) teorijų apibūdinimą ir kritiką galima rasti veikalo *Conjectures and Refutations* įvado V, VI ir X. f.f. skirsniuose.

neturime rimtai traktuoti kokios nors sąvokos tol, kol nesame nustatę jos vartojimo kriterijaus.

Beje, teiginys, kad bendras tiesos kriterijus neįmanomas, yra dar svarbesnio rezultato (kurį Tarski's gavo, Goedelio neišsprendžiamumo teoremą siedamas su savąja tiesos teorija), kad bendras tiesos kriterijus neįmanomas net palyginti siauroje skaičių teorijos srityje arba kiekviename, aritmetika besinaudojančiame moksle. Žinoma, šį rezultatą galima *a fortiori* taikyti visose nematematinio pažinimo srityse, kuriose vis dėlto plačiai naudojamasi aritmetika.

4. *Falibilizmas*

Visi šie samprotavimai rodo ne tik tai, kad kai kurios vis dar madingos skepticizmo ir reliatyvizmo formos yra klaidingos, bet ir tai, kad jos yra pasenusios. Jos pagrįstos logine painiava – termino prasmės ir tinkamo jo taikymo kriterijaus supainiojimu, nors priemones, leidžiančias pašalinti šią painiavą, turime štai jau trisdešimt metų.

Tačiau reikia pripažinti, kad tiesos grūdo esama ir skepticizme, ir reliatyvizme. Tas tiesos grūdas yra bendrojo tiesos kriterijaus galimybės neigimas. Tačiau tai neleidžia daryti išvadą, kad besivaržančių teorijų pasirinkimas yra laisvas. Jei nesama bendro tiesos kriterijaus, tai paprasčiausiai reiškia, kad rinkdamiesi mes visada galime klysti – mes visada galime apsirikti dėl tiesos ar jos nepasiekti; kad tikrumas mums neduotas (negalime pasiekti net labai patikimo žinojimo, kaip aš parodžiau įvairiuose savo veikaluose, pavyzdžiui, knygos *Conjectures and Refutations* 10 skyriuje), kad mes esame klystančios būtybės.

Visiems žinoma, kad tai, kas čia pasakyta, yra triviali tiesa. Esama labai nedaug žmogaus veiklos sričių (jeigu jų apskritai esama), kuriose žmogus gali neklysti. Kas dabar laikoma tvirtai nustatytu ar net tikru dalyku, vėliau gali pasirodyti ne visai teisinga (o tai reiškia – neteisinga) ir reikalinga pataisymo.

Ypač įspūdingas pavyzdys – sunkiojo vandens ir sunkiojo vandenilio (*deuterio*, pirmą kartą išskirto Haroldo C. Urey'o 1931 m.) atradimas. Iki šio atradimo chemijos srityje nebuvo įmanoma net įsivaizduoti ko nors tikresnio ir tiksliau nustatyto už mūsiškes žinias apie vandenį (H_2O) ir apie jį sudarančius cheminius elementus. Vanduo buvo naudojamas net „operatyviam" gramo, „absoliučios" metrinės sistemos vieningo masės mato, apibrėžimui. Taigi

vanduo buvo naudojamas apibrėžti vienam svarbiausių eksperimentinių fizikos matavimų vienetui. Šis pavyzdys iliustruoja tą faktą, jog mūsų žinios apie vandenį buvo laikomos tokiomis patikimomis, kad jomis galima naudotis kaip tvirtu visų kitų fizikinių matavimų pagrindu. Bet, atradus sunkųjį vandenį, tapo aišku, kad tai, kas buvo laikoma chemiškai grynu junginiu, iš tikrųjų yra chemiškai neišskiriamų, bet fiziškai labai skirtingų sudedamųjų dalių mišinys. Tos sudedamosios dalys turi labai skirtingą tankį, nevienodus virimo ir užšalimo taškus, nors apibrėžti visiems šiems parametrams „vanduo“ buvo naudojamas kaip etalonas.

Šis istorinis epizodas yra tipiškas: iš jo galime pasimokyti, kad neįmanoma numatyti, kuriomis mūsiškio mokslinio pažinimo sritimis vieną gražią dieną teks nusivilti. Taigi tikėjimas mokslo tikrumu ir autoritetu yra tik geranoriška iliuzija: *mokslui būdingas klystamumas, nes mokslas yra žmogaus kūrinys*.

Bet mūsų žinių klystamumas arba tezė, kad visas mūsų žinojimas yra spėliotinas, nors dalis šio žinojimo sudaryta iš spėliojimų, kurie buvo griežčiausiai patikrinti, neturi būti naudojami pagrįsti skepticizmui ar reliatyvizmui. Iš to fakto, kad mes galime klysti ir kad nesama tiesos kriterijaus, mus galinčio apsaugoti nuo klaidos, nedera daryti išvados, kad teorijų pasirinkimas yra laisvas ar neracionalus; kad mes negalime mokytis arba artėti prie tiesos; kad mūsiškis žinojimas negali augti.

5. Falibilizmas ir žinojimo augimas

„Falibilizmu“ aš vadinu koncepciją, pagrįstą tuo faktu, kad mes galime klysti ir kad tikrumo siekis (ar net didelės tikrumo tikimybės siekis) yra klaidingas. Bet tai nereiškia, kad klaidingas yra tiesos siekis. Priešingai, klystamumo idėja suponuoja tiesos sąvoką kaip kriterijų, kurio mes galime ir nenumatyti. Ji suponuoja, kad nors mes galime siekti tiesos ir nors mes galime net surasti tiesą (esu įsitikinęs, kad labai dažnai tai mums pavyksta), mes niekada negalime būti visiškai tikri, kad ją suradome. Visada esama galimybės klysti, nors tam tikrų loginių ir matematinių įrodymų srityje šios galimybės galima beveik nepaisyti.

Bet falibilizmo nedera sieti su kokiomis nors skeptiškomis ar reliatyvistinėmis išvadomis. Tai bus aišku, jei pagalvosime, kad visi iš istorijos mums *žinomi* žmogaus klystamumo pavyzdžiai – įskaitant visus *žinomus* teismo

klaidų pavyzdžius – *yra mūsiškio žinojimo pažangos pavyzdžiai.* Kaskart, kai mums pavyksta atrasti klaidą, mūsų žinojimas tikrai žengia į priekį. Kaip Rogeris Martinas du Gard'as sako romane *Jean Barois*: „Tai žingsnis pirmyn. Nors neradome tiesos, bet žinome, kur jos negalima rasti".

Pavyzdžiui, nors sunkiojo vandens atradimas parodė, kad mes labai klydome, kartu tai buvo ne tik mūsų pažinimo pažanga, bet ji savo ruožtu lėmė pažangą kitose srityse ir skatino daug naujų atradimų. *Vadinasi, iš savo klaidų mes galime mokytis.*

Tiesą sakant, ši pamatinė įžvalga yra visos epistemologijos ir metodologijos pagrindas, nes ji parodo, kaip mokytis sistemingiau, kaip progresuoti greičiau (nebūtinai technologijos labui; kiekvienam tiesos ieškotojui svarbiausia žinoti, kaip pagreitinti savo pažangą). Ši nuostata yra labai paprasta: *mes turime siekti atrasti savo klaidas;* kitaip tariant – *mes turime bandyti kritikuoti savo teorijas.*

Atrodo, kad kritika yra vienintelis būdas aptikti savo klaidas ir mokytis iš jų sistemingai.

6. *Artėjimas prie tiesos*

Visų šių samprotavimų svarbiausias momentas: žinojimo augimo – artėjimo prie tiesos – idėja. Intuityviai ši idėja tokia pat aiški, kaip ir pačios tiesos idėja. Teiginys teisingas, jeigu jis atitinka faktus. Jis arčiau tiesos nei kitas teiginys, jeigu jis labiau atitinka faktus nei kitas teiginys.

Nors ši idėja intuityviai yra pakankamai aiški, ir jos pagrįstumu vargu ar abejotų paprasti žmonės arba mokslininkai, ją, kaip ir tiesos idėją, kritikavo ir laikė nepagrįsta kai kurie filosofai (pavyzdžiui, visai neseniai W. Quine'as[1]). Todėl paminėsiu, kad siedamas dvi Tarski'o teorijos dalis, visai neseniai aš „apibrėžiau" artėjimo prie tiesos idėją grynais loginiais Tarski'o teorijos terminais. (Aš paprasčiausiai sujungiau tiesos ir turinio idėjas ir gavau idėją apie teisingą turinį, būdingą teiginiui *a,* t. y. tam tikrai klasei teisingų teiginių, kylančių iš teiginio *a,* ir jo neteisingo turinio, kurį galima apytikriai apibrėžti kaip teiginio turinį, išskiriant jo teisingą turinį. Tada galima sakyti, kad teiginys *a* arčiau tiesos negu teiginys *b,* jeigu tik jo teisingas turinys didėja, nedidėjant jo klaidingam turiniui; žr. mano veikalo *Conjectures and Refutations* 10 skyrių.) Todėl nėra pagrindo skeptiškai žiūrėti į artėjimo prie tiesos arba į žinojimo pažangos sąvoką. Ir nors mes galime visada

klysti, daugeliu atvejų (ypač kai atliekami lemtingi patikrinimai, nuo kurių priklauso vienos iš dviejų teorijų pasirinkimas) mes žinome, ar iš tikrųjų priartėjome prie tiesos.

Reikia labai aiškiai suprasti, jog mintis apie tai, kad vienas teiginys *a* arčiau tiesos nei kitas teiginys *b,* jokiu būdu neprieštarauja minčiai, kad kiekvienas teiginys yra teisingas arba klaidingas ir kad trečios galimybės nesama. Ši mintis įvertina tą faktą, kad klaidingame teiginyje gali būti daug tiesos. Jei aš sakau: „Dabar pusė keturių – per vėlu, kad suspėčiau į 3.35 traukinį", tai mano teiginys gali būti neteisingas, nes aš dar būčiau galėjęs suspėti į 3.35 traukinį, jei jis būtų vėlavęs, pavyzdžiui, keturias minutes. Tačiau mano teiginyje yra daug tiesos – teisingos informacijos; ir nors aš būčiau galėjęs pridurti išlygą: „Jei 3.35 traukinys nevėluos (tai būna retai)" ir šitaip padidinti jo teisingą turinį, ši papildoma pastaba gali būti traktuojama kaip numanoma pirmajame teiginyje. (Bet mano teiginys ir šiuo atveju galėjo būti neteisingas, nes kai aš jį ištariau, buvo tik 3.28, o ne 3.30. Tačiau netgi tokiu atveju jame būtų buvę daug tiesos.)

Apie teoriją, panašią į Keplerio teoriją, labai tiksliai aprašančią planetų judėjimo trajektorijas, galima pasakyti, kad joje esama daug teisingos informacijos, nors tai yra neteisinga teorija, nes egzistuoja nukrypimai nuo Keplerio eliptinių orbitų. Ir Newtono teorijoje (nors čia galima tarti, kad ji neteisinga), kaip žinoma, esama nepaprastai daug teisingos informacijos – daug daugiau negu Keplerio teorijoje. Todėl Newtono teorija arčiau tiesos negu Keplerio teorija. Tačiau dėl to ji netampa teisinga: ji gali būti arčiau tiesos, bet kartu ji gali būti neteisinga.

7. Absoliutizmas

Daugelis įtariai žiūri į filosofinio absoliutizmo idėją, nes ji dažniausiai susijusi su dogmatiška ir autoritarine pretenzija žinoti tiesą arba turėti tiesos kriterijų.

Bet esama kitokio absoliutizmo – falibilistinio absoliutizmo, – kuris tokių pretenzijų ryžtingai atsisako. Šitokio absoliutizmo šalininkai tvirtina tik tai, kad bent jau mūsų klaidos yra absoliučios klaidos ta prasme, nes jei kuri nors teorija nukrypsta nuo tiesos, ji paprasčiausiai yra neteisinga, net jeigu joje esama ne tokių ryškių klaidų kaip kitoje teorijoje. Todėl tiesos ir nukrypimo

nuo tiesos sąvokos falibilistui gali būti absoliutūs kriterijai. Šitokiam absoliutizmui visiškai nebūdingas joks autoritarizmas, ir jis gali labai padėti rimtose kritinėse diskusijose. Žinoma, ir jį galima kritikuoti, remiantis tokiu principu: *nėra nieko nekritikuotino.* Tačiau bent jau šiuo metu man atrodo neįtikinama, kad (loginės) tiesos teorijos ir artėjimo prie tiesos teorijos kritika būtų pagrįsta.

8. Žinojimo šaltiniai

Principas *viskas kritikuotina* (pagal kurį, pats šis principas nėra išimtis) leidžia paprastai išspręsti žinojimo šaltinių problemą, kaip aš bandžiau parodyti kituose savo veikaluose (žiūrėkite mano knygos *Conjectures and Refutations* įvadą). Šis sprendimas toks: kiekvienas „šaltinis" – tradicija, protas, vaizduotė, stebėjimas ar koks nors kitas – yra priimtinas ir juo gali būti naudojamasi, tačiau *nė vienas šaltinis nėra autoritarinis.* Šitaip neigiant žinojimo šaltinių autoritariškumą, jiems priskiriamas vaidmuo, kuris labai skiriasi nuo tų funkcijų, kurias jiems priskirdavo ankstesnės ir priskiria dabartinės epistemologijos. Tačiau šitoks autoritariškumo neigimas yra mūsiškio kritinio ir falibilistinio požiūrio aspektas: priimtinas kiekvienas šaltinis, bet joks teiginys, kad ir koks būtų jų „šaltinis", nėra nekritikuotinas. Antai tradiciją, kurią buvo linkę atmesti ir intelektualistai (Descartes'as), ir empiristai (Baconas), mes galime traktuoti kaip vieną pačių svarbiausių „šaltinių", nes beveik viskas, ko išmokstame (iš vyresniųjų, mokykloje, iš knygų), kyla iš jos. Todėl aš manau, kad antitradicionalizmas turi būti atmestas dėl savo bergždumo. Tačiau toks tradicionalizmas, kuris pabrėžia tradicijos autoritarinį pobūdį, irgi turi būti atmestas; ne dėl bergždumo, o todėl, kad jis klaidingas, toks pat klaidingas, kaip ir kiekviena kita epistemologija, kokį nors žinojimo šaltinį (pavyzdžiui, intelektualinę intuiciją ar juslinę intuiciją) traktuojanti autoritariškai arba kaip tiesos garantą ar kriterijų.

9. Ar įmanomas kritinis metodas

Jei mes tikrai atmetame kiekvieno konkretaus žinojimo šaltinio pretenzijas į autoritarizmą, kaip galime kritikuoti kokią nors teoriją? Ar esama kritikos, nesiremiančios tam tikromis prielaidomis? *Argi kiekvienos kritikos pagrįstumas nepriklauso nuo tokių prielaidų teisingumo?* Ir kuriam galui kritikuoti teoriją, jei paaiškėja, kad kritika yra nepagrįsta? O jei mes norime parodyti, kad ji pagrįsta, tai ar neturime pagrįsti ar pateisinti jos prielaidų? Ir ar toks

32.-657

kiekvienos prielaidos pagrindimas ar pateisinimas nėra kaip tik toks dalykas, kurio siekia kiekvienas (nors dažnai veltui) ir kuris – kaip aš čia tvirtinu – yra neįmanomas? Bet jeigu jis neįmanomas, ar tada apskritai įmanoma (pagrįsta) kritika?

Esu įsitikinęs, kad kaip tik šitokie klausimai arba prieštaravimai labiausiai trukdo priimti (bent jau preliminariai) mano ginamą požiūrį. Šie klausimai rodo, kad visai lengva patikėti, jog kritinis metodas loginiu požiūriu niekuo nepranašesnis už visus kitus metodus. Kadangi jis nėra vaisingas nepriėmus tam tikrų prielaidų, tai šias prielaidas reikia pagrįsti ar pateisinti. Šitaip mes įrodinėjame, kad nieko neturime pagrįsti ar pateisinti taip, tarsi tai būtų tikra ar net tikima, o turime apsiriboti teorijomis, kurios yra atviros kritikai.

Akivaizdu, kad šitokie priekaištai yra labai rimti. Jais pabrėžiama, koks svarbus mūsų principas, pagal kurį niekas negali būti nekritikuotina ar neturi būti nekritikuojama, net pats šio kritinio metodo svarbiausias principas.

Taigi šie prieštaravimai yra įdomi ir svarbi mano pozicijos kritika. Bet ši kritika savo ruožtu gali būti kritikuojama ir gali būti atmesta.

Pirmiausia, net jei mes tarsime, kad kiekviena kritika prasideda nuo tam tikrų prielaidų, tai nebūtinai turi reikšti, kad veiksmingos kritikos būtina sąlyga yra šių prielaidų pagrindimas ir pateisinimas. Juk prielaidos gali, pavyzdžiui, būti dalis tos teorijos, prieš kurią ši kritika nukreipta. (Šiuo atveju galima kalbėti apie „imanentinę kritiką“.) Arba tai gali būti tokios prielaidos, kurias apskritai galima laikyti visuotinai priimtinomis, nors jos ir nesudaro kritikuojamos teorijos dalies. Šiuo atveju kritika pasireikš tuo, kad bus nurodyta, jog kritikuojama teorija prieštarauja (nors jos šalininkai to nežino) tam tikroms visuotinai pripažintoms pažiūroms. Šitokia kritika gali būti labai vertinga, net jei ir nelabai įtikinama, nes kritikuojamos teorijos šalininkus ji gali priversti suabejoti anomis visuotinai pripažintomis pažiūromis, o tai gali juos atvesti prie svarbių atradimų. (Įdomus pavyzdys yra Diraco antidalelyčių teorijos istorija.)

Tai gali būti ir prielaidos, giminingos konkuruojančiai teorijai (šiuo atveju kritika gali būti vadinama „transcendentine kritika“, priešinga „imanentinei kritikai“). Pavyzdžiui, tokios prielaidos gali būti hipotezės ar spėjimai, kurie gali būti kritikuojami ir tikrinami patys savaime. Šiuo atveju kritika prilygsta raginimui atlikti sprendžiamus patikrinimus, kuriais remiantis būtų nuspręsta, kuri iš dviejų besivaržančių teorijų turi būti pasirinkta.

Šie pavyzdžiai rodo, kad anie svarbūs priekaištai manajai kritikos teorijai pagrįsti abejotina dogma, pagal kurią kritika, kad būtų „pagrįsta“, turi pradėti nuo pagrįstų ir pateisintų prielaidų.

Maža to, kritika gali būti svarbi, atverianti naujas perspektyvas, ir net vaisinga, nebūdama pagrįsta; argumentai, turintys atremti kokią nors nepagrįstą kritiką, gali naujai nušviesti teoriją, ir juos galima panaudoti kaip (preliminarinę) argumentaciją tos teorijos naudai. Apie teoriją, kuri šitaip gali apsiginti nuo kritikos, mes galime pasakyti, kad ją paremia kritiniai argumentai.

Taigi pačia bendriausia prasme galima sakyti, jog veiksminga tam tikros teorijos kritika pasireiškia tuo, kad parodoma, jog tai teorijai nepavyko išspręsti tų *problemų*, kurias ja remiantis buvo tikimasi išspręsti. Ir jei kritiką vertinsime kaip tik tokiu aspektu, tada suprasime, kad ji tikrai neturi būti nepriklausoma nuo kokio nors konkretaus prielaidų rinkinio (t. y. ji gali būti „imanentinė“), nors visai įmanoma, kad kai kurios prielaidos, nesusijusios su kritikuojama teorija (t. y. kai kurios „transcendentinės“ prielaidos), kaip tik ir paskatino ją kurti.

10. Sprendimai

Mūsų vystomos koncepcijos požiūriu teorijų apskritai neįmanoma pagrįsti ar pateisinti, ir nors jas galima pagrįsti kritiniais argumentais, šis pagrindimas niekada nėra galutinis. Todėl mes dažnai turime sukti galvą, ar šitie kritiniai argumentai yra pakankamai stiprūs, kad įtikintų bent jau *preliminariai* priimti šią teoriją; kitaip tariant, ar šiai teorijai teiktina pirmenybė prieš konkuruojančias teorijas, orientuojantis į kritinę diskusiją.

Šia prasme į kritinį metodą įsismelkia *sprendimai.* Tačiau tai visada kritikai atviri preliminariniai sprendimai.

Tokius sprendimus reikia skirti nuo to, ką kai kurie filosofai iracionalistai, antiracionalistai ar egzistencialistai pavadino „apsisprendimu“ arba „šuoliu į nežinomybę“. Galimas daiktas, veikiami argumento (atmesto ankstesniame skirsnyje), kad neįmanoma kritika be prielaidų, šitie filosofai išvystė teoriją, kad visi mūsų apmąstymai turi būti pagrįsti tam tikru pamatiniu apsisprendimu – tam tikru šuoliu į nežinomybę. Tai turi būti apsisprendimas, šuolis, kuriam ryžtamės užmerktomis akimis. Žinoma, jei mes nieko negalime „žinoti“ be prielaidų, jau nepriėmę tam tikros pamatinės pozicijos, tai tokios pozicijos negalima priimti remiantis žinojimu. Pozicijos priėmimas veikiau

yra pasirinkimas, tačiau tam tikras fatališkas ir beveik neatšaukiamas pasirinkimas, kuriam ryžtamės aklai, instinktyviai, atsitiktinai arba iš Dievo malonės. Iš ankstesniame skirsnyje pateiktų priekaištų kritiniam metodui aptarimo matyti, kad iracionalistinis požiūris į priimtus sprendimus perdėtas ir sudramatina realią padėtį. Žinoma, mes negalime nepriimti sprendimų. Bet jeigu mūsų sprendimai netrukdo įsiklausyti į argumentus ir proto balsą, jeigu jie netrukdo mokytis iš savo klaidų ir išklausyti tų, kurie gali prieštarauti mūsų pažiūroms, tie sprendimai nebūtinai turi būti galutiniai, neišskiriant nė sprendimo apmąstyti kritiką. (Kaip tik todėl, kad racionalizmo šalininkas apsisprendžia *nedaryti* aklo šuolio į iracionalumo tamsą, galima sakyti, kad racionalizmas nėra sau pakankamas ta prasme, kuri aptarta šios knygos 24 skyriuje.)

Man atrodo, kad tik ką aptarta kritinė pažinimo teorija šiek tiek nušviečia visų pažinimo teorijų didžiąsias problemas: Kaip atsitiko, kad mes žinome tiek daug ir taip mažai? Kaip atsitiko, kad po truputį mes galime save traukti iš nežinojimo pelkės – galima sakyti – už plaukų? Mums tai pavyksta, nes mes spėliojame ir mūsų spėliojimus tiksliname, remdamiesi kritika.

11. Socialinės ir politinės problemos

Ankstesniuose šio „*Priedo*“ skirsniuose trumpai išdėstyta pažinimo teorija, man atrodo, yra svarbi ir tuo požiūriu, kad ji padeda įvertinti mūsų epochos socialinę situaciją, kurios ypatumus dideliu mastu lemia autoritarinės religijos nuosmukis. Šis nuosmukis lėmė tai, kad plačiai paplito reliatyvizmas ir nihilizmas, buvo prarasti visi tikėjimai, net tikėjimas žmogaus protu, vadinasi, tikėjimas savimi.

Tačiau mano iškelti argumentai rodo, kad nėra jokio pagrindo daryti tokią desperatišką išvadą. Reliatyvistiniai ir nihilistiniai (ir net „egzistencialistiniai“) argumentai pagrįsti klaidingais samprotavimais. Beje, tai, kad šių filosofijų šalininkai apskritai argumentuoja, rodo, kad iš tikrųjų jie pripažįsta protą, bet nesugeba juo tinkamai naudotis; kalbėdami jų pačių kalba, galime pasakyti, kad jie nesugeba suprasti „žmogaus situacijos“ ir ypač žmogaus sugebėjimo augti – ir intelektualiai, ir moraliai.

Kaip ryškų tokio nesupratimo ir desperatiškų išvadų, atsiradusių dėl nepakankamo epistemologinės situacijos supratimo, pavyzdį aš pacituosiu iš-

trauką iš Nietzsche's *Nesavalaikių apmąstymų* (iš traktato apie Schopenhauerį 3 skirsnio).

„Tai buvo pirmasis pavojus, kurio šešėlyje brendo Schopenhaueris: vienatvė. Antrasis buvo nusivylimas tiesa. Šis pavojus nuolat persekioja kiekvieną mąstytoją, išaugantį iš Kanto filosofijos, jei tik jis yra gyvas žmogus, sugebantis kentėti ir trokšti, o ne džeržgiantis automatas, tik mąstanti ir skaičiuojanti mašina... Nors aš visur skaitau, kad Kanto dėka... visose mąstymo srityse prasidėjo revoliucija, aš tuo negaliu patikėti... Bet kai tik vieną gražią dieną Kanto įtaka išsiplės, pamatysime, kad ji pasireikš baisingo, griaunančio skepticizmo ir reliatyvizmo pavidalu; tik patys veikliausi ir patys tauriausi protai... patirs tą didžiulį emocinį šoką ir tą nusivylimą tiesa, kurį pajuto, pavyzdžiui, Heinrichas von Kleistas... 'Neseniai, – rašo jis savo jaudinančia maniera, – susipažinau su Kanto filosofija ir turiu tau pasakyti vieną mintį, nesibaimindamas, kad tave ji sukrės taip pat giliai ir skausmingai, kaip ji sukrėtė mane. Mes negalime žinoti, ar tai, ką vadiname tiesa, iš tikrųjų yra tiesa, ar mums tik taip atrodo. Jei teisinga antroji mintis, tai visa tiesa, kurią galime surasti gyvendami čia, po mūsų mirties bus niekai, ir visos mūsų pastangos sukurti ar gauti ką nors, kas gali išlikti po mūsų mirties, yra bergždžios. – Jei šios minties smaigalys nedrasko tavo širdies, nesišaipyk iš tokio žmogaus, kuris jaučiasi sužeistas švenčiausiame savo sielos kampelyje. Mano aukščiausias, mano vienintelis tikslas sužlugo, ir man nebeliko nieko'".

Sutinku su Nietzsche, kad Kleisto žodžiai jaudina. Sutinku ir su tuo, kad Kleistas Kanto doktriną, pagal kurią neįmanoma pažinti daiktų savaime, suprato pernelyg tiesmukai, ir toks supratimas prieštarauja paties Kanto intencijoms, nes Kantas tikėjo mokslo galimybėmis ir galimybe pasiekti tiesą. (Tik poreikis paaiškinti apriorinį gamtos mokslą privertė Kantą laikytis to subjektyvizmo, kurį Kleistas visai pagrįstai laikė šokiruojančiu.) Maža to, Kleisto neviltis iš dalies yra nusivylimo, kurį sukėlė pernelyg optimistiško tikėjimo į paprastą tiesos kriterijų (pavyzdžiui, akivaizdumas), padarinys. Kad ir kokie būtų šios filosofinės nevilties istoriniai šaltiniai, tačiau ji neturi būti traktuojama kaip neišvengiamybė. Nors tiesa ir neatsiveria pati (kaip manė Descartes'o ir Bacono šalininkai), nors tikrumo, galimas daiktas, pasiekti neįmanoma, žmogaus situacija pažinimo srityje toli gražu nėra beviltiška. Priešingai, ji yra džiuginanti: gyvename, kad išspręstume nepaprastai sunkų uždavinį – pažinti nuostabų pasaulį, kuriame esame, ir pačius save, ir nors negalime išvengti klaidų, nepaisant to, matome, kad mūsų pažinimo galios mūsų pačių

nuostabai atitinka šį uždavinį netgi labiau, negu galėjome įsivaizduoti pačiose drąsiausiose mūsų svajonėse. Mes tikrai mokomės iš savo klaidų, bandydami ir klysdami. Kartu mes sužinome, kaip mažai žinome; atrodo, tarsi koptume į kalną, kai kiekvienas žingsnis aukštyn atveria vis naujas nežinomybės perspektyvas ir prieš mūsų akis atsiveria nauji pasauliai, apie kurių egzistavimą, pradėdami kopti, nieko nežinojome.

Taigi mes galime *mokytis*, galime *augti* kaip pažįstančios būtybės, net jei ir niekada nepajėgsime *žinoti*, t. y. žinoti visai tikrai. Kadangi galime mokytis, nėra priežasties nusivilti protu; kadangi niekada negalėsime pasiekti tikro žinojimo, nėra pagrindo pasipūtimui ar puikavimuisi mūsų žinojimo augimu.

Galima sakyti, kad šis naujas pažinimo supratimas yra pernelyg abstraktus ir sudėtingas, kad pakeistų žlugusią autoritarinę religiją. Taip gali būti. Bet mes neturime nuvertinti intelekto ir intelektualų galios. Kaip tik intelektualai – „antrarūšių idėjų pardavėjai", pasak F.A. Hayeko, – paskleidė reliatyvizmą, nihilizmą ir intelektualinę neviltį. Kodėl gi kiti intelektualai – labiau apsišvietę intelektualai – negali sėkmingai skelbti geros naujienos, kad nihilistinis triukšmas, tiesą sakant, yra triukšmas dėl nieko.

12. Faktų ir principų dualizmas

Šioje knygoje aš kalbėjau apie *faktų ir sprendimų dualizmą* ir remdamasis L.J. Russellu (žr. 5 skyriaus 5 (3) pastabą, I tomas, p. 234) pažymėjau, kad šis dualizmas gali būti apibūdintas kaip teiginių ir pasiūlymų (proposals) dualizmas. Šie terminai turi tą pranašumą, kad primena mums, jog ir teiginiai, konstatuojantys faktus, ir pasiūlymai, siūlantys veiksenos projektus, įskaitant politikos principus bei normas, atviri racionaliai diskusijai. Maža to, sprendimas – pavyzdžiui, sprendimas pripažinti tam tikrą elgesio principą, – priimtas po to, kai pasiūlymas aptartas, gali būti tik preliminarinis ir daugeliu požiūrių labai panašus į sprendimą pripažinti (irgi preliminariai) faktą konstatuojantį teiginį kaip tinkamiausią hipotezę.

Tačiau tarp teiginio ir pasiūlymo esama svarbaus skirtumo. Juk pasiūlymas imtis tam tikros veiksenos ar pripažinti tam tikrą principą, jo aptarimas ir sprendimas jį priimti, galima sakyti, *sukuria* tokią veikseną ar tokį principą. Kita vertus, hipotezės pasiūlymas, jos aptarimas ir sprendimas ją priimti – arba priimti pasiūlymą – nesukuria fakto anksčiau minėta prasme. Todėl, mano galva, aš nusprendžiau, kad terminas „sprendimas" galės išreikšti skirtu-

mą tarp principų ar veiksenos pripažinimo ir faktų pripažinimo. Tačiau, be abejonės, būtų buvę aiškiau, jei aš būčiau kalbėjęs apie *faktų ir veiksenos dualizmą* arba apie *faktų ir principų dualizmą*, o ne apie faktų ir sprendimų dualizmą.

Tačiau terminologinės subtilybės neturi užgožti svarbiausio dalyko – paties nepašalinamo dualizmo: kad ir kokie būtų faktai, kad ir kokie būtų principai (pavyzdžiui, mūsų veiksenos principai), pirmiausia reikia atskirti šias dvi sritis ir aiškiai suprasti, kodėl principai negali būti sutapatinti su faktais.

13. Pasiūlymai ir teiginiai

Taigi esama lemtingos principų ir faktų asimetrijos: nors nuspręsdami priimti pasiūlymą (bent jau preliminariai), mes sukuriame atitinkamą principą (bent jau preliminariai), tačiau nuspręsdami pripažinti teiginį, mes *nesukuriame* atitinkamo fakto.

Kitas asimetriškumas pasireiškia tuo, kad principai visada *susiję* su faktais, o faktai *vertinami* pagal principus, ir šio santykio negalima paprasčiausiai apversti.

Susidūrę su kokiu nors faktu – ypač su tokiu faktu, kurį galime pakeisti, – galime kelti klausimą, ar jis atitinka tam tikrus principus. Svarbu suprasti, kad tai visai ne tas pat, kas klausti, ar tas faktas mums patinka; mat nors mes dažnai galime taikyti principus, atitinkančius mūsų simpatijas ar antipatijas, ir nors mūsų simpatijos ir antipatijos gali atlikti svarbų vaidmenį, skatindamos mus priimti ar atmesti kurį nors pasiūlytą principą, dažniausiai esama daug kitų galimų principų, kurių mes nepriėmėme, o apie faktus galima spręsti iš to, ar juos vertinti, remiantis bet kuriuo iš šių galimų principų. Visa tai rodo, kad vertinimo (tam tikro neapibrėžto fakto vertinimo, remiantis tam tikru priimtu arba atmestu principu) santykis, jei traktuosime jį loginiu požiūriu, visiškai skiriasi nuo asmens psichologinio santykio (kuris yra ne principas, o faktas) su tuo faktu ar principu, t. y. nuo simpatijos ar antipatijos tam faktui ar principui. Maža to, mūsų simpatijos ir antipatijos yra faktai, kuriuos galima vertinti kaip ir visus kitus faktus.

Panašiai ir faktas, kad tam tikras asmuo ar tam tikra visuomenė priėmė ar atmetė tam tikrą principą, – kaip faktas – turi būti skiriamas nuo *kiekvieno* principo, įskaitant ir priimtą ar atmestą principą. Kadangi tai yra faktas (be to, keičiamas faktas), jis gali būti vertinamas, remiantis tam tikrais (kitais) principais.

Dėl šių priežasčių principai ir faktai, todėl ir pasiūlymai bei teiginiai, turi būti aiškiai ir apibrėžtai perskirti. Bet jeigu jau jie atskirti, galime panagrinėti ne tik faktų ir principų skirtumus, bet ir jų panašumus.

Pirma, ir pasiūlymai, ir teiginiai panašūs tuo, kad juos galime aptarinėti, kritikuoti ir jų atžvilgiu priimti tam tikrą sprendimą. Antra, esama ir pasiūlymus, ir teiginius apimančios reguliatyvinės idėjos. Faktų srityje tai teiginio arba konstatavimo ir fakto atitikimo idėja, t. y. tiesos idėja. Principų arba pasiūlymų srityje toji reguliatyvinė idėja gali būti išreiškiama ir vadinama įvairiai, pavyzdžiui, „teisingumu" arba „gėriu". Apie pasiūlymą mes galime sakyti, kad jis yra teisingas (ar neteisingas) arba geras (ar blogas). Šitaip sakydami, mes, galimas daiktas, turime galvoje tai, kad jis atitinka tam tikrus principus (ar jų neatitinka), kuriuos mes nusprendėme pripažinti. Bet apie principą mes galime sakyti ir tai, kad jis yra teisingas arba neteisingas, geras arba blogas, pagrįstas arba nepagrįstas, kilnus arba žemas, galimas daiktas, turėdami galvoje, kad atitinkamas pasiūlymas turi būti priimtas arba ne. Todėl reikia pripažinti, kad reguliatyvinių idėjų (tarkime, „teisingumo" ar „gėrio") loginė situacija kur kas neaiškesnė už teiginių sutikimo su faktais idėją.

Kaip sakyta šioje knygoje, šis keblumas yra loginis ir jo negalima pašalinti, remiantis kuria nors religine principų sistema. Tas faktas, kad Dievas ar koks nors kitas autoritetas man liepia ką nors daryti, negarantuoja šio liepimo teisingumo. Tik aš pats turiu nuspręsti, ar kurio nors autoriteto diktuojamus principus priimti kaip (moraliai) gerus ar blogus. Dievas yra geras, jei geri Jo įsakymai; labai klystume – tiesą sakant, nemoraliai pripažintume autoritarizmą – sakydami, kad Jo įsakymai yra geri paprasčiausiai todėl, kad tai yra Jo įsakymai, žinoma, jei iš anksto (savo rizika) nenusprendėme, kad Dievas iš mūsų gali reikalauti tik gerų ar teisingų poelgių.

Tokia yra Kanto autonomijos idėja, priešinama heteronomijos idėjai.

Taigi joks kreipimasis į autoritetą, netgi į religinį autoritetą, negali pašalinti minėto keblumo: absoliutaus „teisingumo" ir absoliutaus „gėrio" reguliatyvinė idėja savo loginiu statusu skiriasi nuo absoliučios tiesos idėjos, ir mums tenka šį skirtumą pripažinti. Šis skirtumas lemia anksčiau minėtą faktą, kad tam tikra prasme mes patys *kuriame* principus, juos siūlydami, aptarinėdami ir priimdami.

Nuo to niekur nedingsi. Nepaisant to, absoliučios tiesos – sutikimo su faktais – idėją mes galime traktuoti kaip principų srities provaizdį. Remdamiesi tokia idėja, galėtume suprasti, kad lygiai kaip galime *siekti* absoliučiai

teisingų teiginių faktų srityje, ar bent jau teiginių, esančių arčiau tiesos, taip pat galime *siekti* absoliučiai teisingų arba pagrįstų pasiūlymų principų srityje – ar bent jau geresnių, pagrįstesnių pasiūlymų.

Tačiau, mano galva, būtų klaidinga šį požiūrį perkelti iš *siekimo* srities į *suradimo* sritį. Nors mes turime siekti absoliučiai teisingų ar pagrįstų pasiūlymų, niekada negalime būti įsitikinę, kad tikrai juos radome. Juk akivaizdu, kad negali egzistuoti *absoliutaus teisingumo kriterijus*, juolab absoliučios tiesos kriterijus. Žinoma, tokiu kriterijumi *galima* laikyti laimės maksimizavimą. Kita vertus, aš tikrai niekada nerekomenduočiau kriterijumi laikyti skurdo minimizavimą, nors manau, kad toks kriterijus reikštų kai kurių utilitarizmo idėjų patobulinimą. Be to, aš sakiau, kad įmanomas skurdo sumažinimas priklauso viešosios politikos dienotvarkei (nors tai nereiškia, kad kiekvienas viešosios politikos klausimas turi būti sprendžiamas atsižvelgiant į skurdo minimizavimą), tuo tarpu pavienio žmogaus laimės maksimizavimas turi būti paliktas paties asmens nuožiūrai. (Visai sutinku su mano kritikais, kurie parodė, kad, naudojant minimalaus skurdo principą kaip *kriterijų*, išvados bus absurdiškos; be to, aš tikiuosi, kad tą patį galima pasakyti apie bet kurį kitą moralės kriterijų.)

Nors mes ir neturime absoliutaus teisingumo kriterijaus, tačiau šioje srityje tikrai galime progresuoti. Kaip ir faktų srityje, galime daryti atradimus. Kad žiaurumas visada „blogas"; kad jo reikia vengti visada, kai tik įmanoma; kad aukso taisyklė yra geras principas, kurį, galimas daiktas, galima net patobulinti, tariant, jog mūsų poelgiai, esant galimybei, turi sutapti su *kitų* žmonių norais – štai tie elementarūs ir nepaprastai svarbūs pavyzdžiai principų atradimų srityje.

Galima sakyti, kad šitokie atradimai kuria principus iš nieko; kaip ir atradinėdami faktus, mes turime ištraukti save už savo plaukų. Štai kur išties stulbinantis faktas: mes galime mokytis iš mūsų klaidų ir veikiausiai iš jų kritikos; be to, mes galime mokytis ir principų, ir faktų srityje.

14. Du suklydimai neprilygsta dviem tiesoms

Jei pripažinome absoliučią tiesos teoriją, jau turime galimybę atremti seną ir rimtą, tačiau apgaulingą argumentą reliatyvizmo – ir intelektualinio, ir vertinamojo – naudai, pasinaudodami teisingų faktų ir pagrįstų principų analogija. Tas apgaulingas argumentas yra toks: kiti žmonės turi idėjas ir įsitiki-

nimus, kurie labai skiriasi nuo mūsų idėjų ir įsitikinimų. Kas mes tokie, kad tvirtintume esą teisūs? Jau Ksenofanas prieš 2500 metų sakė:

Savo dievus etiopai vaizduoja juodais, bukanosiais,
Trakai gi sako, kad jie šviesiaakiai ir rudaplaukiai;
Bet jei turėtų rankas ir jaučiai, arkliai arba liūtai,
Arba mokėtų tapyti ir kūrinius kurti kaip žmonės
Jautiškos išvaizdos jaučiai, arkliai gi arkliškos imtų
Savo tapyti dievus ir kūnus priskirtų jiems tokius,
Kokius tikriausiai ir patys dabar kiekvienas jų turi.

Taip ir kiekvienas iš mūsų dievus ir savo pasaulį mato savaip, iš savo tradicijos ir auklėjimo, ir nė vienas nėra nepriklausomas nuo savojo šališkumo.

Šis argumentas buvo plėtojamas įvairiai. Buvo įrodinėjama, kad mūsų rasė, mūsų tautybė, mūsų istorinė kilmė, mūsų istorinė epocha, mūsų klasinis interesas, mūsų socialinė aplinka, mūsų kalba ar mūsų asmenine patirtimi paremtas žinojimas yra neįveikiama ar beveik neįveikiama kliūtis, trukdanti pasiekti objektyvumą.

Šį argumentą grindžiančių faktų neįmanoma nepripažinti; tikrai, mes niekada negalime nusikratyti šališkumo. Tačiau nebūtina pripažinti paties argumento ar iš jo kylančių reliatyvistinių išvadų. Juk visų pirma, mes palaipsniui galime nusikratyti kai kurių šališkumų, remdamiesi kritiniu mąstymu ir ypač įsiklausydami į kritiką. Pavyzdžiui, Ksenofanui jo paties atradimas, be abejonės, padėjo matyti daiktus nešališkiau. Antra, reikia pripažinti faktą, kad žmonės, turintys labai skirtingą kultūrinę kilmę gali vaisingai diskutuoti, jei tik jie nori priartėti prie tiesos ir pasirengę vienas kitą išklausyti ir vienas iš kito pasimokyti. Visa tai rodo, kad nors ir yra kultūrinių bei lingvistinių barjerų, jie nėra neįveikiami.

Taigi labai svarbu kiekvienoje srityje pasimokyti iš Ksenofano atradimo – atsisakyti pasipūtėliško pasitikėjimo savimi ir atsiverti kritikai. Tačiau ne mažiau svarbu šio atradimo neiškreipti ir žingsnį kritiškumo link nepaversti žingsniu reliatyvizmo link. Jei dvi šalys nesutaria, tai gali reikšti, kad neteisi arba viena, arba kita, arba neteisios abi šalys: toks kritinio metodo šalininko požiūris. Tai nereiškia (kaip mano reliatyvistai), kad abi šalys vienodai teisios. Jos, be abejonės, gali būti vienodai neteisios, nors nebūtinai. Tačiau jei kas sako, kad būti vienodai neteisiems yra tas pat, kas būti vienodai teisiems, jis tik žaidžia žodžiais ar metaforomis.

Išmokti būti savikritiškam, išmokti suprasti, kad kitas gali būti teisus, teisesnis nei mes patys, – didelis žingsnis į priekį. Bet jame glūdi didelis pavojus: mes galime pamanyti, kad abu, kitas ir aš, galime būti teisūs. Bet šitoks požiūris, kuris gali pasirodyti esąs kuklus ir savikritiškas, nėra nei toks kuklus, nei toks savikritiškas, kaip mes linkę manyti, nes veikiausiai abu, aš ir kitas, klystame. Taigi savikritiškumas neturi pateisinti tingumo ir pasidavimo reliatyvizmui. Ir kaip du suklydimai neduoda tiesos, taip dvi diskutuojančios, bet klystančios šalys abi negali būti teisios.

15. „Patyrimas" ir „intuicija" kaip žinojimo šaltiniai

Tas faktas, kad mes galime mokytis iš savo klaidų ir turėti naudos iš kritikos tiek principų, tiek faktų srityje, yra labai svarbus. Bet ar pakanka tik atsižvelgti į kritiką? Ar mes neturime paisyti patyrimo (ypač principų srityje) ir intuicijos autoritetų?

Faktų srityje mes ne tik kritikuojame savo teorijas, bet jas kritikuojame, atsižvelgdami į eksperimentinį ir stebėjimu pagrįstą patyrimą. Tačiau rimtai klystume, tikėdami, kad galime remtis tam tikru patyrimo *autoritetu,* nors filosofai, ypač filosofai empiristai, juslinę pagavą, ypač regą, laikė žinojimo šaltiniu, mums pateikiančiu tikslius „duomenis", iš kurių sudarytas mūsų patyrimas. Mano įsitikinimu, toks pažinimo vaizdas yra visiškai klaidingas. Juk net mūsiškis eksperimentinis ir stebėjimu grindžiamas patyrimas nėra sudarytas iš „duomenų". Veikiau jis sudarytas iš spėjimų pynės – iš numanymų, lūkesčių, hipotezių, su kuriomis susipynę perimti tradiciniai, moksliniai ir nemoksliniai prietarai ir žinios. Tiesą sakant, nėra tokio dalyko kaip *grynas* eksperimentinis ir stebėjimu pagrįstas patyrimas, t. y. patyrimas, kuriame nebūtų lūkesčių ir teorijos. Nesama grynų „duomenų", nesama empiriškai duotų „žinojimo šaltinių", kuriais galėtume remtis, imdamiesi kritikos. „Patyrimas" – ir kasdienis, ir mokslinis – daug panašesnis į tai, ką turėjo galvoje Oscaras Wilde pjesėje *Ponios Windermere vėduoklė (Lady Windermere's Fan),* trečiame veiksme:

Dumby: Patyrimu visi vadina savąsias klaidas.
Cecil Graham: Tai nereikia klysti.
Dumby: Be jų gyvenimas būtų be galo nuobodus.

Mokymasis iš savųjų klaidų – be kurių gyvenimas tikrai būtų nuobodus – tokia patyrimo prasmė glūdi žymiajame Dr. Johnsono kalambūre: „Viltis nu-

gali patyrimą", arba C.C. Kingo pastaboje (*Story of the British Army,* 1897, p. 112): „Bet britų vadai turėtų pasimokyti vienintelėje mokykloje, kur mokomi kvailiai – patyrimo mokykloje".

Taigi, man atrodo, kad bent jau kai kurios įprastinės termino „patyrimas" reikšmės daug labiau atitinka tai, ką aš laikau ir „mokslinio patyrimo", ir „kasdienio empirinio žinojimo" specifika, o ne tradicinę, filosofų empiristų išskleistą šio termino sampratą. Be to, atrodo, kad tokia patyrimo samprata sutampa ir su pradine žodžio „*empeiria*" (kilęs iš „*peiraõ*" – bandyti, tikrinti, tyrinėti), vadinasi, ir su pirmine žodžių „*experientia*" bei „*experimentum*" prasme. Tačiau tai, ką tik ką pasakiau, neturi būti laikoma argumentavimu – nei remiantis kasdiene šio termino vartosena, nei jo kilme. Aš norėjau tik pailiustruoti patyrimo struktūros loginę analizę. Remiantis tokia analize, galima sakyti, kad patyrimas, ypač mokslinis patyrimas, yra dažniausiai klaidingų spėjimų, jų tikrinimo ir mokymosi iš mūsų klaidų padarinys. Šia prasme patyrimas nėra „žinojimo šaltinis" ir neturi autoritarinio pobūdžio.

Tai reiškia, kad kritika, besiremianti patyrimu, neturi autoritarinio pobūdžio; tai nėra abejotinų rezultatų priešinimas tikriems rezultatams ar „mūsų jutimų liudijimams" (arba „duomenims"). Veikiau tai vienokių abejotinų rezultatų lyginimas su kitokiais, dažniausiai irgi abejotinais, rezultatais, kurie, nepaisant to, kurį laiką gali būti traktuojami kaip patikimi, nors bet kuriuo metu jie gali būti kritikuojami, jei tik atsiranda naujų abejonių arba dėl naujų nuojautų ir spėjimų, pavyzdžiui, dėl nuojautos, kad tam tikras eksperimentas gali atvesti prie naujo atradimo.

Na, o principų pažinimo situacija man atrodo panaši į faktų pažinimą.

Ieškodami principų, filosofai irgi norėjo rasti autoritarinius šių principų pažinimo *šaltinius,* ir pirmiausia rado du tokius šaltinius: pasitenkinimo ir kentėjimo jausmus arba moralinį jausmą ar moralinę intuiciją, atskleidžiančią, kas yra gera, o kas bloga (ši intuicija panaši į pagavą taktinio žinojimo epistemologijoje), ir kaip alternatyvą šaltinį, pavadintą „praktiniu protu" (panašu į „grynąjį protą" arba į „intelektualinę intuiciją" faktinio žinojimo epistemologijoje). Nuolat buvo ginčijamasi dėl klausimo, ar esama visų tokių moralinio pažinimo autoritarinių šaltinių, ar tik kai kurių.

Mano galva, visas šis ginčas kilo dėl pseudoproblemos. Svarbiausia ne klausimas apie bet kurio iš šių sugebėjimų „egzistavimą" (tai labai miglotas ir dviprasmiškas psichologinis klausimas), o klausimas, ar tie sugebėjimai gali būti autoritariniai „pažinimo šaltiniai", mums pateikiantys „duomenis" ar kitokius apibrėžtus mūsų konstrukcijų išeities taškus, ar bent jau apibrėžtą

orientacijos sistemą, kuria galėtų remtis mūsiškė kritika. Aš neigiu, kad mes turime tokius autoritarinius šaltinius, turėdamas galvoje ir faktinio žinojimo, ir principų pažinimo epistemologiją. Be to, aš neigiu, kad mūsiškei kritikai reikalinga tam tikra apibrėžta orientacijos sistema.

Kaip mes sužinome apie principus? Kaip šioje srityje mokomės iš savo klaidų? Pirmiausia mes mokomės mėgdžioti kitus (beje, tai darome bandydami ir klysdami) ir šitaip išmokstame paisyti principų, tarsi tai būtų fiksuotos, „duotos" normos. Vėliau pastebime (irgi bandydami bei klysdami), kad darome klaidas – pavyzdžiui, kad galime kenkti kitiems žmonėms. Šitaip galime išmokti aukso taisyklę. Bet greitai pastebime, kad galime neteisingai spręsti apie kito žmogaus nuomonę, apie jo žinias, tikslus ir principus. Todėl mūsų klaidos mus gali išmokyti rūpintis žmonėmis net labiau, nei to reikalauja aukso taisyklė.

Veikiausiai tokie dalykai kaip simpatija ir vaizduotė šiame procese gali būti svarbūs, bet tai nėra autoritariniai pažinimo šaltiniai, kaip ir kiekvienas šaltinis faktų žinojimo srityje. Ir nors kas nors panašaus į gėrio ir blogio intuiciją šiame procese irgi gali atlikti svarbų vaidmenį, toji „intuicija" taip pat nėra autoritarinis pažinimo šaltinis. Juk šiandien galime labai aiškiai matyti, kad esame teisūs, o štai rytoj – kad klydome.

„Intuityvizmu" vadinama filosofijos mokykla, mokanti, kad mes turime tam tikrą intelektualinės intuicijos dovaną ar sugebėjimą, mums leidžiančią „matyti" tiesą; todėl tai, kas mums pasirodo kaip tiesa, iš tikrųjų turi būti tiesa. Taigi intuityvizmas yra teorija apie tam tikrą autoritarinį pažinimo šaltinį. Antiintuityvistai dažniausiai neigdavo šio pažinimo šaltinio egzistavimą ir tvirtindavo, kad dažniausiai esama ir kitų šaltinių, pavyzdžiui, juslinės pagavos. Mano galva, klysta ir vieni, ir kiti; jie klysta dėl dviejų priežasčių. Pirma, aš tvirtinu, jog esama kažko panašaus į intelektualinę intuiciją, mums leidžiančią labai įtikinamai pajusti, kad matome tiesą (tai neigia intuityvizmo šalininkai). Antra, aš tvirtinu, kad šitokia intelektualinė intuicija, nors tam tikra prasme neišvengiama, mus dažnai klaidina, ir labai pavojingai. Apskritai mes nematome tiesos tada, kai esame labiausiai įsitikinę, jog ją matome; todėl iš savo klaidų turime mokytis tokiomis intuicijomis nepasitikėti.

Jei taip, tai kuo galime pasitikėti? Ką turime priimti kaip duotį? Atsakymas toks: ką priimame, tuo turime pasitikėti tik preliminariai, niekada neužmiršdami, kad geriausiu atveju turime tik dalinę tiesą (ar teisingumą) ir kad mažų mažiausiai kur nors neišvengiamai klystame ar esame neteisingi, ir ne tik faktų, bet ir priimtų principų srityje; antra, turime pasitikėti (net prelimi-

nariai) savo intuicija, jeigu ji atsirado kaip daugelio bandymu naudotis mūsiške vaizduote, rezultatas ir kaip daugelio klaidų, daugelio tikrinimų, daugelio abejonių ir daugelio kritikos bandymų padarinys.

Nesunku pastebėti, kad šitokia antiintuityvizmo (arba, kai kas gali pasakyti, intuityvizmo) forma visiškai skiriasi nuo senesnių antiintuityvizmo formų. Nesunku pastebėti ir tai, kad šioje teorijoje esama vienos esmingos sudedamosios dalies: tai idėja, kad mes galime nepasiekti – galimas daiktas, niekada – tam tikro absoliučios tiesos ar absoliutaus teisingumo kriterijaus – ir mūsų nuomonėse, ir mūsų veiksmuose.

Tam, kas pasakyta, galima prieštarauti taip: nesvarbu, ar mano požiūris į etinio pažinimo ir etinio patyrimo prigimtį yra priimtinas, jis vis tiek yra „reliatyvistinis" arba „subjektyvistinis". Juk juo remiantis neįmanoma *nustatyti* jokių absoliučių moralinių kriterijų; geriausiu atveju jis parodo, kad absoliutaus kriterijaus idėja yra reguliatyvinė idėja, naudinga tik tiems, kurie jau pripažįsta tokį požiūrį, kurie linkę mokytis ir ieškoti tikrų, pagrįstų ar gerų moralinių kriterijų. Atsakau: net absoliutaus kriterijaus ar etinių normų „nustatymas", tarkime, remiantis grynąja logika, šiuo požiūriu nieko nekeičia. Tarkime, kad mums pavyko logiškai pagrįsti tam tikrų absoliutaus principo ar etinių normų sistemos galioseną, todėl galime kam nors logiškai įrodyti, kad jis turi elgtis būtent taip, o ne kitaip. Netgi tokiu atveju tas žmogus gali nepaisyti mūsų įrodymo. Arba jis gali atsakyti taip: „Manęs nė kiek nedomina tavo 'privalai' ar tavo moralės normos; manęs nedomina ir tavo loginiai įrodinėjimai ar, tarkime, tavoji aukštoji matematika". Taigi net loginis įrodymas negali pakeisti tokios pamatinės situacijos: tik tas, kuris pasirengęs tokius dalykus priimti rimtai ir nori ką nors apie juos sužinoti, bus įtikintas etinių (ar kitokių) argumentų. Vien tik argumentais nė vieno nepriversi rimtai traktuoti šiuos argumentus ar gerbti savąjį protą.

16. Faktų ir principų dualizmas ir liberalizmo idėja

Mano įsitikinimu, faktų ir principų dualizmas yra vienas iš liberaliosios tradicijos pagrindų. Juk esminis šios tradicijos aspektas – pasaulyje tikrai egzistuojančio neteisingumo pripažinimas ir ryžtas padėti šio neteisingumo aukoms. Tai reiškia, kad egzistuoja (ar gali egzistuoti) konfliktas ar mažių mažiausiai atotrūkis tarp faktų ir principų: faktai gali nukrypti nuo teisingų (pagrįstų ar atitinkančių tiesą) principų – ypač tie socialiniai arba politiniai

faktai, kurie susiję su tam tikro teisingumo kodekso realiu priėmimu ir įgyvendinimu.

Kitaip tariant, liberalizmas pagrįstas faktų ir principų dualizmu ta prasme, kad jo šalininkai siekia vis geresnių principų, ypač politikos ir įstatymų leidybos srityje.

Bet šitokį faktų ir principų dualizmą atmeta kai kurie reliatyvistai, jam priešindami tokius argumentus:

1. Pasiūlymo – vadinasi, ir principo – priėmimas yra socialinis, politinis ar istorinis faktas.

2. Jei apie priimtą principą sprendžiama remiantis kitu, dar nepriimtu principu, ir dėl to kyla reikmė pagerinti pirmąjį principą, tai šis sprendimas (kad ir kas jį priimtų) irgi yra socialinis, politinis ar istorinis faktas.

3. Jei šitoks sprendimas tampa tam tikro socialinio ar politinio sąjūdžio pagrindu, tai irgi yra istorinis faktas.

4. Jei šitoks sąjūdis pasiekia tai, ko nori, ir jei dėl to seni principai reformuojami arba pakeičiami naujais, tai irgi yra istorinis faktas.

5. Taigi – taip argumentuoja reliatyvistas ar moralės pozityvistas – mes niekada negalime peržengti faktų srities, jei tik jai priskiriame socialinius, politinius ar istorinius faktus: faktų ir principų dualizmas neegzistuoja.

Mano galva, ši išvada (5) *yra klaidinga*. Ji nekyla iš (1) ir (4) prielaidų, kurių teisingumą aš pripažįstu. Priežastis, verčianti atmesti (5), yra labai paprasta, mes visada galime kelti klausimą, ar minėtas reiškinys – koks nors socialinis sąjūdis, kurio pagrindas yra tam tikrų principų reformos programa, – yra „geras“ ar „blogas“. Keldami tokį klausimą, mes vėl atsiduriame prie prarajos tarp principų ir faktų, kurią monistai bandė pašalinti visais penkiais argumentais.

Remdamiesi tuo, ką dabar pasakėme, galime visai pagrįstai tvirtinti, kad monistinė pozicija – *faktų ir principų tapatumo filosofija* – yra pavojinga; juk netgi tuo atveju, kai egzistuojančių faktų ji netapatina su principais, netgi kai esamos valdžios ji netapatina su teise, ji neišvengiamai verčia pripažinti būsimos valdžios ir teisės tapatumą. Kadangi klausimas, ar tam tikras sąjūdis už reformas yra teisingas ar neteisingas (geras ar blogas), monisto požiūriu negali būti keliamas, jei nesiorientuojama į kitą sąjūdį, kuriam būdingos priešingos tendencijos, todėl nedera kelti jokių klausimų, išskyrus vienintelį – ar tuos kitaip orientuotus sąjūdžius lydėjo sėkmė ir jiems galiausiai pavyko

įgyvendinti savo principus ir juos paversti socialiniais, politiniais ar istoriniais faktais.

Kitaip tariant, šitokia filosofija, išreiškianti pastangą „peržengti" faktų ir principų dualizmą ir sukurti monistinę sistemą, apimančią tik pasaulio faktus, veda prie to, kad *principai tapatinami su esama arba būsima politine valdžia;* ji veda prie moralinio pozityvizmo arba prie moralinio istoricizmo, kurį apibūdinome ir aptarėme šios knygos 22 skyriuje.

17. Dar kartą apie Hegelį

Mano knygos skyrius apie Hegelį buvo dažnai kritikuojamas. Daugelio šios kritikos aspektų pripažinti negaliu, nes kritikai nesugeba paneigti mano svarbiausių priekaištų Hegelio filosofijai: kad ši filosofija, palyginti su Kanto filosofija (aš ir dabar manau, kad gretinti tuos du vardus yra beveik šventvagiška), liudija baisingą intelektualinio nuoširdumo ir intelektualinio sąžiningumo nuosmukį; kad ši filosofija buvo svarbiausias veiksnys, lėmęs „intelektualinio negarbingumo epochos" (pasak Konrado Heideno) pradžią ir parengęs tą dabarties „trahison des clercs" („inteligentų išdavystę"), (turiu galvoje Julieno Benda'os didžiąją knygą), kuri šiek tiek padėjo atsirasti situacijai, sukėlusiai du pasaulinius karus.

Nedera užmiršti, kad šią savo knygą aš vertinu kaip dalyvavimą kare: būdamas visiškai įsitikinęs, kad Hegelis ir hegelininkai atsakingi už daug ką, kas atsitiko Vokietijoje, jaučiau, kad mano, kaip filosofo, uždavinys – parodyti, jog ši filosofija yra pseudofilosofija.

Galimas daiktas, kad šios knygos parašymo metas irgi gali paaiškinti mano optimistinę prielaidą (kurią galiu priskirti Schopenhaueriui), kad rūsti karo tikrovė atskleis tokių intelektualinių žaidimų, kaip reliatyvizmas, menkumą ir šie kalbos vaiduokliai išnyks.

Teisybė, aš buvau pernelyg didelis optimistas. Tiesą sakant, dauguma mano kritikų kokią nors reliatyvizmo formą laiko tokiu savaime suprantamu dalyku, kad net negali patikėti, jog aš jo nepripažįstu visai rimtai.

Sutinku, kad padariau keletą faktinių klaidų. Mr. H.N. Rodmanas iš Harvardo universiteto man parašė, kad p. 28 trečiojoje eilutėje iš apačios parašęs „dveji metai" aš suklydau, ir kad turėjau rašyti „ketveri metai". Be to, jis man parašė, kad, jo nuomone, esama daugiau ir rimtesnių, bet ne tokių akivaizdžių istorinių klaidų tame pačiame skyriuje ir kad kai kurie mano bandymai Hegeliui priskirti niekšiškus motyvus, jo nuomone, istoriškai nepagrįsti.

Dėl tokių klaidų reikia labai apgailestauti, nors kartais jas daro kur kas už mane geresni istorikai. Tačiau tikrai svarbus yra štai koks klausimas: ar šios klaidos daro įtaką manajam Hegelio filosofijos ir jos pražūtingos įtakos vertinimui?

Aš atsakau aiškiai: „Ne“. Kaip tik Hegelio filosofija, o ne jo biografija, privertė mane Hegelį traktuoti taip, kaip aš jį traktavau. Tiesą sakant, ir dabar stebiuosi, kad rimti filosofai įsižeidė dėl manosios šiek tiek žaismingos kritikos, nukreiptos prieš tokią filosofiją, kurios ir dabar negaliu priimti rimtai. Šitokią nuostatą bandžiau pateikti žaismingu stiliumi, kuriuo parašytas Hegeliui skirtas skyrius, ir šitaip tikėjausi parodyti šios filosofijos, kurią galiu priimti tik su paniekos ir siaubo priemaišomis, absurdiškumą.

Visa tai buvo aiškiai pasakyta mano knygoje. Be to, joje užsiminta, kad aš negaliu ir nenoriu skirti labai daug laiko, gilindamasis į istoriją tokio filosofo, kurio veikalai man kelia pasibjaurėjimą. Todėl apie Hegelį rašiau tokia maniera, kuri suponavo, kad tik nedaugelis Hegelį gali priimti už gryną pinigą. Ir nors ši maniera liko nepastebėta mano kritikų hegelininkų, kurių ji tikrai nepralinksmino, aš vis dar tikiuosi, kad kai kurie mano skaitytojai suprato mano juokavimus.

Bet visa tai palyginti nesvarbu. Tikrai svarbus gali būti klausimas, ar mano požiūris į Hegelio filosofiją buvo pagrįstas. Dabar norėčiau atsakyti būtent į šį klausimą.

Mano galva, dauguma hegelininkų pripažins, kad vienas svarbesnių Hegelio filosofijos motyvų ir tikslų – būtent įveikti ir „peržengti“ dualistinį požiūrį į faktus ir principus, kuriam atstovavo Kantas ir kuris buvo liberalizmo ir socialinių reformų idėjos filosofinis pagrindas.

Peržengti šį faktų ir principų dualizmą – toks buvo Hegelio *tapatybės filosofijos* – idealybės ir tikrovės, teisės ir jėgos tapatybės – esmingiausias tikslas. Visi principai yra istoriniai: tai *istoriniai faktai,* proto vystymosi pakopos, o tas vystymasis apima ir idealybę, ir tikrovę. Nėra nieko, išskyrus faktus, o kai kurie socialiniai ir istoriniai faktai kartu yra ir principai.

Taigi Hegelio argumentacija iš esmės yra tokia pat, kaip ir toji, kurią apibūdinau (ir kritikavau) ankstesniame skyriuje, nors Hegelis ją pateikia visiškai miglota, neaiškia ir apgaulinga forma. Maža to, aš sutinku, kad šioji tapatybės filosofija (nepaisant tam tikrų „progresistinių“ intarpų ir keleto joje esančių rezervuotos simpatijos įvairiems „pažangiems“ sąjūdžiams pareiškimų) atliko svarbiausią vaidmenį žlugdant liberalizmo sąjūdį Vokietijoje. O

33.-657

juk šis sąjūdis, kuriam įtaką darė Kanto filosofija, iškėlė tokius rimtus liberalius mąstytojus, kaip Schilleris ir Wilhelmas von Humboldtas, ir paskatino sukurti tokius veikalus kaip Humboldto *Apie valstybinės valdžios galių apribojimą*.

Tai mano pirmas ir pagrindinis kaltinimas. Antras mano kaltinimas, glaudžiai susijęs su pirmuoju, yra toks: Hegelio tapatybės filosofija, palaikanti istoricizmą ir jėgos bei teisės tapatinimą, įkvėpė totalitarinį mąstymo stilių. Trečias mano kaltinimas: Hegelio argumentacijoje (kuri tikriausiai pareikalavo iš jo tam tikro subtilumo, nors ir ne didesnio, negu galima tikėtis iš didžio filosofo) pilna loginių klaidų ir triukų, pateikiamų pretenzingai ir pompastiškai. Tai sunaikino ar bent jau sumenkino tradicinius intelektualinio atsakingumo ir sąžiningumo kriterijus. Be to, tai davė postūmį atsirasti totalitariniam filosofavimui ir, o tai dar rimčiau, paralyžiavo visokį ryžtingą intelektualinį pasipriešinimą.

Tokie yra mano svarbiausi priekaištai Hegeliui. Mano galva, jie pakankamai aiškiai išdėstyti 12 skyriuje. Tačiau aš tikrai nenagrinėjau svarbiausios temos – faktų ir principų tapatybės filosofijos – taip aiškiai, kaip tai būčiau turėjęs padaryti. Todėl tikiuosi, kad šiame priede išpirkau savo kaltę – ne prieš Hegelį, o prieš tuos, kuriems jis, galimas daiktas, pakenkė.

18. Pabaiga

Baigdamas savo knygą, aš ypač aiškiai suvokiu jos trūkumus. Šie trūkumai iš dalies yra nulemti jos plataus turinio, peržengiančio tas ribas, kurias turėčiau laikyti savo profesinių interesų ribomis. Iš dalies šie trūkumai yra mano asmeninio nesugebėjimo neklysti padarinys: juk ne šiaip sau aš esu klystamumo teorijos šalininkas.

Nors gerai suvokiu savo asmeninį nesugebėjimą neklysti ir netgi šio nesugebėjimo poveikį tam, ką dabar rengiuosi pasakyti, aš tikrai tikiu, kad falibilistinis požiūris visuomenės filosofui gali duoti labai daug. Pripažindamas iš esmės kritišką, todėl revoliucinį žmogaus mąstymo pobūdį, t. y. tą faktą, kad mes veikiau mokomės iš savo klaidų, o ne iš duomenų kaupimo; kita vertus, pripažindamas, kad beveik visos mūsų mąstymui iškylančios problemos, taip pat ir jo (neautoritariniai) šaltiniai, glūdi tradicijoje ir kad beveik visada mes kritikuojame būtent tradiciją, kritinis (ir pažangus) falibilizmas mums gali duoti labai reikalingą perspektyvą, leidžiančią įvertinti ir tradiciją, ir revoliucinį mąstymą. Net dar svarbiau yra tai, kad jis gali mums parodyti,

jog mąstymo vaidmuo – daryti revoliucijas remiantis kritiniais ginčais, o ne prievarta ir ginklu, jog didžioji Vakarų racionalizmo tradicija skatina mus kautis žodžiais, o ne kardais. Todėl mūsiškė Vakarų civilizacija yra esmingai pliuralistinė; todėl monolitiniai socialiniai tikslai reikštų laisvės mirtį: mąstymo laisvės, laisvo tiesos siekimo, kartu su juo ir žmogaus racionalumo bei orumo žlugimą.

II. PASTABA DĖL SCHWARZSCHILDO KNYGOS APIE MARXĄ

Praėjus keleriems metams po to, kai buvo parašyta ši knyga, aš susipažinau su Leopoldo Schwarzschildo knyga apie Marxą *The Red Prussian* (išvertė Margaret Wing; London 1948). Neabejoju, kad Schwarzschildas žvelgia į Marxą be simpatijos ir netgi priešiškai ir kad dažnai jis piešia jo portretą tamsiausiomis spalvomis. Nors ši knyga ne visur sąžininga, joje esama dokumentinių faktų, ypač iš Marxo ir Engelso susirašinėjimo, rodančių, kad Marxas buvo ne toks humanistas ir ne toks laisvės mylėtojas, koks jis atrodo mano knygoje. Schwarzschildas apibūdina jį kaip žmogų, kuriam „proletariatas“ pirmiausia buvo įrankis patenkinti jo asmeninėms ambicijoms. Kaltinimai gal ir šiurkštesni, nei derėtų, jei pasiremtume pateikiamais faktais, bet reikia pripažinti, kad tie faktai sukrečia ir patys savaime.

PASTABOS

BENDROSIOS PASTABOS

Šios knygos tekstas yra savarankiškas, ir jį galima skaityti be šių pastabų. Tačiau „Pastabose" pateikiama medžiaga, kuri gali sudominti visus šios knygos skaitytojus; be to, jose pateikiamos nuorodos ir diskusinio pobūdžio problemos, galinčios dominti kur kas mažiau skaitytojų. Skaitytojams, kuriuos šios pastabos domina dėl šios specialesnės medžiagos, patarčiau iš pradžių perskaityti atitinkamo skyriaus tekstą, o paskui pastabas.

Norėčiau atsiprašyti už, galimas daiktas, pernelyg daug nuorodų, kuriose kalbama apie tą patį dalyką; jas pateikiau, atsižvelgdamas į tuos skaitytojus, kurie specialiai domisi vienu ar kitu šioje knygoje aptariamu antraeiliu klausimu (pavyzdžiui, Platono rasizmo samprata arba Sokrato problema). Žinodamas, kad karo meto sąlygos neleis man perskaityti korektūros, nusprendžiau nurodyti ne knygos puslapių, o pastabų numerius. Todėl nuorodos į knygos tekstą pastabose žymimos taip: „žr. trečio skyriaus 24 pastabos tekstą". Karo meto aplinkybės apsunkino galimybę naudotis bibliotekose esančia literatūra, todėl negalėjau gauti kai kurių senesnių ar naujausių knygų, kuriomis būčiau rėmęsis esant normalioms sąlygoms.

Pastabos, kuriose remiamasi medžiaga, kurios negalėjau gauti rašydamas pirmojo šios knygos leidimo rankraštį (ir kitos pastabos, pridėtos po 1943 metų), pažymėtos žvaigždutėmis, tačiau taip pažymėtos ne visos naujos pastabos.

„ĮVADO“ PASTABOS

Dėl Kanto žodžių, panaudotų epigrafui, žr. 24 skyriaus 41 pastabą ir tekstą.

Terminus „*atvira visuomenė*“ ir „*uždara visuomenė*“, kiek man žinoma, pirmą kartą pavartojo Henri Bergsonas traktate *Du moralės ir religijos šaltiniai* (H.Bergson, *Two Sources of Morality and Religion*, Engl. ed., 1935). Nepaisant žymaus šių terminų vartosenos skirtumo (nulemto visiškai skirtingo požiūrio į beveik visas filosofijos problemas), tarp Bergsono ir manęs esama ir tam tikro panašumo, kurio nenoriu neigti. (Žr. Bergsono uždaros visuomenės apibūdinimą, *op. cit.*, p. 229: „žmonių visuomenė, tik ką išėjusi iš gamtos įsčių“.) Tačiau svarbiausias skirtumas yra štai koks. Mano terminai žymi *racionalią perskyrą*: uždarai visuomenei priskiriamas tikėjimas magiškais draudimais, tuo tarpu atvira visuomenė, mano požiūriu, yra tokia, kurioje žmonės yra išmokę į tuos magiškus draudimus žiūrėti kiek kritiškai, o savo sprendimus grįsti savojo intelekto (paremto diskusijomis) autoritetu. Tuo tarpu Bergsonas turi galvoje *religinę perskyrą*. Štai kodėl savąją atvirą visuomenę jis gali traktuoti kaip mistinės intuicijos padarinį, tuo tarpu aš teigiu (10 ir 24 skyriuose), kad mistiką galima aiškinti kaip prarasto uždaros visuomenės vieningumo ilgesio išraišką, taigi kaip reakciją prieš atviros visuomenės racionalumą. Turint galvoje tai, kaip maniškis terminas „atvira visuomenė“ vartojamas 10 skyriuje, gali pasirodyti, kad jis panašus į Grahamo Wallaso terminą „didžioji visuomenė“, tačiau mano terminas gali apimti ir „mažą visuomenę“, pavyzdžiui, Periklio laikų Atėnus. Be to, tikriausiai nesunku suprasti, kad „didžiosios visuomenės“ raida gali būti sustabdyta ir ji gali tapti uždara. Galimas daiktas, esama panašumo tarp mano termino „atvira visuomenė“ vartosenos ir termino, kurį Walteris Lippmannas vartoja pačios puikiausios savo knygos – *Gera visuomenė* – pavadinime (žr. W. Lippmann, *The Good Society*, 1937). Be to, žr. 10 skyriaus 59 (2) pastabą, 24 skyriaus 29, 32 ir 58 pastabas ir tekstą.

PIRMO TOMO PASTABOS

Pirmo skyriaus pastabos

Dėl Periklio žodžių, panaudotų epigrafui, žr. 10 skyriaus 31 pastabą ir tekstą. Platono žodžiai, panaudoti kitam epigrafui, nuodugniai aptariami 6 skyriaus 33 ir 34 pastabose ir tekste.

[1] Terminą „kolektyvizmas“ vartoju tik pažymėti doktrinai, pabrėžiančiai tam tikro kolektyvo ar grupės, pavyzdžiui, „valstybės“ (ar kokios nors konkrečios valstybės; arba nacijos; arba klasės), svarbą, priešinamą individo svarbai. Kolektyvizmo *versus* individualizmą problema išsamiau aiškinama 6 skyriuje; ypač žr. šio skyriaus 26–28 pastabas ir tekstą. – Apie „tribalizmą“ žr. 10 skyrių ir ypač šio skyriaus 38 pastabą (Pitagoro gentinių draudimų sąrašą).

[2] Tai reiškia, kad tokia interpretacija neperteikia jokios empirinės informacijos, kaip parodyta mano knygoje (*The Logic of Scientific Discovery*).

[3] Vienas bendras bruožas, būdingas išrinktosios tautos, išrinktosios rasės ir išrinktosios klasės doktrinoms, yra tas, kad šios doktrinos atsirado ir tapo reikšmingos kaip reakcija prieš kokią nors priespaudą. Išrinktosios tautos doktrina tapo svarbi tuo metu, kai buvo kuriama žydų Bažnyčia, t. y. Babilono nelaisvės metais; grafo Gobineau sukurta viešpataujančios arijų rasės teorija buvo aristokrato emigranto reakcija prieš tvirtinimą, kad Prancūzijos revoliucijai pavyko išstumti viešpatavusius teutonus. Marxo pranašystė apie proletariato pergalę atsirado kaip reakcija į paties žiauriausio išnaudojimo ir priespaudos tarpsnį moderniojoje istorijoje. Palyginkite su šia pastaba tai, kas pasakyta 10 skyriaus pastabose, ypač 39 pastabą, ir 17 skyriaus pastabas, ypač 13–15, bei tekstą.

* Vieną trumpiausių ir geriausių istoricistinės tikybos apibendrinimų galima rasti radikaliame istoricistiniame pamflete, kuris išsamiau cituojamas 9 skyriaus 12 pastabos pabaigoje: jis pavadintas *Krikščionys klasių kovoje* ir parašytas Gilberto Cope'o, pratarmė – Bradfordo arkivyskupo (G. Cope, *Christians in the Class Struggle*, Foreword by the Bishop of Bradford. „Magnificat“ Publication, Nr.1, Published by the

Council of Clergy and Ministers for Common Ownership, 1942, 28, Maypole Lane, Birmingham 14). Štai ką galima perskaityti 5–6 puslapiuose: „Visoms toms pažiūroms būdinga tezė 'neišvengiamybė plius laisvė'. Biologinė evoliucija, nuolatinė klasių kova, Šventosios Dvasios veikimas – visiems šiems trims procesams būdingas judėjimas, nukreiptas į tam tikrą tikslą. Šį judėjimą gali laikinai sustabdyti arba iškreipti sąmoninga žmogaus veikla, bet dėl to jo jėga nesusilpnėja, ir nors šio judėjimo galutinis tikslas nujaučiamas miglotai, <...> apie šį procesą galima žinoti pakankamai aiškiai, kad paspartintume ar pristabdytume jo neišvengiamą tėkmę. Kitaip tariant, žmogus gali pakankamai <...> žinoti apie dėsnius, valdančius tai, ką vadiname 'pažanga'. Todėl žmogus gali dėti pastangas <...> arba <...> sustabdyti, arba nukreipti į šalį šį srautą; tokios pastangos tam tikrą laiką gali atrodyti esančios sėkmingos, bet iš tikrųjų jos iš anksto pasmerktos nesėkmei."*

[4] Hegelis pasakė, kad savo *Logikos moksle* jis išsaugojo visą Herakleito filosofiją. Be to, jis pasakė, kad už viską jis dėkingas Platonui. *Vertėtų pažymėti, kad Ferdinandas von Lassalle'is, vienas iš vokiečių socialdemokratinio sąjūdžio pradininkų (ir, kaip Marxas, hegelininkas), parašė dviejų tomų veikalą apie Herakleitą.*

Antro skyriaus pastabos

[1] Klausimas „Iš ko padarytas pasaulis?" beveik visų ankstyvųjų Jonijos filosofų traktuojamas kaip pamatinė problema. Jei tarsime, kad į pasaulį jie žiūrėjo kaip į pastatą, tai klausimas apie pasaulio generalinį planą turėjo būti susijęs su klausimu apie pasaulio statybinę medžiagą. Ir tikrai, mums žinoma, kad Talis domėjosi ne tik medžiaga, iš kurios padarytas pasaulis, bet ir aprašomąja astronomija bei geografija, ir kad Anaksimandras pirmasis nubraižė savotišką generalinį planą, t. y. pasaulio žemėlapį. Dar keletą pastabų apie Jonijos mokyklą (ir ypač apie Anaksimandrą kaip Herakleito pirmtaką) galima rasti 10 skyriuje; žr. šio skyriaus 38–40 pastabas, ypač 39 pastabą.

* Pagal Eislerį (R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, p. 693), homeriškasis likimo („moira") jausmas gali būti kildinamas iš Rytų astralinės mistikos, kuri sudievina laiką, erdvę ir likimą. Pagal tą patį autorių (*Revue de Synthèse Historique*, 41, app., p. 16 f.), Hesiodo tėvas buvo kilęs iš Mažosios Azijos, o Hesiodo Aukso amžiaus ir metalų priemaišų žmogaus kūne idėjos yra rytietiškos kilmės (šiuo klausimu žr. Eislerio po mirties išėjusią studiją apie Platoną (R. Eisler, *Plato*, Oxford, 1950). Be to, Eisleris parodo (*Jesus Basileus*, vol. II, 618 f.), kad pasaulio kaip daiktų visumos („kosmoso") idėja kilusi iš Babilono politinių teorijų. Pasaulio kaip pastato (kaip namo ar palapinės) idėja nagrinėjama Eislerio knygoje *Weltenmantel und Himmelszelt*.*

[2] Žr. H. Diels, *Die Vorsokratiker*, 5th edition, 1934 (šiose pastabose pavadinimas bus trumpinamas raide D[5]), 124 fragmentą; žr. taip pat D[5], t. II, p. 423, 21 eilutę ir toliau. (Kai kurių tyrinėtojų siūlymai į šį fragmentą įterpti neigimą man atrodo metodologiškai tokie pat nepagrįsti kaip ir kai kurių autorių bandymai apskritai diskredituoti šį fragmentą; aš nepaisau šių interpretacijų ir laikausi Rüstow'o atkurto pirminio teksto.) Kai dėl kitų dviejų šioje teksto pastraipoje esančių citatų, žr. Platonas, *Kratilas*, 401 d, 402 a/b.

Herakleito filosofijos manoji interpretacija, galimas daiktas, šiek tiek skiriasi nuo šiuo metu vyraujančios interpretacijos, pavyzdžiui, nuo Burneto. Tiems, kurie gali manyti, kad mano interpretacija yra visai neįtikima, siūlau perskaityti mano pastabas, ypač šią ir 6, 7 bei 11 pastabas, kur aš nagrinėju Herakleito gamtos filosofiją, nes knygos tekste apsiribojau Herakleito filosofijos istoricistinio aspekto analize ir jo visuomenės filosofija. Be to, tos pastabos gali būti naudingos skaitant 4 ir 9 skyrius, o ypač 10 skyrių, kurio kontekste Herakleito filosofija, mano galva, pasirodo kaip pakankamai tipiška reakcija į jo išgyventą socialinę revoliuciją. Žr. taip pat to paties skyriaus 39 ir 59 pastabas (ir tekstą) ir bendrąją Burneto bei Tayloro metodų kritiką, pateiktą 56 pastaboje.

Kaip pasakyta tekste, aš manau (pritardamas daugeliui kitų tyrinėtojų, pavyzdžiui, Zelleriui ir Grote'ui), kad visuotinio tekamumo doktrina yra svarbiausia Herakleito doktrina. Burnetas, priešingai, mano, kad ji „vargu ar yra svarbiausias [Herakleito] sistemos momentas" (žr. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 2nd ed., 163). Tačiau išsamiai apsvarstęs jo argumentus (158 f.) aš nebuvau įtikintas, kad svarbiausias Herakleito atradimas yra abstrakti metafizinė doktrina, pagal kurią „išmintis yra ne daugybės daiktų žinojimas, o visus daiktus grindžiančios kovojančių priešybių vienybės suvokimas", kaip teigia Burnetas. Priešybių vienybė tikrai yra svarbi Herakleito filosofijos dalis, bet jos negalima kildinti (jei tokie dalykai apskritai gali būti iš ko nors kildinami; žr. šio skyriaus 11 pastabą ir atitinkamą tekstą) iš daug konkretesnės ir intuityviai suprantamos tekamumo teorijos; tą patį galima pasakyti apie Herakleito ugnies doktriną (žr. šio skyriaus 7 pastabą).

Tie, kurie įkandin Burneto teigia, kad visuotinio tekamumo doktrina nebuvo nauja, bet sukurta ankstesnių Jonijos filosofų, mano supratimu, nesąmoningai paliudija Herakleito originalumą; juk net dabar, po 2400 metų, jie nesugeba pagauti jo svarbiausios minties. Jie nemato skirtumo tarp tėkmės, arba cirkuliacijos, indo, pastato ar kosminio karkaso *viduje*, t. y. *daiktų visumos viduje* (dalis Herakleito teorijos tikrai gali būti suprantama kaip tik taip, tačiau tik toji dalis, kuri nėra labai originali; žr. toliau), ir visuotinio tekamumo, kuris apima viską, net patį indą ar karkasą (žr. Lukianas, in D[5] I, p. 190), ir kurį Herakleitas pabrėžia, neigdamas bet kokio tvaraus

daikto egzistavimą. (Tam tikra prasme Anaksimandras gali būti laikomas šios minties pradininku, nes jis pradėjo naikinti pasaulio karkasą, bet nuo šios minties iki visuotinio tekamumo teorijos dar labai toli. Žr. taip pat 3 skyriaus 15 (4) pastabą.)

Visuotinio tekamumo doktrina verčia Herakleitą stengtis paaiškinti šio pasaulio daiktų *regimąjį stabilumą*, taip pat ir kitus tipiškus pasikartojimus. Ši pastanga verčia jį kurti pagalbines teorijas, ypač ugnies doktriną (žr. šio skyriaus 7 pastabą) ir gamtos dėsnių doktriną (žr. 6 pastabą). Kaip tik aiškindamas regimąjį pasaulio stabilumą, jis plačiai naudojasi savo pirmtakų teorijomis, sutankėjimo bei išretėjimo teoriją, taip pat ir dangaus sukimosi doktriną išvystydamas į bendrą materijos cirkuliacijos ir periodiškumo teoriją. Bet, mano galva, ši jo filosofijos dalis yra ne centrinė, o pagalbinė. Galima sakyti, kad tai apologetinė dalis, nes ja remiantis naują ir revoliucingą tekamumo doktriną bandoma sutaikyti su sveiku protu ir pirmtakų teorijomis. Todėl aš esu įsitikinęs, kad Herakleitas nėra materialistas mechanistas, skelbiantis kažką panašaus į materijos bei energijos tvarumo bei kitimo teoriją; toks požiūris į Herakleitą man atrodo nesuderinamas su jo magišku dėsnių supratimu ir su jo priešybių vienybės teorija, pagilinančia jo mistinę nuostatą.

Esu įsitikinęs, jog mano teiginį, kad visuotinio tekamumo teorija yra Herakleito filosofijos pagrindas, patvirtina ir Platonas. Didžioji dauguma jo tiesioginių nuorodų į Herakleitą (*Kratilas,* 401 d, 402 a/b, 411, 437 ff., 440; *Teaitetas*, 153 c/d, 160 d, 177 c, 179 d f., 182 a ff., 183 a ff., žr. taip pat *Puota*, 207 d, *Filebas* 43 a; žr. taip pat Aristotelio *Metafiziką*, 987 a 33, 1010 a 13, 1078 b 13) liudija tai, kokį milžinišką įspūdį anos epochos mąstytojams padarė toji svarbiausioji doktrina. Šitie tiesioginiai ir aiškūs liudijimai turi daug didesnę įrodomąją galią, negu įdomi pastraipa, kurioje Herakleito vardas neminimas (*Sofistas*, 242 df., ryšium su Herakleitu jau cituotas Ueberwego ir Zellerio) ir kuria Burnetas bando pagrįsti savąją interpretaciją. (Kitas jo minimas liudytojas, Filonas Aleksandrietis (Žydas), nedaug reiškia, palyginti su Platonu ir Aristoteliu.) Tačiau netgi ši pastraipa visai neprieštarauja mūsiškei interpretacijai. (Kai dėl Burneto abejonių, susijusių su šios pastraipos vertingumu, žr. 10 skyriaus 56 (7) pastabą.) Herakleito atradimas, kad pasaulis yra ne *daiktų,* o įvykių ar *faktų* visuma, visai nėra trivialus. Tai, galimas daiktas, patvirtina tas faktas, kad Wittgensteinas visai neseniai pripažino būtinumą šią mintį įtvirtinti dar sykį: „Pasaulis yra faktų, o *ne daiktų* visuma". (Žr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus,* 1921–1922, 1.1 sakinys; išskirta mano.)

Apibendrinkime. Visuotinio tekamumo doktriną aš laikau pamatine ir kilusia iš Herakleito socialinio patyrimo srities. Visos kitos jo doktrinos tam tikra prasme yra pagalbinės. Ugnies doktriną (žr. Aristotelio *Metafiziką*, 984 a 7, 1067 a 2; be to, 989 a 2, 996 a 9, 1001 a 15; *Fiziką,* 205 a 3) aš laikau svarbiausia jo natūrfilosofine

doktrina; tai bandymas tekamumo doktriną sutaikyti su mūsiškiu tvarių daiktų patyrimu, jungiamoji grandis su ankstesnėmis cirkuliacijos teorijomis. Iš ugnies doktrinos išvedama dėsnių teorija. O priešybių vienybės teoriją aš laikau ne tokia svarbia ir abstraktesne; tai savotiškos loginės ar metodologinės teorijos pirmtakė (šiuo požiūriu, ji įkvėpė Aristotelį suformuluoti savąjį prieštaravimo principą), susijusi su Herakleito mistika.

[3] W. Nestle, *Die Vorsokratiker* (1905), 35.

[4] Kad būtų lengviau surasti cituojamus fragmentus, pateikiu jų numeraciją pagal Bywaterio leidimą (šia numeracija naudojasi Burnetas, veikale *Early Greek Philosophy* fragmentus versdamas į anglų kalbą) ir Dielso penktojo leidimo numeraciją.

Iš aštuonių ištraukų, cituojamų šioje pastraipoje, (1) ir (2) cituojamos pagal fragmentus B 114 (= Bywater and Burnet), D^5 121 (= Diels, penktas leidimas). Kitos ištraukos paimtos iš tokių fragmentų: (3) B 111, D^5 29; žr. Platonas, *Valstybė*, 586 a/ b ... (4): B 111, D^5 104 ... (5): B 112, D^5 39 (žr. D^5, vol. 1, p. 65, Biantas, 1) ... (6): B 5, D^5 17 ... (7): B 110, D^5 33 ... (8): B 100, D^5 44.

[5] Trys ištraukos, cituojamos šioje pastraipoje, paimtos iš tokių fragmentų: (1) ir (2): žr. B 41, D^5 91; dėl (1) žr. taip pat šio skyriaus 2 pastabą. (3): D^5 74.

[6] Šios dvi pastraipos yra B 21, D^5 31; ir B 22, D^5 90.

[7] Apie Herakleito „saikus" („dėsnius" ar „periodus") žr. B 20, 21, 23, 29; D^5 30, 31, 94. (D 31 susieja „saiką" ir „dėsnį" (*logos*)).

Penkios ištraukos toliau cituojamos iš tokių fragmentų: (1): D^5, vol. I, p. 141, 10 eilutė (žr. Diog. Laert., IX, 7) ... (2): B 29, D^5 94 (žr. 5 skyriaus 2 pastabą) ... (3): B 34, D^5 100 ... (4): B 20, D^5 30 ... (5): B 26, D^5 66.

1. Dėsnio idėja *susijusi* su kismo, arba tekamumo, idėja, nes tik dėsniai arba pasikartojimai tėkmėje gali paaiškinti regimąjį pasaulio stabilumą. Tipiškiausi pasikartojimai kintančiame pasaulyje, akivaizdūs žmogui, yra gamtos periodai: diena, mėnulio mėnesiai ir metai (metų laikai). Esu įsitikinęs, kad Herakleito dėsnio teorija loginiu požiūriu įsiterpia tarp palyginti modernios „priežastinių dėsnių" teorijos (kurios laikėsi Leukipas ir ypač Demokritas) ir tamsiųjų likimo jėgų teorijos, kurios laikėsi Anaksimandras. Herakleito dėsniai vis dar „magiški", t. y. jis vis dar nenubrėžia skirtumo tarp abstrakčių priežastinių pasikartojimų ir įstatymų, tokių kaip tabu, kuriuos palaiko žmonių nustatytos sankcijos (apie tai žr. 5 skyriaus 2 pastabą). Atrodo, kad Herakleito likimo teorija buvo susijusi su „Didžiųjų metų" ar „Didžiojo ciklo", apimančio 18 000 ar 36 000 paprastų metų, teorija. (Žr., pavyzdžiui, J. Adam, *The Republic of Plato,* vol. II, p. 303.) Aš tikrai nemanau, jog ši teorija rodo, kad Herakleitas iš tikrųjų netikėjo visuotiniu tekamumu, o tikėjo tik įvairiomis cirkuliacijomis, kurios nuolat grąžina pasaulio karkasui stabilumą; bet, mano galva, įmano-

ma, kad jam buvo sunku suvokti kismo dėsnį, ir net likimo dėsnį, nesiremiant tam tikro periodiškumo vaizdiniu. (Žr. taip pat 3 skyriaus 6 pastabą.)

2. Ugniai tenka svarbiausias vaidmuo Herakleito gamtos filosofijoje. (Galimas daiktas, dėl tam tikros persų įtakos.) Liepsna yra aiškus tėkmės arba *proceso, daugeliu požiūrių atrodančio kaip daiktas,* simbolis. Šitaip ugnis paaiškina stabilių daiktų patyrimą ir jį sutaiko su tekamumo doktrina. Šią idėją lengva pritaikyti gyviems kūnams, kurie panašūs į liepsną, tik lėčiau degančią. Herakleitas moko, kad *visi* daiktai teka, *visi* panašūs į ugnį; tačiau jų tekamumas turi skirtingus „saikus" arba judėjimo dėsnius. „Puodas" arba „lovys", kuriame liepsnoja ugnis, ne toks takus kaip pati ugnis, bet nepaisant to, jis vis tiek takus. Jis keičiasi, jis turi savo likimą ir savo dėsnius, ugnis vis tiek jį sudegins ir sunaikins, nors reikės daugiau laiko, kol jo likimas išsipildys. Štai kodėl „Visus [daiktus] teis ir pasmerks užklupusi ugnis" (B 26, D^5 66).

Taigi ugnis yra regimosios daiktų rimties, išliekančios nepaisant jų realaus tekamumo, simbolis ir paaiškinimas. Bet kartu ugnis yra medžiagos perėjimo iš vieno būvio (kuro) į kitą simbolis. Taigi Herakleito intuityviąją gamtos teoriją ugnies vaizdinys susieja su jo pirmtakų sukurtomis sutankėjimo ir išretėjimo ir kitomis teorijomis. Bet jos įsiliepsnojimas ir užgesimas, atitinkantis kuro saiką, kartu yra ir dėsnio pavyzdys. Jei ši mintis susiejama su tam tikra periodiškumo forma, ja galima pasinaudoti aiškinant gamtos periodų, pavyzdžiui, dienų ar metų, pasikartojimus. (Šie samprotavimai leidžia suabejoti, kad Burnetas yra teisus, netikėdamas tradiciniais liudijimais apie Herakleito tikėjimą periodiškais pasaulio gaisrais, galimas daiktas, siejamais su jo Didžiaisiais Metais; žr. Aristotelis, *Fizika*, 205 a 3 ir D^5 66.)

[8] Trylika ištraukų, cituojamų šioje pastraipoje, paimtos iš tokių fragmentų: (1): B 10, D^5 123 ... (2): B 11, D^5 93 ... (3): B 16, D^5 40 ... (4): B 94, D^5 73 ... (5): B 95, D^5 89 ... ir (4) bei (5), žr. Platono *Valstybę*, 476 c f., ir 520 c ... (6): B, D^5 19 ... (7): B 3, D^5 34 ... (8): B 19, D^5 41 ... (9): B 92, D^5 2 ... (10): B 91 a, D^5 113 ... (11): B 59, D^5 10 ... (12): B 65, D^5 32 ... (13): B 28, D^5 64.

[9] Būdamas nuoseklesnis už daugumą moralinių istoricistų, Herakleitas yra ir etinis bei teisinis pozityvistas (apie šį terminą žr. 5 skyrių): „Dievams visa gražu, gera ir teisinga, o žmonės pasigavo, kad vieni dalykai yra neteisingi, kiti teisingi" (D^5 102, B 61; žr. 11 pastabos (8) pastraipą.) Kad jis buvo pirmasis teisinis pozityvistas, patvirtina Platonas (*Teaitetas*, 177 c/d). Apie moralinį ir teisinį pozityvizmą apskritai žr. 5 skyrių (su 14–18 pastabomis susijęs tekstas) ir 22 skyrių.

[10] Dvi ištraukos, cituojamos šioje pastraipoje, yra: (1): B 44, D^5 53 ... (2): B 62, D^5 80.

[11] Devynios ištraukos, cituojamos šioje pastraipoje, yra: (1): B 39, D [5] 126 ... (2): B 104, D [5] 111 ... (3): B 78, D [5] 88 ... (4): B 45, D [5] 51 ... (5): D [5] 8 ... (6): B 69, D [5] 60 ... (7): B 50, D [5] 59 ... (8): B 61, D [5] 102 (žr. 9 pastabą) ... (9): B 57, D [5] 58. (Žr. Aristotelis, *Fizika*, 185 b 20.)

Tėkmė ar kismas turi būti perėjimas nuo vienos pakopos, savybės ar padėties prie kitos. Kadangi tėkmė suponuoja tai, kas kinta, tas kintantysis turi likti tapatus, net jei jis pereina į priešingą būklę, įgyja priešingą savybę ar padėtį. Tekamumo teoriją tai sieja su priešybių vienybe (žr. Aristotelis, *Metafizika*, 1005 b 25, 1024 a 24 ir 34, 1062 a 32, 1063 a 25), taip pat ir su visų daiktų vienumo doktrina; visi jie yra tik vieno kintančio kažko (ugnies) skirtingos fazės ar regimybės.

Ar „kelias aukštyn“ ir „kelias žemyn“ iš pradžių buvo suvokiamas kaip paprastas kelias, iš pradžių kylantis į kalną, o vėliau besileidžiantis nuo kalno (ar, galimas daiktas, kaip kelias, kylantis žemiau esančio žmogaus požiūriu ir besileidžiantis aukščiau esančio žmogaus požiūriu), ir ar ši metafora buvo tik vėliau pritaikyta cirkuliacijos procesams, keliui, kuriuo juda žemė, virsdama vandeniu (galbūt skystu kuru puode?), o paskui ugnimi, ir vėl atgal, iš ugnies atsirandant vandeniui (lietui?), o iš jo žemei, ar kelias aukštyn bei kelias žemyn Herakleito iš pat pradžių buvo suvokiamas kaip šitoks medžiagos cirkuliacijos procesas – viso to, žinoma, neįmanoma nustatyti. (Bet aš manau, kad įtikimesnė yra pirmoji alternatyva, turint galvoje daug panašių idėjų, esančių Herakleito fragmentuose: žr. tekstą.)

[12] Keturi cituojami fragmentai yra: (1): B 102, D [5] 24 ... (2): B 101, D [5] 25 (patikimesnė versija, daugiau ar mažiau išsauganti Herakleito žodžių žaismą, yra: „Didingesnė mirtis pelno didingesnį likimą“. Žr. taip pat Platono *Įstatymus,* 903 d/e; ši pastraipa skiriasi nuo panašios pastraipos *Valstybėje* 617 d/e ... (3): B 111, D [5] 29 (tęsinio dalis cituota anksčiau; žr. 4 pastabos (3) pastraipą) ... (4): B 113, D [5] 49.

[13] Visai tikėtina (žr. E. Meyer, *Geschichte des Altertums,* ypač t. 1), kad tokios išrinktosios tautos teorijos atsirado kaip tik toje epochoje ir, be judaizmo, paskatino atsirasti keletą kitų išganymo religijų.

[14] Comte'as, Prancūzijoje sukūręs istoricistinę filosofiją, daug kuo panašią į prūsiškąją Hegelio versiją, kaip ir Hegelis, stengėsi sustabdyti revoliucijos kilimą. (Žr. F.A. von Hayek, *The Counter–Revolution of Science, Economica*, N.S. vol. VIII, 1941, p. 119 ff, 281 ff.) Apie Lassalle'io domėjimąsi Herakleitu žr. 1 skyriaus 4 pastabą. – Šia proga įdomu pažymėti istoricistinių ir evoliucionistinių idėjų istorijos paralelę. Jos atsirado Graikijoje; jų pradininkas buvo pusiau herakleitininkas Empedoklis (apie platoniškąją versiją žr. 11 skyriaus 1 pastabą); jos buvo atgaivintos Prancūzijoje ir Anglijoje Prancūzijos revoliucijos epochoje.

Trečio skyriaus pastabos

[1] Šitokį termino „oligarchija“ aiškinimą palyginkite su tuo, kas pasakyta 8 skyriaus 44 ir 57 pastabų pabaigoje.

[2] Žr. ypač 10 skyriaus 48 pastabą.

[3] Žr. 7 skyriaus pabaigą, ypač 25 pastabą, ir 10 skyrių, ypač 69 pastabą.

[4] Žr. Diogenes Laert. III, 1. – Apie Platono šeimos ryšius ir ypač apie jo tėvo giminės kilmę iš Kodro „ir net iš dievo Poseidono“ žr. G. Grote, *Plato and other Companions of Socrates* (ed. 1875), vol. I, 114. (Tačiau kartu žr. panašias pastabas apie Kritijo giminę, t. y. Platono motinos giminę, in E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, vol. V, 1922, p. 66.) *Puotoje* (208 d) Platonas sako apie Kodrą štai ką: „Ar manai, kad Alkestei ... ar Architui, ... ar jūsiškiam Kodrui norėtųsi numirti dėl to, *kad jų vaikai išsaugotų karaliavimą,* jei jie nebūtų tikėjęsi palikti nemirtingą savo dorybės, kurią mes jiems tikrai priskiriame, atminimą?“ Platonas giria Kritijo (t. y. savo motinos) giminę ankstyvajame dialoge *Charmidas* (157 e ff.) ir vėlyvajame dialoge *Timajas* (20 e), kur ši giminė kildinama iš Atėnų valdovo *(archōn)* Dropido, Solono draugo.

[5] Dvi autobiografinės ištraukos, cituojamos šioje pastraipoje, paimtos iš *Septinto laiško* (325). Kai kurie iškilūs mokslininkai abejoja, kad šių *Laiškų* autorius yra Platonas (galimas daiktas, nepagrįstai; mano galva, Fieldas šią problemą sprendžia labai įtikinamai; žr. 10 skyriaus 57 pastabą; kita vertus, net *Septintas laiškas* man atrodo šiek tiek įtartinas – jame pernelyg daug kartojama tai, kas žinoma iš *Apologijos,* ir pernelyg daug pasakojama apie aktualijas). Todėl aš pasistengiau savąją platonizmo interpretaciją pirmiausia grįsti remdamasis garsiausiais dialogais; tačiau apskritai ji atitinka *Laiškuose* dėstomas idėjas. Skaitytojų patogumui pateikiu dažniausiai minimų Platono dialogų sąrašą, daugiau ar mažiau pripažinta jų parašymo chronologine tvarka; (žr. 10 skyriaus 56 (8) pastabą): *Kritonas – Apologija – Eutifronas; Protagoras – Menonas – Gorgijas; Kratilas – Meneksenas – Faidonas; Valstybė; Parmenidas – Teaitetas; Sofistas – Politikas – Filebas; Timajas – Kritijas; Įstatymai.*

[6] 1. Kad *istorinis* vystymasis gali turėti *ciklinį* pobūdį, Platonas niekur aiškiai nesako. Tačiau mažų mažiausiai keturiuose dialoguose, būtent, *Faidone, Valstybėje, Politike* ir *Įstatymuose,* apie tokią teoriją užsimenama. Visose tose vietose Platonas veikiausiai turėjo galvoje Herakleito *Didžiuosius Metus* (žr. 2 skyriaus 6 pastabą). Tačiau gali būti ir taip, kad užsimenama ne tiesiogiai apie Herakleitą, o apie Empedoklį, kurio teoriją (žr. taip pat Aristotelis, *Metafizika,* 1000 a 25 f.) Platonas traktavo tik kaip „švelnesnę“ Herakleito viso tekamumo vienovės teorijos versiją. Tai jis pasako garsiojoje *Sofisto* pastraipoje (242 e f.). Pagal šią pastraipą ir pagal Aristotelį

(*Apie atsiradimą ir nyksmą*, B, 6, 334 a 6), egzistuoja istorinis ciklas, apimantis periodą, kai viešpatauja meilė, ir periodą, kai viešpatauja herakleitiškasis vaidas; be to, Aristotelis mums pasakoja, kad, pagal Empedoklį, „dabartiniame periode viešpatauja Vaidas, o anksčiau viešpatavo Meilė". Šis tvirtinimas, kad mūsiškio kosminio periodo tėkmė turi vaido pobūdį, o todėl yra bloga, labai atitinka ir Platono teorijas, ir jo išgyvenimus.

Didžiųjų Metų trukmė, galimas daiktas, yra toks laikotarpis, kuriam praėjus visi dangaus kūnai vienas kito atžvilgiu sugrįžta į tą pačią padėtį, kokia buvo tuo momentu, kai prasidėjo tas periodas. (Todėl Didieji Metai lygūs bendrajam mažiausiam „septynių planetų" periodų kartotiniui.)

2. Pastraipoje iš *Faidono*, pažymėtoje skaičiumi (1), iš pradžių užsimenama apie Herakleito kismo teoriją, pagal kurią vienas būvis pereina į priešingą būvį, arba viena priešybė – į kitą: „tas, kas tampa mažesnis, kadaise turėjo būti buvęs didesnis..." (70 e/71 a). Toliau kalbama apie ciklinio vystymosi dėsnį: „Argi ne taip atsiranda viskas – priešybė iš priešybės, kai tik esama dviejų priešybių?.." (ten pat). O toliau (72 a/b) argumentuojama štai kaip: „Jei viskas atsirastų tik tiesia linija, ir jei gamtoje nebūtų sugrįžimo arba rato ... tada galiausiai visi daiktai įgytų tas pačias savybes... ir toliau niekas nebeatsirastų". Atrodo, kad bendra nuotaika, vyraujanti *Faidone*, yra optimistiškesnė (čia daugiau tikėjimo žmogumi ir žmogaus protu) negu vėlesniuose dialoguose, bet šiame dialoge tiesiogiai nekalbama apie žmonijos istorinę raidą.

3. Tačiau apie šią raidą tiesiogiai kalbama *Valstybėje*, kur VIII ir IX knygoje nuodugniai pasakojama apie istorinį nuosmukį, kurį nagrinėjame šiame, 4 skyriuje. Šis pasakojimas pradedamas žmogaus nuopuolio istorija ir skaičiaus teorija, kuri bus nuodugniau aptarta 5 ir 8 skyriuose. J. Adamas savajame Platono *Valstybės* leidime (1902, 1921) šį pasakojimą pagrįstai vadina „Platono istorijos filosofijos rėmais" (vol. II, 210). Šiame pasakojime niekur tiesiogiai nekalbama apie ciklinį istorijos pobūdį, tačiau jame esama paslaptingų užuominų, kuriose, pagal įdomią, bet abejotiną Aristotelio (ir Adamo) interpretaciją, galimas daiktas, kalbama apie Herakleito Didžiuosius Metus, t. y. apie ciklinį vystymąsi. (Žr. 2 skyriaus 6 pastabą, ir Adam, *op. cit.*, vol. II, 303; 303 ir tolesniame puslapyje esanti pastaba apie Empedoklį tikslintina; žr. šios pastabos (1) punktą.)

4. *Politike* (268 e – 274 e) esama dar vieno mito. Pagal šį mitą, Dievas pats valdo pasaulį pusę didžiojo pasaulio ciklo laikotarpio. Kai šis tarpsnis baigiasi, pasaulis, iki tol judėjęs į priekį, vėl pradeda judėti atgal. Taigi turime du pusperiodžius arba pusciklius, sudarančius visą ciklą: tai pažangus judėjimas, valdomas Dievo, o kartu ir gėrio laikotarpis be karų ir vaidų, ir atžangus judėjimas, kai Dievas nusisuka nuo

pasaulio, o kartu didėjančios betvarkės ir vaidų laikotarpis. Žinoma, tai kaip tik mūsų gyvenamasis laikotarpis. Galiausiai visi dalykai taps tokie blogi, kad Dievas vėl ims vairą į savo rankas ir pakeis judėjimo kryptį, kad išgelbėtų pasaulį nuo visiško sunaikinimo.

Šis mitas labai panašus į anksčiau (1) papasakotą Empedoklio mitą ir, galimas daiktas, ir į Herakleito Didžiuosius Metus. – Adamas (*op. cit.*, vol. II, 296 f.) kalba ir apie panašumus su Hesiodo pasakojimu. *Vienas panašumas su Hesiodu yra pasakojimas apie Krono Aukso amžių; svarbu pažymėti, kad šio amžiaus žmonės gimę iš žemės. Taip atsiranda sąlytis su mitu apie gimusiuosius iš žemės ir apie žmoguje esančius metalus, kuris svarbus *Valstybėje* (414 b ff. ir 546 e f.); apie šią svarbą kalbama vėliau, 8 skyriuje. Apie gimusiųjų iš žemės mitą užsimenama ir *Puotoje* (191 b); galimas daiktas, užuomina susijusi su atėniečių įpročiu vadinti save „panašiais į žiogus", t. y. autochtonais (žr. 4 skyriaus 32 (1) pastabą ir 8 skyriaus 11 (2) pastabą).*

Tačiau, kai vėliau dialoge *Politikas* (302 b ff.) šešios netobulo valdymo formos išdėstomos pagal jų netobulumo laipsnį, apie ciklinę istorijos teoriją jau nebeužsimenama. Priešingai, tos šešios formos, kurios visos – tobulõs ar geriausios valstybės išsigimusios kopijos (*Politikas*, 293 d/e; 297 c; 303 b), yra išsigimimo proceso pakopos; t. y. ir *Politike*, ir *Valstybėje* Platonas, nagrinėdamas konkretesnes istorines problemas, apsiriboja ta ciklo dalimi, kuri veda prie žlugimo.

* 5. Panašių pastabų esama *Įstatymuose*. Kažkas panašaus į ciklo teoriją bendrais bruožais dėstoma III knygoje, 676 b/c – 677 b, kur Platonas nuodugniau analizuoja vieno iš tokių ciklų pradžią; o 678 e ir 679 c pastraipose išaiškėja, kad ši pradžia yra Aukso amžius, todėl toliau vėl pasakojama žlugimo istorija. – Galima pažymėti, kad Platono doktrina, pagal kurią planetos yra dievai, kartu su doktrina, pagal kurią dievai turi įtakos žmonių gyvenimui (ir kartu su jo tikėjimu, kad kosminės jėgos veikia istoriją), užėmė svarbią vietą neoplatonikų astrologinėse spekuliacijose. Visas tris doktrinas galima rasti *Įstatymuose* (žr., pavyzdžiui, 821 b–d ir 899 b; 899 d – 905 d; 677 a ff.). Reikia suprasti, kad astrologai, kaip ir istoricistai, tiki tam tikru likimu, kurį galima išpranašauti; be to, kaip ir kai kuriose istoricizmo versijose (ypač platonizme ir marksizme), astrologijoje tikima, kad, nepaisant galimybės išpranašauti ateitį, ją galima šiek tiek veikti, ypač jei tikrai žinoma, kas turi įvykti.*

6. Be šių retų užuominų, nėra nieko, kas rodytų, kad Platonas būtų tikrai tikėjęs kylančia arba pažangiąja ciklo dalimi. Tačiau, be išsamaus pasakojimo *Valstybėje* ir fragmentų, nurodytų (5) punkte, esama daug pastabų, rodančių, kad jis labai rimtai tikėjo nuosmukiu, istorijos žlugimu. Ypač įsidėmėtinas ir svarstytinas *Timajas* bei *Įstatymai*.

7. *Timajuje* (42 b f., 90 e ff., ir ypač 91 d f.; žr. taip pat *Faidrą*, 248 d f.), Platonas kalba apie tai, ką galima pavadinti rūšių atsiradimu išsigimstant (žr. su 4 skyriaus 4 pastaba susijusį tekstą ir 11 skyriaus 11 pastabą): vyrai išsigimsta į moteris, o vėliau į žemesniuosius gyvūnus.

8. *Įstatymų* III knygoje (žr. taip pat IV knygą, 713 a ff.; bet kartu žr. trumpą užuominą apie anksčiau minėtą ciklą) jau esama išvystytos istorinio žlugimo teorijos, labai panašios į *Valstybėje* išdėstytą teoriją. Žr. taip pat tolesnį skyrių, ypač 3, 6, 7, 27 ir 44 pastabas.

[7] Panašią nuomonę apie Platono politinius tikslus išreiškė G.C. Fieldas (G.C. Field, *Plato and His Contemporaries,* 1930, p. 91): „Svarbiausiu Platono filosofijos tikslu galima laikyti pastangą atgaivinti mąstymo ir elgsenos normas tokioje civilizacijoje, kuri atrodo atsidūrusi prie žlugimo ribos". Žr. taip pat 6 skyriaus 3 pastabą ir tekstą.

[8] Aš pritariu daugumai ankstesnių ir daugeliui dabartinių autoritetų (pavyzdžiui, G.C. Fieldui, F.M. Cornfordui, A.K. Rogersui) ir, priešingai negu Johnas Burnetas ir A.E. Tayloras, esu įsitikinęs, kad Formų arba Idėjų teoriją sukūrė pats Platonas, o ne Sokratas, nors tą teoriją Platonas išdėsto Sokrato, savo pagrindinio protagonisto, lūpomis. Nors Platono dialogai yra vienintelis svarbiausias Sokrato teorijų šaltinis, esu įsitikinęs, kad visai įmanoma juose atskirti, kas yra „sokratiška", t. y. istoriškai tikra, nuo to, kas „platoniška" Platono protagonisto „Sokrato" lūpose. Vadinamoji *Sokrato problema* aptariama 6, 7, 8 ir 10 skyriuose; žr. ypač 10 skyriaus 56 pastabą.

[9] Atrodo, kad terminą „socialinė inžinerija" pirmą kartą pavartojo Roscoe Poundas knygoje *Introduction to the Philosophy of Law* (1922, p. 99; *Bryanas Magee neseniai man sakė, kad beveik tikra, jog Webbs šį terminą vartojo dar iki 1922 m.*). Šis terminas vartojamas „dalinės inžinerijos" prasme. Kitokia prasme jį vartoja M. Eastmanas (M. Eastman, *Marxism: is it Science*?, 1940). Eastmano knygą perskaičiau, kai mano knyga jau buvo parašyta; todėl mano terminas „socialinė inžinerija" vartojamas visai be jokio ryšio su Eastmano terminologija. Jei gerai suprantu, Eastmanas gina tokį požiūrį, kurį aš 9 skyriuje kritikuoju ir vadinu „utopine socialine inžinerija"; žr. 9 skyriaus 1 pastabą. – Be to, žr. 5 skyriaus 18 (3) pastabą. Pirmuoju socialiniu inžinieriumi galima vadinti miestų projektuotoją Hipodamą Miletietį (žr. Aristotelis, *Politika,* 1276 b 22 ir R. Eisler, *Jesus Basileus,* II, p. 754).

Terminą „socialinė technologija" man pasiūlė C.G.F. Simkinas. Noriu aiškiai pasakyti, kad, aptardamas metodo problemas, labiausiai pabrėžiu tai, kaip svarbu įgyti institucijų kūrimo praktinį patyrimą. Žr. 9 skyrių, ypač tekstą, susijusį su to skyriaus

8 pastaba. Išsamesnę metodo, susijusio su socialine inžinerija ir socialine technologija, problemų analizę galima rasti mano knygoje *The Poverty of Historicism* (2 leidimas, 1960), III dalyje.

[10] Cituojama pastraipa paimta iš mano knygos *The Poverty of Historicism*, p. 65. „Neplanuoti žmonių veiksmų rezultatai“ nuodugniai aptariami toliau, 14 skyriuje; žr. ypač 11 pastabą ir tekstą.

[11] Esu faktų ir sprendimų arba reikalavimų (arba: „yra“ ir „turi būti“) dualizmo šalininkas; kitaip tariant, esu įsitikinęs, kad sprendimus ar reikalavimus prilyginti faktams neįmanoma, nors, žinoma, jie gali būti traktuojami kaip faktai. Šis tas daugiau šiuo klausimu bus pasakyta 5 (su 4–5 pastabomis susijusiame tekste), 22 ir 24 skyriuose.

[12] Argumentai, paremiantys tokią Platono geriausios valstybės teorijos interpretaciją, bus pateikti kituose trijuose skyriuose; kol kas nurodysiu dialogus: *Politikas*, 293 d/e; 297 c; *Įstatymai,* 713 b/c; 739 d/e; *Timajas,* 22 d ff., ypač 25 e ir 26 d.

[13] Žr. žymųjį Aristotelio liudijimą, iš dalies cituojamą toliau šiame skyriuje (žr. ypač šio skyriaus 25 pastabą ir tekstą).

[14] Tai parodyta Grote'o knygoje *Plato,* t. III, pastaba u, p. 267 f.

[15] Citatos iš *Timajo*, 50 c/d ir 51 e – 52 b. Platono analogija, pagal kurią Formos arba Idėjos yra juslinių daiktų tėvai, o Erdvė yra jų motina, svarbi ir turi toli siekiančius padarinius. Žr. taip pat šio skyriaus 17 ir 19 pastabas ir 10 skyriaus 59 pastabą.

1. Ji primena Hesiodo *mitą apie chaosą* – žiojėjančią pragarmę (erdvę; talpyklą), atitinkančią motiną, ir dievą Erotą, atitinkantį tėvą arba Idėjas. Chaosas yra pirminis šaltinis, todėl klausimas apie priežastinį aiškinimą (chaosas = priežastis) ilgą laiką buvo tapatinamas su pradmens *(arche),* gimimo arba atsiradimo klausimu.

2. Motina arba erdvė atitinka Anaksimandro ir pitagorininkų teigtą begalybę arba beribiškumą. Idėja, kuri yra vyriškos lyties, kaip tik todėl turi atitikti pitagorininkų apibrėžtumo (ar ribotumo sampratą). Juk apibrėžtumas, priešingas beribiškumui, vyriškumas, priešingas moteriškumui, šviesa, priešinga tamsai, ir gėris, priešingas blogiui, priskiriamas tai pačiai *pitagoriškosios priešybių lentelės* pusei. (Žr. Aristotelis, *Metafizika*, 986 a 22 f.) Todėl galime tikėtis, kad Idėjos bus siejamos su šviesa ir gėriu. (Žr. 8 skyriaus 32 pastabos pabaigą.)

3. Idėjos yra ribos arba kontūrai; jos yra apibrėžtos, ne taip kaip begalinė erdvė, ir į erdvę įsispaudžia kaip antspaudai arba, tiksliau pasakius, kaip matricos (juk erdvė yra ne tik erdvė, bet kartu Anaksimandro beformė materija – medžiaga be savybių), šitaip sukurdamos juslinius daiktus. *J.D. Mabbottas maloningai atkreipė mano dėmesį į tą faktą, kad, pagal Platoną, Formos arba Idėjos įsispaudžia į erdvę ne pačios, o

veikiau įspaudžiamos į ją Demiurgo. Teorijos, pagal kurią Formos yra „ir būties, ir atsiradimo (ar tapsmo) priežastys", pėdsakų galima rasti jau *Faidone* (100 d); tai nurodo Aristotelis (*Metafizika*, 1080 a 2).*

4. Dėl gimdymo akto erdvė, t. y. talpykla, pradeda veikti taip, kad visi daiktai ima judėti herakleitiškosios ar empedokliškosios tėkmės ritmu, kuris yra tikrai visuotinis, nes judėjimas arba tekamumas apima netgi karkasą, t. y. pačią (beribę) erdvę. (Apie vėlyvąją herakleitiškąją talpyklos idėją žr. *Kratilas*, 412 d.)

5. Šis apibūdinimas primena ir Parmenido „klaidingos nuomonės kelią", kuriuo einant manoma, kad jusliškai patiriamas ir tekantis pasaulis atsirado susimaišius dviems priešybėms: šviesai (karščiui ar ugniai) ir tamsai (šalčiui ar žemei). Akivaizdu, kad Platono Formos arba Idėjos turi atitikti pirmąją priešybę, o erdvė, ar tai, kas beribiška, – antrąją, ypač jei turėsime galvoje, kad Platono grynoji erdvė labai gimininga neapibrėžtai materijai.

6. Apibrėžties ir neapibrėžties priešybė, atrodo, irgi atitinka – ypač kai jau atrastas nepaprastai svarbus kvadratinės šaknies iš dviejų iracionalumas – racionalumo bei iracionalumo priešybę. Tačiau kadangi racionalumą Parmenidas tapatina su būtimi, tai erdvė arba iracionalumas turi būti traktuojamas kaip nebūtis. Kitaip tariant, pitagoriškoji priešybių lentelė turi būti išplėsta ir apimti racionalumą, kaip iracionalumo priešybę, ir būtį, kaip nebūties priešybę. (Tai atitinka *Metafiziką*, 1004 b 27, kur Aristotelis sako, kad „visos priešybės redukuojamos į būties ir nebūties priešybę"; žr. taip pat 1072 a 31, kur viena lentelės pusė (būties) apibūdinama kaip (racionalaus) mąstymo objektas; ir 1093 b 13, kur šiai pusei priskiriamos tam tikrų skaičių – matyt, priešinamų jų šaknims – savybės. Šie samprotavimai gali paaiškinti ir Aristotelio pastabą *Metafizikoje*, 986 b 27. Todėl, galimas daiktas, nebūtina tarti, kaip tai daro F.M. Cornfordas puikiame straipsnyje „Parmenides' Two Ways", *Class. Quart.*, XVII, 1933, p. 108, kad Parmenidas (8, 53/54 fragmentas) „Aristotelio ir Teofrasto buvo interpretuojamas neteisingai"; juk jei šitaip išplėsime minėtą priešybių lentelę, pati įtikinamiausia lemtingosios pastraipos (iš 8 fragmento) interpretacija, pateikiama Cornfordo, nebeprieštaraus Aristotelio pastabai.)

7. Cornfordas parodė (*op. cit.*, p. 100), kad Parmenidas išskyrė tris „kelius": tiesos kelią, nebūties kelią, ir apgaulingos regimybės (arba, jei taip galima sakyti, klaidingos nuomonės) kelią. Jis parodo (p. 101), kad tie trys keliai atitinka tris sritis, aptariamas *Valstybėje* – visiškai tikrą ir racionalų Idėjų pasaulį, visiškai netikrą pasaulį ir nuomonės (grindžiamos tekančių daiktų pagava) pasaulį. Be to, jis parodė (p. 102), kad *Sofiste* Platonas pakeičia savo požiūrį. Prie to galima pridurti keletą komentarų, atsižvelgiant į tas *Timajo* pastraipas, su kuriomis siejama ši pastaba.

8. Svarbiausias skirtumas tarp Formų arba Idėjų interpretacijos *Valstybėje* ir *Timajuje* yra tas, kad *Valstybėje* Formos (o kartu ir Dievas; žr. *Valstybė*, 380 d), galima sakyti, yra suakmenėjusios, tuo tarpu *Timajuje* jos sudievinamos. *Valstybėje* jos daug panašesnės į Parmenido Vienį (žr. Adamo pastabą apie *Valstybės* pastraipą 380 d 28, 31) negu *Timajuje*. Ši tendencija sustiprėja *Įstatymuose*, kur Idėjas vis labiau išstumia sielos. Lemtingas skirtumas yra tas, kad Idėjos vis labiau virsta judėjimo pradiniais taškais ir atsiradimo priežastimis, arba, kaip sakoma *Timajuje*, judančių daiktų tėvais. Galimas daiktas, kad prieštaringiausi yra Idėjų vaizdiniai, esantys *Faidone*, 79 e („Siela yra besąlygiškai panašesnė į nekintamybę; net didžiausias kvailys to neneigtų" (žr. taip pat *Valstybė*, 585 c, 609 b f.)), ir idėjų vaizdiniai, esantys *Įstatymuose*, 895 e/896 a (žr. *Faidras*, 245 c ff.): „Kaip apibrėžiama tai, kas vadinama 'siela'? Ar galime įsivaizduoti kitokį apibrėžimą, išskyrus šį ... 'Judėjimas, judinantis pats save'?" Galimas daiktas, kad šių dviejų požiūrių tarpinės grandies esama *Sofiste* (kur įvedama paties judėjimo Forma arba Idėja) ir *Timajuje*, 35 a, kur aprašomos „dieviškos ir nekintančios Formos" bei kintantys ir dūlūs kūnai. Gal kaip tik todėl *Įstatymuose* (žr. 894 d/e) sakoma, kad sielos judėjimas yra *„pirminis ir kilme, ir jėga"*, o siela apibūdinama (966 e) kaip „pats seniausias ir dieviškiausias iš visų dalykų, kurių judėjimas yra amžinai trykštantis tikrosios būties šaltinis". (Kadangi, pagal Platoną, *visi gyvi daiktai* turi sielas, galima manyti, kad jis bent jau iš dalies pripažino formalaus daiktų principo egzistavimą; toks požiūris labai artimas aristotelizmui, ypač jei turime galvoje primityvų ir plačiai paplitusį tikėjimą, kad visi daiktai yra gyvi.) (Žr. taip pat 4 skyriaus 7 pastabą.)

9. Atrodo, kad *Sofistui* priklauso lemtingas vaidmuo skleidžiantis Platono mąstymui, kurio varomoji jėga buvo pastanga tekamumo pasaulį paaiškinti remiantis Idėjomis, t. y. plyšį tarp proto pasaulio ir nuomonės pasaulio bent jau paaiškinti, net jei jo ir neįmanoma pašalinti. Cornfordas pažymi (*op. cit.*, 102), kad *Sofiste* ne tik svarstomas klausimas apie Idėjų daugiariopumą, bet ir pačios Idėjos, priešingai paties Platono ankstesniam požiūriui (248 a ff.), traktuojamos kaip: a) aktyvios priežastys, galinčios sąveikauti, pavyzdžiui, su protu; b) nekintančios, nors dabar jau pripažįstama judėjimo Idėja, kurioje dalyvauja visi judantys daiktai ir kuri pati nėra rimtyje; c) galinčios maišytis tarpusavyje. Be to, *Sofiste* atsiranda nebūtis, *Timajuje* tapatinama su erdve (žr. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, 1935, pastaba 247 puslapyje), ir sudaro galimybę su ja susimaišyti Idėjoms (žr. taip pat *Filolajas*, 2, 3, 5 fr., Diels [5]) ir sukurti tekantį pasaulį, kuriam būdinga tarpinė padėtis tarp Idėjų būties ir erdvės arba materijos nebūties.

10. Galiausiai aš norėčiau apginti savąjį, tekste išreikštą, įsitikinimą, kad Idėjos esti ne tik už erdvės, bet ir už laiko, nors laiko pradžioje jos susiliečia su pasauliu.

Mano galva, toks aiškinimas leidžia lengviau suprasti, kaip jos veikia nejudėdamos; juk bet koks judėjimas ar tėkmė esti erdvėje ir laike. Mano įsitikinimu, Platonas taria, kad laikas turi pradžią. Aš manau, kad šitoks aiškinimas kyla iš *Įstatymų*, 721 c pastraipos – „žmonių giminė yra viso laiko dvynys" – tiesioginės interpretacijos, ypač turint galvoje daugybę liudijimų, rodančių, kad Platonas buvo įsitikinęs, jog žmogus buvo sukurtas vienas iš pirmųjų. (Šiuo klausimu aš šiek tiek nesutinku su Cornfordo nuomone – žr. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937, p. 145 ir p. 26 ff.)

11. Apibendrinkime: Idėjos ankstesnės ir geresnės už savo kintančias ir yrančias kopijas, o pačios nėra tekančios. (Be to, žr. 4 skyriaus 3 pastabą.)

[16] Žr. šio skyriaus 4 pastabą.

[17] 1. Dievų vaidmuo *Timajuje* panašus į vaidmenį, kuris jiems priskiriamas šios knygos tekste. Kaip Idėjos spausdina daiktus, taip dievai formuoja žmonių *kūnus*. Tik žmogaus *sielą* sukūrė pats Demiurgas, kartu kuriantis pasaulį ir dievus. (Kitą užuominą, kad dievai yra patriarchai, žr. *Įstatymai*, 713 c/d.) Žmonės, silpni ir išsigimę dievų vaikai, kaip tik todėl linkę toliau išsigimti; žr. šio skyriaus 6 (7) pastabą ir 5 skyriaus 37 – 41 pastabas.

2. *Įstatymuose* (681 b; žr. taip pat 4 skyriaus 32 (1, a) pastabą) esama kitos užuominos apie santykio *Idėja – daiktai* ir santykio *tėvai – vaikai* paralelę. Šioje pastraipoje įstatymai kildinami iš tradicijos poveikio, tiksliau pasakius, iš to, kad tėvai perteikia vaikams griežtai nustatytą tvarką. Toliau Platonas priduria: „Ir jie (tėvai) savo vaikams ir savo vaikų vaikams tikrai įspaudė savo proto bruožus".

[18] Žr. 8 skyriaus 49 pastabą, o ypač (3) pastabą.

[19] Žr. *Timajas*, 31 a. Šį terminą, kurį aš laisvai verčiau kaip „aukščiausias daiktas, kuris yra jų prototipas", dažnai vartoja Aristotelis „universalios" arba „rūšinės" sąvokos prasme. Jis žymi „dalyką, kuris yra bendras", „aprėpiantis" arba „apimantis" tokia pačia prasme, kokia šablonas apima arba aprėpia tai, kas formuojama.

[20] Žr. *Valstybė*, 597 c. Žr. taip pat 596 a (ir Adamo antrąją pastabą apie 596 a 5): „Prisimink, kad mes esame įpratę nustatyti Formą arba Idėją – vieną kiekvienai daugelio pavienių daiktų grupei, kuriuos vadiname tuo pačiu vardu".

[21] Šiuo klausimu Platono veikaluose esama daugybės pastraipų; aš paminėsiu tik *Faidoną* (pvz., 70 a), *Valstybę*, 544 a, *Teaitetą* (152 d/e, 179 d/e), *Timają* (28 b/c, 29 c/d, 51 d f.). Aristotelis apie tai kalba *Metafizikoje*, 987 a 32; 999 a 25 – 999 b 10; 1010 a 6 – 15; 1078 b 15; žr. taip pat šio skyriaus 23 ir 25 pastabas.

[22] Kaip pažymi Burnetas (J. Burnet, *Early Greek Philosophy*^{2}, p. 208), Parmenidas tvirtino, kad „tas, kas yra ... yra baigtinis, sferiškas, nejudrus, kūniškas", t. y., kad pasaulis yra vientisas rutulys, visuma be dalių, ir kad „už jo nieko nėra". Aš cituoju

Burnetą, nes (a) jo apibūdinimas yra puikus ir (b) jis sugriauna paties Burneto interpretaciją (*E.G.P.* , p. 208 – 211) to, ką Parmenidas vadina „mirtingųjų nuomonėmis" (arba apgaulingos nuomonės keliu). Juk Burnetas atmeta visas Aristotelio, Teofrasto, Simplikijo, Gomperzo ir Meyerio interpretacijas ir vadina jas „anachronizmais", arba „aiškiais anachronizmais" ir t. t. Na, o Burneto atmestoji interpretacija iš esmės yra tokia pat, kaip ir mano knygoje; būtent, kad Parmenidas tikėjo anapus šio regimybės pasaulio esant tikrovišką pasaulį. Tokį dualizmą, kuris leido Parmenidui regimybės pasaulį apibūdinti bent jau šiek tiek įtikinamai, Burnetas atmeta kaip beviltišką anachronizmą. Tuo tarpu aš manau, kad jei Parmenidas būtų tikėjęs esant tik savo nejudrųjį pasaulį ir visai netikėjęs kintančiu pasauliu, tai jis būtų buvęs paprasčiausias beprotis (apie tai užsimena Empedoklis). Bet iš tikrųjų panašus dualizmas šiek tiek būdingas jau Ksenofanui (žr. Ksenofanas, 23 – 26 fragmentai, kuriuos reikia palyginti su 34 fragmentu, ypač su žodžiais „Bet visa tai tėra tik jų paika nuomonė"), taigi vargu ar šiuo atveju galima kalbėti apie anachronizmą. – Kaip sakyta 15 (6 – 7) pastaboje, aš laikausi Cornfordo pateiktos Parmenido filosofijos interpretacijos (žr. taip pat 10 skyriaus 4 pastabą).

[23] Žr. Aristotelis, *Metafizika,* 1078 b 23; kita citata yra: *op. cit.*, 1078 b 19.

[24] Šis vertingas palyginimas priklauso G. C. Fieldui (G. C. Field, *Plato and His Contemporaries,* p. 211).

[25] Citatos iš Aristotelio *Metafizikos,* 1078 b 15 ir 987 b 7.

[26] Aristotelis *Metafizikoje* (987 a 30 – b 18) analizuoja argumentus, pagrindžiančius Idėjų teoriją (žr. taip pat 10 skyriaus 56 (6) pastabą). Šioje analizėje galima išskirti tokias pakopas: a) herakleitiškoji tėkmė, b) negalimybė tikrai pažinti tekančius daiktus, c) sokratiškųjų etinių esmių įtaka, d) Idėjos, kaip tikrojo žinojimo objektai, e) pitagorininkų įtaka, f) matematiniai dydžiai, kaip tarpiniai objektai. – ((e) ir (f) mano tekste nebuvo paminėti; aš paminėjau (g) Parmenido įtaką.)

Verta parodyti, kaip šios pakopos atsiranda paties Platono raštuose, laipsniškai skleidžiantis jo teorijai. Ypač verta pažvelgti į *Faidoną, Valstybę, Teaitetą, Sofistą* ir *Timają.*

1. *Faidone* galima rasti visus minėtus punktus iki (e) imtinai. Pastraipose 65 a – 66 a ryškios (d) ir (c) pakopos ir užsimenama apie (b). Pastraipoje 70 e pasirodo (a) – Herakleito teorija, kurioje esama pitagoriškųjų elementų (e). Toliau pereinama prie 74 a ff. ir prie pakopos (d). Pastraipoje 99 – 100 per (c) einama prie (d), ir t. t. Apie pakopas (a) – (d) žr. taip pat *Kratilą,* 439 c ff.

Valstybėje Aristotelio liudijimą labiausiai atitinka, žinoma, visų pirma VI knyga. (a) pasirodo VI knygos pradžioje, 485 a/b (žr. 527 a/b), kur kalbama apie herakleitiš-

kąjį tekamumą (priešinamą nekintančiam Formų pasauliui). Čia Platonas kalba apie „tikrovę, egzistuojančią amžinai ir *nepavaldžią atsiradimui bei nyksmui*". (Žr. 4 skyriaus 2 (2) ir 3 pastabas, 8 skyriaus 33 pastabą ir tekstą.) Pakopos (b), (d) ir ypač (f) atlieka ryškų vaidmenį žymiojoje giminystės linijos teorijoje (*Valstybė*, 509 c – 511 e; žr. Adamo pastabas ir jo parašytą VII knygos priedą); Sokrato įtaka (t. y. pakopa (c)), žinoma, pastebima visoje *Valstybėje*. Ji labai jaučiama giminystės linijos teorijoje ir ypač prieš pradedant ją dėstyti, t. y. pastraipoje 508 b ff., kur pabrėžiamas gėrio vaidmuo; žr. ypač 508 b/c: „Štai ką aš laikau kilusiu iš gėrio. Ką gėris pagimdė panašų į save, protu suvokiamame pasaulyje susiję su protu (ir jo objektais) taip, kaip regimajame pasaulyje tai, kas kilę iš saulės, susiję su regėjimu (ir jo objektais)." Pakopa (e) implikuojama pakopoje (f), bet detaliausiai išskleista VII knygoje, kur aptariamas būsimųjų valdovų ugdymas (žr. ypač 523 a – 527 c), pirmiausia pagrįstas giminystės linijos teorija, esančia VI knygoje.

2. *Teaitete* (a) ir (b) išskleisti detaliai; (c) minimas pastraipose 174 b ir 175 c. *Sofiste* paminėti visi punktai, įskaitant (g), bet nėra (e) ir (f); žr. ypač 247 a (pakopa (c)); 249 c (pakopa (b)); 253 d/e (pakopa (d)). *Filebe* užsimenama apie visas pakopas, išskyrus gal tik (f); pakopos (a) – (d) ypač pabrėžiamos pastraipoje 59 a – c.

3. *Timajuje* esama visų Aristotelio minimų pakopų, gal tik išskyrus (c), apie kurią užsimenama tik netiesiogiai įvadiniame *Valstybės* turinio perpasakojime ir pastraipoje 29 d. (e) minima visame dialoge, nes „Timajas" yra „vakarietiškas" filosofas, labai paveiktas pitagorizmo. Kitos pakopos minimos du kartus ir tokia tvarka, kuri beveik visiškai atitinka Aristotelio tekstą: iš pradžių glaustai pastraipoje 28 a – 29 d, o paskui nuodugniau 48 e – 55 c pastraipose. Tuojau pat po (a), t. y. Herakleito pasaulėvaizdžio apibūdinimo (49 a ff.; žr. Cornford, *Plato's Cosmology*, p. 178), pateikiamas argumentas (b) (51 c – e), kad jei esame teisūs protą (arba tikrą žinojimą) skirdami nuo paprasčiausios nuomonės, turime tarti egzistuojant nekintančias Formas; šios formos (pastraipoje 51 e f.) įvedamos, orientuojantis į (d). Toliau vėl kalbama apie herakleitiškąją tėkmę (kaip erdvės veikmę), bet dabar ji aiškinama kaip kūrimo veiksmo padarinys. Paskui pastraipoje 53 c minima pakopa (f). (Man atrodo, kad „plokštumos ir kūno linijos", apie kurias kalba Aristotelis *Metafizikoje*, 992 b 13, siejasi su pastraipa 53 c ff.)

4. Atrodo, kad ši paralelė tarp *Timajo* ir Aristotelio teksto iki šiol buvo akcentuojama nepakankamai. Šiaip ar taip, G. C. Fieldas, puikiai ir įtikinamai nagrinėdamas šį Aristotelio tekstą (*Plato and His Contemporaries*, 202 ff.), į ją neatkreipia dėmesio. Tuo tarpu ji būtų sustiprinusi Fieldo argumentaciją (bet jos stiprinti gal ir nėra reikalo, nes ji iš esmės yra įtikinama), nukreiptą prieš Burneto ir Tayloro koncepciją, pagal kurią Idėjų teorija yra sokratiškos kilmės (žr. 10 skyriaus 56 pastabą). Juk *Timajuje*

šios teorijos Platonas neaiškina Sokrato lūpomis; pagal Burneto ir Tayloro principus, tai turėtų įrodyti, kad šią teoriją sukūrė ne Sokratas. (Šios išvados jie vengia, tvirtindami, kad „Timajas“ yra pitagorininkas ir kad jis désto ne Platono, o savo filosofiją. Bet Aristotelis dvidešimt metų pažinojo Platoną asmeniškai ir turėjo galimybę gerai žinoti visas šias problemas; o savąją *Metafiziką* jis parašė tuo metu, kai Akademijos nariai galėjo prieštarauti tokiai platonizmo interpretacijai.)

5. Burnetas (J. Burnet, *Greek Philosophy,* vol. I, p. 155; žr. taip pat jo *Faidono* leidimą, 1911, p. xliv) rašo: „formų teorijos tuo pavidalu, kuriuo ji pateikiama *Faidone* ir *Valstybėje*, visiškai nesama tuose dialoguose, kuriuos galime pagrįstai laikyti ypač platoniškais, būtent tuose, kur svarbiausias kalbėtojas jau nebėra Sokratas. Šitokiu pavidalu formų teorija nebeminima nė viename dialoge, parašytame po *Parmenido* ... išskyrus *Timają* (51 c), kur kalbėtojas yra pitagorininkas.“ Bet jeigu *Timajuje* formų teorija pateikiama tuo pačiu pavidalu kaip ir *Valstybėje*, tai tą pat galima pasakyti ir apie *Sofistą,* 257 d/e; ir apie *Politiką,* 269 c/d; 286 a; 297 b/c ir c/d; 301 a ir e; 303 b; ir apie *Filebą,* 15 a f., 59 a – d; ir apie *Įstatymus,* 713 b, 739 d/e, 962 c f., 963 c ff., ir, svarbiausia, 965 c (žr. *Filebas,* 16 d), 965 d ir 966 a; žr. taip pat tolesnę pastabą. (Burnetas yra įsitikinęs, kad *Laiškai* autentiški, ypač *Septintas laiškas;* bet šiame laiške Idėjų teorija dėstoma pastraipoje 342 a ff.; žr. taip pat 10 skyriaus 56 (5 d) pastabą.)

[27] Žr. *Įstatymai,* 895 d – e. Nesutinku su Englando pastaba (jo *Įstatymų* leidime, t. II, 472), kad „žodis 'esmė' mums nepadės“. Tikrai, jei „esme“ laikysime tam tikrą svarbią juslinio daikto juslinę dalį (kuri, galimas daiktas, gali būti išgryninta ir išskirta kokiu nors distiliavimu), tada žodis „esmė“ būtų klaidinantis. Tačiau žodis „esmingas“ plačiai vartojamas ta prasme, kuri labai gerai atitinka tai, ką norime čia pasakyti: tai kažkas priešinga akcidentiniam, nesvarbiam ar empiriniam daikto aspektui, nesvarbu, ar šis aspektas priskiriamas pačiam daiktui, ar metafiziniam Idėjų pasauliui.

Terminą *„esencializmas“* aš priešinu terminui „nominalizmas“, kad išvengčiau klaidinančio termino „realizmas“ ir jį pakeisčiau kitu terminu, ypač tada, kai jis priešinamas (ne „idealizmui“, o) „nominalizmui“. (Žr. taip pat 11 skyriaus 26 ff. pastabą ir tekstą, o ypač 38 pastabą.)

Apie tai, kaip Platonas naudojasi savo esencialistiniu metodu, skleisdamas sielos teoriją (pavyzdžiui, kaip minima tekste), žr. *Įstatymai,* 895 e f.; ši pastraipa jau buvo cituota šio skyriaus 15 (8) pastaboje ir ypač 5 skyriaus 23 pastaboje. Žr. taip pat, pavyzdžiui, *Menonas,* 86 d/e, ir *Puota,* 199 c/d.

[28] Apie priežastinio aiškinimo teoriją žr. mano *The Logic of Scientific Discovery,* ypač 12 skirsnį, p. 59 ff. Žr. taip pat 25 skyriaus 6 pastabą, toliau.

[29] Čia minima kalbos teorija yra semantika, sukurta visų pirma A. Tarski'o ir R. Carnapo. Žr. R. Carnap, *Introduction to Semantics,* 1942, ir 8 skyriaus 23 pastabą.

[30] K. Polanyi (1925 metais) man paaiškino, kad esama teorijos, pagal kurią fizikos tipo mokslai grindžiami metodologiniu nominalizmu, tuo tarpu visuomenės mokslai turi taikyti esencialistinius („realistinius") metodus; K. Polanyi tada pabrėžė, kad visuomenės mokslų metodologijos reforma įmanoma tik atsisakius šios teorijos. – Šios teorijos šiek tiek laikosi dauguma sociologų, ypač J. S. Millis (pavyzdžiui, *Logika,* VI, VI sk., 2; žr. taip pat jo istoricistines formuluotes, pavyzdžiui, VI t., X sk., 2, paskutinė pastraipa: „Pamatinė ... visuomenės mokslo problema – surasti dėsnius, pagal kuriuos kokia nors visuomenės būklė sukuria po jos einančią būklę ..."), K. Marxas (žr. toliau); M. Weberis (žr., pavyzdžiui, jo apibrėžimus veikalo *Methodische Grundlagen der Soziologie,* in *Wirtschaft und Gesellschaft,* I, pradžioje ir veikale *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre*), G. Simmelis, A. Vierkandtas, R. M. Mac Iveris ir daugelis kitų. – Visų šių tendencijų filosofinė išraiška yra E. Husserlio „fenomenologija" – Platono ir Aristotelio metodologinio esencializmo sistemiškas atgaivinimas. (Žr. taip pat 11 skyrių, ypač 44 pastabą.)

Priešingas, *nominalistinis* požiūris sociologijoje, mano galva, gali būti įgyvendintas tik kaip visuomenės *institucijų* technologijos teorija.

Šiame kontekste galiu pasakyti, kaip istoricizmo šaknis suradau Platono ir Herakleito filosofijoje. Nagrinėdamas istoricizmą supratau, kad jam būdinga tai, ką dabar aš vadinu metodologiniu esencializmu, t. y. supratau, kad tipiški argumentai, pagrindžiantys esencializmą, susiję su istoricizmu (žr. mano veikalą *Istoricizmo skurdas*). Tai mane paskatino patyrinėti esencializmo istoriją. Mane apstulbino panašumas tarp Aristotelio teksto apie Platoną ir tų išvadų, kurias aš priėjau savarankiškai, be jokio ryšio su platonizmu. Štai taip man paaiškėjo ir Herakleito, ir Platono vaidmuo istoricizmo raidoje.

[31] R.H.S. Crossmano knyga (R.H.S. Crossman, *Plato Today,* 1937) buvo pirmoji (be G. Grote'o, *Plato*), kurioje radau politinę Platono filosofijos interpretaciją, iš dalies panašią į manąją. Žr. taip pat 6 skyriaus 2 – 3 pastabas ir tekstą. *Vėliau pamačiau, kad panašų požiūrį į Platoną išreiškė daug autorių. C.M. Bowra (C.M. Bowra, *Ancient Greek Literature,* 1933), galimas daiktas, buvo pirmasis; jo trumpa, bet nuodugni Platono kritika (p. 186–190) yra ir teisinga, ir įžvalgi. Dar paminėsiu tokius autorius: W. Fite (*The Platonic Legend,* 1934); B. Farrington (*Science and Politics in the Ancient World,* 1939); A.D. Winspear (*The Genesis of Plato's Thought,* 1940) ir H. Kelsen (*Platonic Justice;* šis darbas atspausdintas knygoje *What is Justice?,* 1957; ir *Platonic Love,* in *The American Imago,* vol. 3, 1942).*

Ketvirto skyriaus pastabos

[1] Žr. *Valstybė*, 608 e. Žr. taip pat šio skyriaus 2 (2) pastabą.

[2] *Įstatymuose* siela – „seniausias ir dieviškiausias iš visų judančių daiktų" (966 e) – apibūdinama kaip „bet kokio judėjimo pradinis taškas" (895 b).

1. Platono teorijai Aristotelis priešina savąją, pagal kurią „geras" dalykas veikiau yra ne pradinis judėjimo taškas, o judėjimo pabaiga ar tikslas, nes „gėris" reiškia siekiamą dalyką – *galutinę kismo priežastį*. Štai apie platonistus, t. y. „apie tuos, kurie tiki esant Formas", jis sako, kad jie pritaria Empedokliui (jie kalba „taip pat" kaip Empedoklis), nes jie kalba (apie „gerus" dalykus) ne ta prasme, kad „*dėl jų* kas nors egzistuoja ir atsiranda", o ta prasme, kad „nuo jų *prasideda bet koks judėjimas*". Be to, jis pažymi, kad kaip tik todėl platonistams „gėris" reiškia ne „priežastį kaip gėrį", t. y. ne tikslą, o tik tokią priežastį, kuri „yra gėris tik atsitiktinai". Žr. *Metafizika,* 988 a 35 ir b 8 ff. ir 1075 a, 34/35. Zellerio nuomone, ši kritika atrodo taip, tarsi Aristotelis kartais laikėsi pažiūrų, panašių į Speusipo pažiūras; žr. 11 skyriaus 11 pastabą.

2. Kai dėl *„judėjimo gedimo kryptimi",* minimo šioje teksto pastraipoje, ir jo reikšmės Platono filosofijoje, privalome turėti galvoje bendrą nekintančių daiktų arba Idėjų ir tekančių juslinių daiktų pasaulio supriešinimą. Šią priešpriešą Platonas dažnai pateikia kaip nekintančių daiktų pasaulio ir *gendančių* daiktų pasaulio priešybę arba kaip neatsiradusių daiktų ir atsiradusių, todėl pasmerktų *išsigimti,* daiktų priešybę ir t. t.; žr., pavyzdžiui, *Valstybė,* 485 a/b – ši pastraipa cituojama 3 skyriaus 26 (1) pastaboje ir tekste, susijusiame su 8 skyriaus 33 pastaba; *Valstybė,* 508 d – e; 527 a/b; ir *Valstybė*, 546 a, cituojama tekste, susijusiame su 5 skyriaus 37 pastaba: „Visi daiktai, kurie yra atsiradę, turi išsigimti" (arba žlugti). Kad ši tekančių daiktų pasaulio *atsiradimo ir gedimo* problema buvo svarbi platonizmo mokyklose, rodo tas faktas, kad Aristotelis šiai problemai paskyrė savarankišką traktatą. Kitas svarbus įrodymas yra būdas, kuriuo Aristotelis traktavo šias problemas *Politikos* įvade ir kuris išreikštas paskutiniais *Nikomacho etikos* (1181 b/15) sakiniais: „...pažiūrėsime, kokie dalykai *išsaugoja* ir *sunaikina* valstybes..." Ši pastraipa svarbi ne tik kaip bendras apibūdinimas tos problemos, kurią Aristotelis laikė svarbiausia savo *Politikos* problema, bet ir dėl stulbinančio panašumo į svarbią *Įstatymų* pastraipą, būtent 676 a, ir 676 b/c, cituotą anksčiau, tekste, susijusiame su šio skyriaus 6 ir 25 pastabomis. (žr. taip pat šio skyriaus 1, 3, 24 ir 25 pastabas; žr. 8 skyriaus 32 pastabą ir *Įstatymų* pastraipą, cituotą 8 skyriaus 59 pastaboje.)

[3] Ši citata iš *Politiko,* 269 d. (Žr. taip pat šio skyriaus 23 pastabą.) Apie judėjimo formų hierarchiją žr. *Įstatymai,* 893 c – 895 d. Apie teoriją, pagal kurią tobuli dalykai (turintys dievišką „prigimtį"; žr. kitą skyrių) gali tapti ne tokie tobuli tik keisdamiesi,

žr. ypač *Valstybė*, 380 e – 381 c ir daugeliu požiūrių (atkreipkite dėmesį į pastraipoje 380 e pateiktus pavyzdžius) panašią pastraipą *Įstatymuose*, 797 d. Aristotelis cituojamas iš *Metafizikos*, 988 b 3, ir iš *De Gen. et Corr.* 335 b 14. Paskutinės keturios šios pastraipos citatos – iš Platono *Įstatymų*, 904 c f. ir 797 d. Žr. taip pat šio skyriaus 24 pastabą ir tekstą. (Pastabą apie blogus dalykus galima interpretuoti kaip kitą užuominą apie ciklinį vystymąsi, apie kurį kalbėta 2 skyriaus 6 pastaboje, t. y. kaip užuominą apie įsitikinimą, kad, pasauliui pasiekus didžiausio blogio tašką, jo vystymosi kryptis turi tapti priešinga ir dalykai turi pradėti gerėti.

* Kadangi maniškė Platono kismo teorijos ir atitinkamų *Įstatymų* pastraipų interpretacija buvo labai kritikuojama, norėčiau pridurti keletą – ypač dviejų *Įstatymų*, (1) 904 c, f ir (2) 797 d, pastraipų – komentarų.

1. *Įstatymų* pastraipą 904 c, „the less significant is the beginning decline in their level of rank", galima versti paraidiškiau „the less significant is the beginning movement *down* in the level of rank". Iš konteksto man atrodo aišku, kad veikiau turima galvoje „*down* the level of rank", o ne „*as to* level of rank", bet aišku, kad galima versti ir šitaip. (Manąjį vertimą pagrindžia ne tik visas dramatiškas kontekstas, prasidedantis pastraipa 904 a, bet ypač graikiškų žodžių „*kata* ... *kata* ... *katō*" seka, kuri šioje pastraipoje turi niuansuoti bent jau antrojo „*kata*" prasmę. – Kai dėl žodžio, kurį verčiu žodžiu „level", tai jis *gali* reikšti ne tik „plane", bet ir „surface"; o žodis, kurį verčiu žodžiu „rank", *gali* reikšti „space", nors Bury'o vertimas: „the smaller the change of character, the less is the movement over surface in space" šiame kontekste man neatrodo labai prasmingas.)

2. Šios pastraipos (*Įstatymai*, 798) tęsinys yra labai įsidėmėtinas. Jame reikalaujama, kad „Įstatymų leidėjas, kiek tik įmanydamas, turi ieškoti būdo, kaip padaryti, kad jo valstybėje kiekvienas jos pilietis visa siela, iš pagarbos ir baimės, priešintųsi bet kokiam senovėje nustatytų įstatymų kitimui". (Tiems įstatymams Platonas aiškiai priskiria ir tokius reikalavimus, kurie kitiems įstatymų leidėjams atrodo esą „niekniekiai" – pavyzdžiui, vaikų žaidimų taisykles.)

3. Šiaip jau svarbiausius liudijimus, pagrindžiančius manąją Platono kismo teorijos interpretaciją – be daugybės nedidelės apimties pastraipų, kurios nurodomos įvairiose ankstesnio ir šio skyriaus pastabose, – žinoma, galima rasti istorinio ir evoliucinio turinio pastraipose *visuose* dialoguose, kuriuose tokių pastraipų esama, ypač *Valstybėje* (beveik tobulos valstybės arba Aukso amžiaus valstybės žlugimas ir nuosmukis VII ir IX knygose), *Politike* (Aukso amžiaus ir jo žlugimo teorija), *Įstatymuose* (pasakojimas apie pirmykštį patriarchatą ir dorėnų užkariavimą ir pasakojimas apie Persijos imperijos nuosmukį bei žlugimą), *Timajuje* (pasakojimas apie du sykius pasikar-

tojantį evoliucinį išsigimimą ir pasakojimas apie Atėnų Aukso amžių, pratęsiamas *Kritijuje*).

Prie šių liudijimų reikia pridurti dažnas Platono nuorodas į Hesiodą ir neabejotiną faktą, kad Platonas savo sintetišku protu ne blogiau už Empedoklį (kuris tvirtino, kad vaido periodas yra *dabartis*; žr. Aristotelis, *De Gen. et Corr.*, 334 a, b) traktavo žmogiškus dalykus kosminiame kontekste *(Politikas, Timajas).*

4. Galiausiai aš galiu pasiremti bendro pobūdžio psichologiniais samprotavimais. Viena vertus, naujovių baimė (kurią iliustruoja daug *Įstatymų* pastraipų, pavyzdžiui, 758 c/d), ir, kita vertus, praeities idealizavimas (panašus į hesiodiškąjį arba į pasakojimus apie prarastąjį rojų) yra labai dažnas ir akivaizdus reiškinys. Galimas daiktas, neperdėsime, antrąjį reiškinį ar net juos abu susiedami su žmogui būdingu vaikystės, namų, tėvų idealizavimu ir su nostalgišku troškimu sugrįžti į tas ankstyvąsias gyvenimo stadijas, prie ištakų. Platono veikaluose esama daug pastraipų, kuriose labai aiškiai sakoma, kad pradinė būklė ar nesugadinta pradinė gamtinė būklė yra palaimos būklė. Man pakaks priminti tik Aristofano kalbą *Puotoje;* čia teigiama (kaip savaime suprantamą dalyką), kad aistringos meilės lūkesčius ir kančias galima visiškai paaiškinti, jei tik parodoma, kad jie kyla iš minėtos nostalgijos ir kad seksualinio pasitenkinimo jausmas aiškintinas kaip nuramintos nostalgijos būsena. Štai ką Platonas sako apie Erotą (*Puota,* 193 d.): „Erotas sugrąžins mums *pirmykštę prigimtį* (žr. taip pat 191 d), išgydys ir padarys mus tobulai laimingus“. Ta pati mintis glūdi daugelyje Platono tekstų; štai kad ir tokioje pastraipoje iš *Filebo* (16 c): „Senovės žmonės ... buvo geresni už mus ir ... gyveno arčiau dievų ...“ Visa tai rodo, kad mūsiškė nelaiminga ir netikusi būklė yra padarinys tokio vystymosi, kuris mus atskiria nuo mūsų pirminės prigimties – mūsų Idėjos; be to, tai rodo, kad šitoks vystymasis yra perėjimas nuo gėrio ir palaimos būklės prie tokios būklės, kurioje gėris ir palaima prarasti. O tai reiškia, kad vystymasis yra didėjančio gedimo vyksmas. Platono *anamnezės* teorija – teorija, pagal kurią bet koks pažinimas yra to žinojimo, kurį turėjome iki gimdami, atpažinimas ir prisiminimas – yra to paties požiūrio dalis: praeityje glūdi ne tik gėris, kilnumas ir grožis, bet ir visa išmintis. Netgi senovėje vykę permainos ar judėjimas geresni negu antrinis judėjimas; juk *Įstatymuose* (895 b) sakoma, kad siela „yra bet kokio judėjimo pradinis taškas, *pirmas* atsiradęs rimties būklėje esančiuose daiktuose ... pats seniausias ir stipriausias judėjimas“ ir (966 c) „pats seniausias ir dieviškiausias iš visų daiktų“. (Žr. 3 skyriaus 15 (8) pastabą.)

Kaip sakyta anksčiau (žr. ypač 3 skyriaus 6 pastabą), istorijos ir kosmoso judėjimas žlugimo link Platono filosofijoje siejasi su istorinio ir kosminio ciklo doktrina. (Galimas daiktas, kad žlugimo periodas yra šio ciklo dalis.)*

[4] Žr. *Timajas,* 91 d – 92 b/c. Žr. taip pat 3 skyriaus 6 (7) pastabą ir 11 skyriaus 11 pastabą.

[5] Žr. 2 skyriaus pradžią ir 3 skyriaus 6 (1) pastabą. Platonas neatsitiktinai mini Hesiodo pasakojimą apie „metalus", aptardamas būtent savąją istorinio žlugimo teoriją (*Valstybė,* 546 e/547 a, o ypač 5 skyriaus 39 ir 40 pastabos). Jis aiškiai nori parodyti, kad jo teorija labai gerai dera su Hesiodo teorija ir ją paaiškina.

[6] *Įstatymų* istorinė dalis išdėstyta III ir IV knygoje (žr. 3 skyriaus 6 (5) ir 8 pastabas). Dvi citatos tekste paimtos iš šios dalies pradžios (*Įstatymai,* 676 a.) Minimas panašias pastraipas žr. *Valstybė,* 369 b f. („Miestas atsiranda ...") ir 545 d („Kaip mūsų miestas pradės keistis...").

Dažnai sakoma, kad *Įstatymuose* (ir *Politike*) Platonas ne toks priešiškas demokratijai kaip *Valstybėje,* ir tikrai reikia pripažinti, kad bendras Platono tonas ne toks priešiškas (galimas daiktas, tai nulėmė auganti vidinė demokratijos jėga; žr. 10 skyrių ir 11 skyriaus pradžią). Bet vienintelė praktinė Platono nuolaida demokratijai *Įstatymuose* yra ta, kad teigiama, jog politiniai pareigūnai turi būti renkami viešpataujančios (t. y. karinės) klasės narių; o kadangi bet kokie svarbūs valstybės įstatymų pakeitimai draudžiami (žr. pavyzdžiui, citatas šio skyriaus trečioje pastaboje), šis renkamumas lemia labai nedaug. Pamatinė tendencija lieka prospartiška, o ši tendencija – tai galima pamatyti iš Aristotelio *Politikos,* 11, 6, 17 (1265 b) – suderinama su vadinamąja „mišria" valstybės santvarka. Tiesą sakant, Platonas *Įstatymuose* net priešiškesnis (jei tai įmanoma) demokratijos dvasiai, t. y. individo laisvės idėjai, negu *Valstybėje*; žr. ypač tekstą, susijusį su 6 skyriaus 32 ir 33 pastabomis (t. y. *Įstatymai,* 739 c ff. ir 942 a f.) ir 8 skyriaus 19 – 22 pastabas (t. y. *Įstatymai,* 903 c – 909 a). – Žr. taip pat tolesnę pastabą.

[7] Atrodo, kad kaip tik sunkumai, susiję su bandymu paaiškinti pirmąjį pokytį (žmogaus nuopuolį), privertė Platoną pakeisti savo Idėjų teoriją, kaip minėta 3 skyriaus 15 (8) pastaboje. Todėl Idėjas reikėjo transformuoti į priežastis ir aktyvias jėgas, galinčias susimaišyti su kokiomis nors kitomis Idėjomis (žr. *Sofistas,* 252 e ff.), atmesti likusias idėjas (*Sofistas,* 223 c) ir šitaip jas transformuoti į kažką panašaus į dievus. Tuo tarpu *Valstybėje* (žr. 380 d) net dievai suakmenėję tarsi kokie nejudrūs Parmenido esiniai. Akivaizdu, kad svarbus posūkio taškas yra *Sofistas,* 248 e – 249 c (ypač atkreiptinas dėmesys, kad šiame dialoge judėjimo Idėja nėra rimties būklėje). Atrodo, kad šitokia transformacija kartu gali išspręsti keblią vadinamojo „trečiojo žmogaus" problemą; juk jei Formos (kaip *Timajuje*) yra tėvai, tada paaiškinti jų panašumui į palikuonis „trečiojo žmogaus" nereikia.

Kai dėl *Valstybės* ryšio su *Politiku* ir *Įstatymais,* man atrodo, kad Platono bandymas pastaruosiuose dviejuose dialoguose visuomenės atsiradimo momentą nustumti

vis toliau į senovę irgi susijęs su keblumais, glūdinčiais pirmojo pokyčio problemoje. Kad sunku paaiškinti, kodėl tobulas miestas pradeda keistis, aiškiai pasakyta *Valstybėje*, 546 a; Platono bandymas šią problemą išspręsti *Valstybėje* bus aptariamas kitame skyriuje (žr. su 5 skyriaus 37 – 40 pastabomis susijusį tekstą). *Politike* Platonas imasi kosminės katastrofos teorijos, pagal kurią toji katastrofa sukelia perėjimą nuo (Empedoklio teigto) meilės pusciklio prie dabartinio periodo, vaido pusciklio. Atrodo, kad *Timajuje* Platonas atsisako šios teorijos ir pakeičia ją teorija (išlikusia ir *Įstatymuose*), pagal kurią pokyčiai aiškinami mažesnėmis katastrofomis, pavyzdžiui, potvyniais, galinčiais sunaikinti civilizacijas, bet aiškiai negalinčiais pakeisti visatos tvarkos. (Galimas daiktas, kad šią problemą Platonui padėjo išspręsti tas faktas, kad 373 – 372 m. pr. Kr. senovinį miestą Elidę sugriovė žemės drebėjimas ir potvynis.) Anksstyviausia visuomenės forma, kuri *Valstybėje* beveik nesiskiria nuo vis dar egzistuojančios Spartos valstybės, stumiama į vis tolimesnę praeitį. Nors Platonas ir toliau tiki, kad pirmoji gyvenvietė turi būti pats geriausias miestas, bet dabar jis aptarinėja visuomenes, egzistavusias dar iki pirmosios gyvenvietės, t. y. nomadų visuomenes, „kalnų piemenis“. (Žr. ypač šio skyriaus 32 pastabą.)

[8] Citata iš K. Marx, F. Engels, *The Communist Manifesto;* žr. *A Handbook of Marxism* (ed. by E. Burns, 1935), p. 22.

[9] Citata iš *Valstybės* VIII knygos Adamo komentarų; žr. jo leidimą, vol. II, p. 198, 544 a 3 pastraipos komentarą.

[10] Žr. *Valstybė*, 544 c.

[11] 1. Esu įsitikinęs, kad Platonas, kaip ir daugelis sociologų nuo Comte'o laikų, bando apibūdinti tipiškas visuomenės vystymosi pakopas, tuo tarpu dauguma Platono filosofijos kritikų jo pasakojimus traktuoja tik kaip kiek dramatišką grynai loginės santvarkų klasifikacijos perteikimą. Tačiau toks požiūris ne tik prieštarauja tam, ką sako pats Platonas (žr. Adamo komentarą – *Valstybė*, 544 c 19, *op. cit.*, vol. II, p. 199), bet prieštarauja ir visai Platono logikos dvasiai, pagal kurią daikto esmė turi būti suprasta iš jo pirminės prigimties, t. y. iš jo istorinių ištakų. Be to, neturime užmiršti, kad tą patį žodį „genus“ jis vartoja pažymėti klasei logine prasme ir rasei biologine prasme. Tačiau loginis „genus“ sutampa su „rase“ tiek, kiek šis žodis reiškia „to paties tėvo palikuonis“. (Apie tai žr. 3 skyriaus 15 – 20 pastabas ir tekstą, taip pat 5 skyriaus 23–24 pastabas ir tekstą, kur aptariama lygtis *prigimtis = kilmė = rasė.*) Todėl visai pagrįsta Platono teiginius priimti už gryną pinigą; juk net jei Adamas, tvirtindamas *(loc. cit.),* kad Platonas siekia „loginės tvarkos“, yra teisus, ši tvarka kartu jam buvo ir tipiško istorinio vystymosi tvarka. Adamo pastaba *(loc. cit.),* kad tvarką „pirmiausiai nulemia psichologiniai, o ne istoriniai motyvai“, mano galva, atsisuka prieš jį patį. Juk jis pats sako (pavyzdžiui, *op. cit.*, vol. II, p. 195, 543 a ff. komentaras), kad

Platonas „visur laikosi ... Sielos ir Miesto analogijos". Pagal Platono politinę sielos teoriją (kuri bus aptariama kitame skyriuje), psichologinė istorija turi skleistis lygia greta su visuomenės istorija, todėl tariamas prieštaravimas tarp psichologinių ir istorinių motyvų išnyksta ir tampa dar vienu argumentu, pagrindžiančiu mūsiškę interpretaciją.

2. Tą pat galima atsakyti tam, kuris tvirtintų, kad platoniškoji valstybinių santvarkų tvarka yra ne loginė, o etinė; juk Platono filosofijoje etinė tvarka (taip pat ir estetinė tvarka) neatskiriama nuo istorinės tvarkos. Ryšium su tuo galima pažymėti, kad šitoks istoricistinis požiūris duoda teorinį pagrindą Sokrato eudemonizmui, t. y. teorijai, pagal kurią gėris ir laimė yra tapatūs. Ši teorija išdėstyta *Valstybėje* (žr. ypač 580 b), kaip doktrina, pagal kurią gėris ir laimė arba blogis ir nelaimingumas proporcingi; taip ir turi būti, jeigu žmogaus gėrio ir laimės laipsnį reikia matuoti jo panašumu į savo pirmapradę palaimingą prigimtį – tobulą žmogaus Idėją. (Tas faktas, kad šiuo požiūriu Platono teorija pateisina akivaizdžiai paradoksalią Sokrato doktriną, galėjo Platonui padėti įtikinti save, kad jis tik vysto tikrąjį Sokrato mokymą; žr. su 10 skyriaus 56–57 pastabomis susijusį tekstą.)

3. Platono visuomenės institucijų klasifikaciją perėmė Rousseau (*Visuomenės sutartis,* II kn., VII sk., III kn., III sk. ff., žr. taip pat X sk.). Tačiau atgaivindamas Platono primityvios visuomenės idėją (vis dėlto žr. 6 skyriaus 1 pastabą ir 9 skyriaus 6 pastabą), atrodo, jis nebuvo tiesiogiai paveiktas Platono; tuo tarpu platonizmo renesanso Italijoje tiesioginis padarinys buvo J. Sanazzaro *Arcadia,* turėjusi labai didelę įtaką – šiuo atveju buvo atgaivinta Platono palaimingos primityvios graikų (dorėnų) kalnų piemenų visuomenės idėja. (Apie šią Platono idėją žr. tekstą, susijusį su šio skyriaus 32 pastaba.) Taigi *romantizmas* (žr. taip pat 9 skyrių) istoriniu požiūriu tikrai yra platonizmo palikuonis.

4. Sunku pasakyti, kiek Giambattistos Vico teistinis istoricizmas turėjo įtakos moderniajam Comte'o, Millio, Hegelio ir Marxo istoricizmui: pačiam Vico, be abejonės, turėjo įtakos Platonas; tą pat galima pasakyti ir apie šv. Augustino *De Civitate Dei* ir Machiavelli'o *Discourses on Livy.* Kaip ir Platonas (žr. 5 skyrių), Vico tapatino daikto „prigimtį" su jo „kilme" (žr. *Opere,* Ferrari's second ed., 1852–1954, vol. V, p. 99); be to, jis buvo įsitikinęs, kad visos tautos turi vystytis vienodai, pagal tą patį visuotinį dėsnį. Todėl galima sakyti, kad jo (kaip ir Hegelio) „tautos" yra viena iš grandžių tarp Platono „miestų" ir Toynbee'o „civilizacijų".

[12] Žr. *Valstybė,* 549 c/d; kita citata iš *op. cit.*, 550 d–e, o paskui *op. cit.*, 551 a/b.

[13] Žr. *op. cit.*, 556 e. (Šią pastraipą derėtų palyginti su Tukididu, III, 82 – 84, cituojamu 10 skyriuje, tekste, susijusiame su 12 pastaba.) Kita citata – *op. cit.*, 557 a.

35 -657

[14] Apie demokratinę Periklio programą žr. 10 skyriaus 31 pastabą ir su ja susijusį tekstą, 10 skyrių, 6 skyriaus 17 pastabą ir 10 skyriaus 34 pastabą.

[15] J. Adam, *The Republic of Plato,* vol. II, 240, 559 d 22 komentaras. (Antroje citatoje išskirta mano.) Adamas taria, kad „šis vaizdas, be abejonės, kiek perdėtas", tačiau beveik nepalieka abejonių, kad, jo manymu, iš esmės jis teisingas „visiems laikams".

[16] Adam, *loc. cit.*

[17] Ši citata iš *Valstybės*, 560 d (žr. šios ir kitos pastraipos Lindsay'aus vertimą); kitos dvi citatos paimtos iš to paties veikalo, 563 a – b ir d. (Žr. taip pat Adamo pastabą apie 563 d 25). Svarbu tai, kad šiuo atveju Platonas remiasi privačios nuosavybės institucija, kuri labai puolama kitose *Valstybės* dalyse; šioje vietoje privati nuosavybė traktuojama kaip neabejotinas teisingumo principas. Susidaro įspūdis, kad kai nuosavybės objektas yra vergas, pirkėjo teisės yra neabejotinos.

Kitas kaltinimas demokratijai – kad ji „sutrypia" auklėjimo principą, pagal kurį „žmogus <...> niekada netaps dorybingas <...> jei jis iš mažens žaisdamas ir mokydamasis nesusidurs su grožiu". (*Valstybė*, 558 b; žr. Lindsay'aus vertimą; žr. 10 skyriaus 68 pastabą). Be to, žr. egalitarizmo kritiką, cituojamą 6 skyriaus 14 pastaboje.

* Apie Sokrato požiūrį į savo jaunuosius bičiulius žr. daugumą ankstyvųjų dialogų, bet ir *Faidoną,* kur pasakojama apie „malonią ir pagarbią [Sokrato] manierą išklausyti jaunuolio kritiką". Apie visai priešingą Platono požiūrį žr. su 7 skyriaus 19 – 21 pastabomis susijusį tekstą; be to, žr. puikias H. Chernisso paskaitas (H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy,* 1945), ypač p. 70 ir 79 (apie *Parmenidą,* 135 c – d), ir 7 skyriaus 18 – 21 pastabas bei tekstą.*

[18] Vergovė (žr. ankstesnę pastabą) ir sąjūdis Atėnuose prieš ją bus aptariama toliau, 5 (13 pastaba ir tekstas), 10 ir 11 skyriuose; žr. taip pat šio skyriaus 29 pastabą. Kaip ir Platonas, Aristotelis (pavyzdžiui, *Politikoje,* 1313 b 11, 1319 b 20; ir *Atėnų politėjoje,* 59, 5) liudija apie liberalų santykį su vergais Atėnuose; tą patį liudija Pseudoksenofontas (žr. jo *Atėnų politėja,* I, 10 f.).

[19] Žr. *Valstybė*, 577 a; žr. Adamo pastabas apie 577 a 5 ir b 12 (*op. cit.*, vol. II, 332 f.). Žr. taip pat trečiąjį „Priedą" („Atsakymą kritikams"), toliau, ypač p. 221 ir toliau.

[20] *Valstybė*, 566 e; žr. 10 skyriaus 63 pastabą.

[21] Žr. *Politikas,* 301 c/d. Nors Platonas išskiria šešis blogų valstybių tipus, jis neįveda kokių nors naujų terminų; pavadinimai „monarchija" (arba „karaliavimas") ir „aristokratija" vartojami *Valstybėje* (445 d) ir žymi pačią geriausią valstybę, o ne santykinai geriausias blogų valstybių formas, kaip *Politike.*

[22] Žr. *Valstybė*, 544 d.

[23] Žr. *Politikas,* 297 c/d: „Jei mano minėta valstybinė santvarka yra vienintelė teisinga, tada kitokios santvarkos" (kurios yra „tik jos kopijos"; žr. 297 b/c) „turi naudotis jos įstatymais ir jų laikytis; tai vienintelis būdas joms išlikti". (Žr. šio skyriaus 3 pastabą ir 7 skyriaus 18 pastabą.) „O bet koks įstatymų pažeidimas turi būti baudžiamas mirtimi ir pačiomis žiauriausiomis bausmėmis. Tokia santvarka yra labai teisinga ir gera, tačiau, žinoma, ji yra antroje vietoje po pačios geriausios santvarkos". (Apie įstatymų kilmę žr. šio skyriaus 32 (1, a) pastabą ir 3 skyriaus 17 (2) pastabą.) O 300 e /300 a f. skaitome: „Šitokios valstybės, jei jos nori priartėti prie tikrosios valstybės ... turi laikytis šitų užrašytų įstatymų ir papročių ... Kai valdo turtingieji ir pamėgdžioja tikrąją Formą, santvarka vadinama aristokratija, o jei jie nepaiso senovinių įstatymų – ji vadinasi oligarchija", ir t. t. Svarbu pažymėti, kad šitokios klasifikacijos kriterijus yra ne abstraktus įstatymų laikymasis ar jų nesilaikymas, o pradinės arba tobulos valstybės senovinių institucijų išsaugojimas. (Kitaip yra Aristotelio *Politikoje,* 1292 a, kur *„įstatymo viršenybė"* supriešinama su, pavyzdžiui, *„minios* viršenybe".)

[24] *Įstatymų* pastraipoje 709 e – 714 a esama keleto užuominų apie *Politiką;* pavyzdžiui, 710 d – e, kur sekant Herodotu, III, 80 – 82, įvedamas *valdovų skaičius,* kaip klasifikacijos principas; išvardinamos valstybės santvarkos formos, 712 c ir d; o 713 b ff. pasakojamas mitas apie Krono laikų tobulą valstybę, „kurią pamėgdžioja geriausios mūsų dienų valstybės". Turėdamas galvoje šias užuominas, aš beveik neabejoju, kad Platono tironijos tinkamumo utopiniams eksperimentams teorija turi būti suprantama kaip *Politike* (ir *Valstybėje*) esančio pasakojimo tęsinys. – Šios pastraipos citatos paimtos iš *Įstatymų,* 709 e ir 710 c/d; „anksčiau cituota pastraipa iš *Įstatymų*" yra 797 d, cituota su 3 pastaba susijusiame tekste, šiame skyriuje. (Sutinku su E.B. Englando pastaba apie šią pastraipa, jo leidime *The Laws of Plato,* 1921, vol. II, 258, kad Platono principas yra toks: *„kismas silpnina* visų daiktų jėgą", vadinasi, ir blogio jėgą; bet nesutinku su juo, „kad pasikeitimas iš *bloga* į gera" pernelyg akivaizdus, kad jį reikėtų paminėti kaip išimtį. Platono doktrinos, pagal kurią kismas yra blogis, požiūriu, tai *nėra* savaime suprantama. Žr. taip pat tolesnę pastabą.)

[25] Žr. *Įstatymai,* 676 b/c (žr. 676 a, cituojamą su 6 pastaba susijusiame tekste). Nepaisydamas Platono doktrinos, pagal kurią „kismas silpnina jėgą" (žr. ankstesnės pastabos pabaigą), E.B. Englandas šias pastraipas apie kismą ir revoliuciją interpretuoja progresistiškai ir optimistiškai. Jis tvirtina, kad Platonas siekė to, ką „galime pavadinti 'politinio vitališkumo paslaptimi'". (Žr. *op. cit.,* vol. I, p. 344.) O pastraipą apie tikrosios (jėgą silpninančio) kismo priežasties ieškojimą jis traktuoja kaip „valstybės *teisingo vystymosi,* t. y. *jos pažangos tobulumo link,* priežasties ir prigimties" ieškojimą. (Išskirta jo paties; žr. vol. I, p. 345.) Tokia interpretacija negali būti teisin-

ga, nes ši pastraipa yra politinio žlugimo istorijos įvadas, bet ji rodo, kaip tendencija idealizuoti Platoną ir parodyti jį kaip progresistą apakina net tokį puikų kritiką kaip Englandas ir neleidžia jam pastebėti savojo atradimo, būtent, kad Platonas tikėjo kismo pragaištingumu.

[26] Žr. *Valstybė*, 545 d (žr. taip pat panašią pastraipą 465 b). Kita citata iš *Įstatymų*, 683 e. (Adamas savajame *Valstybės* leidime, vol. II, p. 203, pastaboje apie 545 d 21 nurodo šią pastraipą iš *Įstatymų*.) Englandas savajame *Įstatymų* leidime, vol. I, p. 360 f., pastaboje apie 683 e 5 mini *Valstybę*, 609 a, bet nemini nei 545 d, nei 465 b ir taria, kad nurodoma „*ankstesnė* diskusija arba koks nors aptarimas, buvęs dingusiame dialoge". Nesuprantu, kodėl *Įstatymuose* Platonas negalėjo remtis *Valstybe*, tardamas, kad kai kurios pastarojo dialogo temos žinomos *Įstatymų* personažams. Pasak Cornfordo, vėlyvuosiuose dialoguose Platonas „nejaučia būtinybės stengtis parodyti, kad šie pokalbiai kada nors vyko iš tikrųjų"; be to, jis teisus, sakydamas, kad Platonas „nebuvo savo pramanų vergas". (Žr. Cornford, *Plato's Cosmology*, p. 5 ir 4.) Platono revoliucijų dėsnį, juo nesiremdamas, antrą kartą atrado V. Pareto; žr. jo *Treatise on General Sociology*, § 2034, 2057, 2058. (§ 2055 pabaigoje esama ir istorijos sustabdymo teorijos.) Šį dėsnį antrą kartą atrado ir Rousseau (*Visuomenės sutartis*, III kn., X sk.).

[27] 1. Vertėtų pažymėti, kad aiškiai neistorinių geriausios valstybės bruožų, ypač filosofų valdžios, Platonas nemini santraukoje, esančioje *Timajo* pradžioje, ir kad *Valstybės* VIII knygoje jis taria, jog geriausios valstybės vadovai nesusipažinę su Pitagoro skaičių mistika; žr. *Valstybė*, 546 c/d, kur sakoma, kad valdovai tų dalykų nežino. (Žr. taip pat pastabą, *Valstybė*, 543 d – 544 a, pagal kurią geriausią valstybę, apie kurią pasakojama VIII knygoje, gali pranokti, pasak Adamo, V – VII knygose aptarta valstybė – idealus miestas danguje.)

Knygoje *Plato's Cosmology*, p. 6 ff., Cornfordas rekonstruoja nebaigtos Platono trilogijos *Timajas – Kritijas – Hermokratas* metmenis ir parodo, kaip jie susiję su *Įstatymų* (III kn.) istorinėmis dalimis. Mano galva, ši rekonstrukcija gerai patvirtina mano teoriją, kad Platono požiūris į pasaulį buvo iš esmės istorinis ir kad jo dėmesys klausimui „Kaip tai atsirado?" (ir „Kaip tai žlunga?") susijęs su jo Idėjų teorija ir, tiesą sakant, jos nulemtas. Bet jei taip, tada nėra pagrindo tarti, kad paskutiniosios *Valstybės* knygos prasidėjo klausimu, „kaip jis (t. y. miestas) gali būti įgyvendintas *ateityje*, ir aprašė galimą to miesto žlugimą, dėl jo nuosmukio į žemesniąsias politinės santvarkos formas" (Cornford, *op. cit.*, 6; išskirta mano); priešingai, mano galva, *Valstybės* VIII ir IX knygas reikia traktuoti turint galvoje didelį jų panašumą į *Įstatymų* III knygą, taigi kaip idealaus *praeities* miesto realaus nuosmukio supaprastintą

istorinį apmatą ir kaip esamų valstybių kilmės aiškinimą, analogišką tam didesniam uždaviniui, kurį Platonas sau užsibrėžė *Timajuje,* nebaigtoje trilogijoje ir *Įstatymuose.*

2. Ryšium su mano pastaba, esančia toliau šoje pastraipoje, kad Platonas „tikrai žinojo, jog neturi reikalingų duomenų", žr., pavyzdžiui, *Įstatymus,* 683 d ir Englando pastabą apie 683 d 2.

3. Prie mano pastabos (esančios toliau šioje pastraipoje), kad Kretos bei Spartos visuomenes Platonas laikė sustingusiomis ir *sustabdytomis* valstybės formomis (ir prie pastabos kitoje pastraipoje, kad Platono geriausia valstybė yra ne tik klasinė, bet ir *kastinė valstybė*), galima pridurti štai ką. (Žr. taip pat šio skyriaus 20 pastabą ir 10 skyriaus 24 pastabą.)

Įstatymuose, 797 d (pasak Englando, „svarbaus pareiškimo" įvade, cituotame šio skyriaus tekste, susijusiame su 3 pastaba) Platonas aiškiai pasako, kad jo dialogo personažai iš Kretos ir Spartos supranta, jog jų visuomenės institucijos „sustabdytos"; Kleinijas, pokalbio dalyvis iš Kretos, pabrėžia, kad jis pasirengęs išklausyti visus argumentus archajiškos valstybės naudai. Truputį vėliau (799 a), ir tame pačiame kontekste, tiesiogiai kalbama apie egiptietišką būdą sustabdyti institucijų raidą, o tai aiškiai rodo, kad Platonas žinojo, jog Kretoje ir Spartoje vyraujanti tendencija panaši į tą pačią tendenciją Egipte, t. y. į bet kokių socialinių permainų stabdymo tendenciją.

Šiame kontekste svarbi pastraipa *Timajuje* (ypač žr. 24 a – b). Šioje pastraipoje Platonas bando parodyti, (a) kad klasinis susiskirstymas, labai panašus į tokį, koks parodomas *Valstybėje*, įsivyravo Atėnuose, žiloje jų ikiistorinės raidos senovėje, ir (b) kad šios institucijos buvo labai giminingos kastų sistemai, egzistavusiai Egipte (kurio sustingusios kastų institucijos, jo manymu, irgi buvo perimtos iš jo senovinės Atėnų valstybės). Taigi pats Platonas pakankamai aiškiai pripažįsta (nors netiesiogiai), kad ideali senovinė ir tobula valstybė, apie kurią kalbama *Valstybėje*, yra kastinė valstybė. Įdomu, kad Krantoras, pirmasis *Timajo* komentatorius, gyvenęs tik trečioje kartoje po Platono, sako, kad Platonas buvo kaltinamas tuo, jog išdavė Atėnų tradicijas ir tapo egiptiečių mokiniu. (Žr. Gomperz, *Greek Thinkers,* Germ. ed., II, 476.) Galimas daiktas, kad Krantoras remiasi Isokrato traktatu *Busiris,* 8, cituotuojamu 13 skyriaus 3 pastaboje.

Apie kastų problemą *Valstybėje* žr. dar šio skyriaus 31 ir 32 (1, d) pastabas, 6 skyriaus 40 pastabą ir 8 skyriaus 11 – 14 pastabas. A.E. Tayloras (A.E. Taylor, *Plato: The Man and His Work,* p. 269 f.) kategoriškai atmeta teiginį, kad Platonas simpatizavo kastinei valstybei.

[28] Žr. *Valstybė*, 416 a. Ši problema nuodugniau svarstoma šiame skyriuje, su 35 pastaba susijusiame tekste. (Apie kastų problemą, minimą kitoje teksto pastraipoje, žr. šio skyriaus 27 (3) ir 31 pastabas.)

[29] Platono patarimą neleisti įstatymų prasčiokams su jų „turgaus ginčais" ir t. t. žr. *Valstybė*, 425 b – 427 a/b; ypač 425 d – e ir 427 a. Žinoma, šiose pastraipose puolama Atėnų demokratija ir visokeriopa „dalinė" įstatymų leidyba 9 skyriuje atskleista prasme. *Kad yra kaip tik taip, pažymėjo ir Cornfordas knygoje *The Republic of Plato* (1941). Pastaboje apie pastraipą, kurioje Platonas pritaria utopinei inžinerijai (žr. *Valstybė,* 500 d f., rekomendacija „nuvalyti drobę" ir romantinis radikalizmas; žr. 9 skyriaus 12 pastabą ir tekstą), jis rašo: „Palyginkite su smulkių reformų vykdymo satyra 425 e ..." Atrodo, kad Cornfordas nemėgsta dalinių reformų ir teikia pirmenybę Platono metodams; tačiau jo ir maniškė Platono idėjų interpretacija, atrodo, sutampa.*

Tolesnės keturios citatos šioje pastraipoje iš *Valstybės* 371 d/e; 463 a – b („maitintojai" ir „mokėtojai"); 549 a ir 471 b/c. Adamas komentuoja (*op. cit.*, vol. I, p. 97, pastaba apie 371 e 32): „Platonas savo mieste draudžia vergų darbą, jei tik vergai nėra barbarai". Sutinku, kad *Valstybėje* (469 b – 470 c) Platonas priešinasi graikų kilmės belaisvių pavergimui; bet toliau (471 b – c) jis pritaria graikams, pavergiantiems barbarus, ypač jei graikai yra jo geriausiojo miesto piliečiai. (Atrodo, kad tokios nuomonės laikosi ir Tarnas: žr. 15 skyriaus 13 (2) pastabą.) Be to, Platonas aistringai kritikavo sąjūdį prieš vergovę Atėnuose ir reikalavo nuosavybės teisių, jei tos nuosavybės objektas buvo vergas (žr. šio skyriaus tekstą, susijusį su 17 ir 18 pastabomis). Be to, kaip parodyta (remiantis trečia citata iš *Valstybės,* 548 e / 549 a) teksto pastraipoje, su kuria susijusi ši pastaba, savo geriausiame mieste vergovės jis *nepanaikino.* (Žr. taip pat *Valstybė,* 590 c/d, kur Platonas reikalauja, kad šiurkštūs ir vulgarūs žmonės būtų geriausių žmonių vergai.) Todėl A.E. Tayloras neteisus, dukart tvirtindamas (knygoje *Plato,* 1908 ir 1914, p. 197 ir 118), kad Platono „visuomenėje nėra vergų klasės". Panašų požiūrį A.E. Tayloras išreiškia knygoje *Plato: The Man and His Work* (1926), žr. šio skyriaus 27 pastabos pabaigą.

Platono vergovės traktuotė *Politike,* mano galva, gerai paaiškina jo požiūrį į šį klausimą *Valstybėje*. Juk čia apie vergus jis irgi kalba nedaug, tačiau aiškiai pripažįsta, kad jo valstybėje jų esama. (Žr. jam būdingą pastabą 289 b/c dėl „visos naminių gyvulių nuosavybės, išskyrus vergus", kurią jau minėjome; taip pat žr. panašią būdingą pastabą 309 a, kad karališkos kilmės žmonės „paverčia vergais tuos, kurie yra tamsūs ir niekingi". Priežastis, dėl kurios Platonas apie vergus daug nekalba, visai aiški iš 289 c ff., o ypač iš 289 d/e. Jis nemato didelio skirtumo tarp „vergų ir kitų tarnų", pavyzdžiui, darbininkų, pirklių, prekeivių (t. y. visų „banausinių" asmenų, užsidirbančių pinigus; žr. 11 skyriaus 4 pastabą); vergai skiriami nuo kitų tik kaip „perkami tarnai". Kitaip tariant, Platonas mano esąs taip aukštai iškilęs virš žemakilmių, kad net nesivargina kapstytis nežymiuose skirtumuose. Visa tai labai panašu į *Valstybę,* tik pasakyta šiek tiek aiškiau. (Žr. taip pat 8 skyriaus 57 (2) pastabą.)

Apie tai, kaip Platonas traktuoja vergovę *Įstatymuose*, žr. ypač G.R. Morrow, „Plato and Greek Slavery“ (*Mind*, N.S., vol. 48, p. 186–201; žr. taip pat p. 402). Šiame straipsnyje esama puikios ir kritiškos šios problemos analizės ir prieinamos labai teisingos išvados, tačiau, mano nuomone, autorius pernelyg simpatizuoja Platonui. (Straipsnyje nepakankamai aiškiai pabrėžiamas tas faktas, kad Platono laikais sąjūdis prieš vergovę buvo jau gerokai įsibėgėjęs; žr. 5 skyriaus 13 pastabą.)

[30] Citata iš *Valstybės* santraukos *Timajuje* (18 c – d). – Dėl pastabos, kurioje sakoma, kad siūlymas sukurti moterų ir vaikų bendruomenę nėra naujas, palyginkite Adamo *Valstybės* leidimą, t. I, p. 292 (pastaba apie 457 b ff.) ir p. 308 (pastaba apie 463 c 17), taip pat p. 345–355, o ypač p. 354; dėl Platono komunizmo pitagoriškų elementų žr. *op. cit.*, p. 199, pastaba apie 416 d 22. (Dėl tauriųjų metalų žr. 10 skyriaus 24 pastabą. Dėl bendro valgymo žr. 6 skyriaus 34 pastabą; o dėl Platono ir jo sekėjų komunistinių principų žr. 5 skyriaus 29 (2) pastabą ir čia minimas pastraipas.)

[31] Pastraipa cituojama iš *Valstybės*, 434 b/c. Reikalaudamas kastinės valstybės, Platonas ilgai dvejoja, net ir nepriklausomai nuo šios pastraipos „ilgos pratarmės“ (kuri bus aptariama 6 skyriuje; žr. to skyriaus 24 ir 40 pastabas); juk šią problemą pirmą kartą aptaręs 415 a ff., jis kalba taip, tarsi perėjimas iš žemesnių į aukštesnes klases būtų leistinas, jei tik žemesnėse klasėse „gims vaikas su aukso arba sidabro priemaiša“ (415 c), t. y. turėdamas aukštesnės klasės žmogaus kraują ir dorybingumą. Bet 434 b – d ir net aiškiau 547 a šis leidimas faktiškai panaikinamas; o 547 a *bet kokia* metalų priemaiša vadinama teršimu, pražūtingu valstybei. Žr. taip pat su 8 skyriaus 11–14 pastabomis susijusį tekstą ir šio skyriaus 27 (3) pastabą.

[32] Žr. *Politikas*, 271 e. *Įstatymų* pastraipos apie primityvius klajoklius piemenis ir jų patriarchus – 677 e – 680 e. Pastraipa cituojama iš *Įstatymų*, 680 e. Toliau cituojama pastraipa iš *Valstybės* teksto, kur pasakojamas gimusiųjų iš žemės mitas (415 d–e). Paskutinė pastraipos citata iš *Valstybės*, 440 d. – Reikėtų šiek tiek pakomentuoti kai kurias pastabas, esančias toje pastraipoje, su kuria siejasi ši pastaba.

1. Tekste sakoma, kad Platonas miglotai aiškina, kaip atsirado pirmoji „gyvenvietė“. Ir *Įstatymuose*, ir *Valstybėje* iš pradžių kalbama (žr. (a) ir (c), toliau) apie tam tikrą susitarimą ar visuomenės sutartį (apie visuomenės sutartį žr. 5 skyriaus 29 pastabą, 6 skyriaus 43–54 pastabas ir tekstą), o paskui (žr. (b) ir (c), toliau) apie prievartinį užkariavimą.

a. *Įstatymuose* pasakojama, kad įvairios kalnų piemenų gentys apsigyveno lygumose, sudarė didesnius karinius junginius ir priėmė įstatymus, įvestus teisėjų, kuriems buvo duota karališkoji valdžia, susitarimu (681 b ir c/d; apie įstatymų kilmę, nusakytą 681 b, žr. 3 skyriaus 17 (2) pastabą.) Tačiau paskui Platonas pradeda išsisukinėti.

Užuot pasakojęs, kaip tos gentys apsigyveno Graikijoje ir kaip buvo įkurti graikų miestai, Platonas pereina prie Homero pasakojimo apie Trojos įkūrimą ir apie Trojos karą. Pasak jo, iš Trojos achajai sugrįžo jau vadindamiesi dorėnais, o „šios istorijos pabaiga... yra Spartos istorijos dalis“ (682 e), „nes mes pasiekėme Lakedaimono gyvenvietę“ (682 e / 683 a). Apie tai, kokia buvo ši gyvenvietė, nesakoma nieko, o tuojau pat eilinį kartą nukrypstama į šalį (pats Platonas kalba apie „aplinkinį samprotavimą“) ir galiausiai (683 c/d) prieinama „užuomina“, paminėta tekste; žr. (b).

b. Teiginys tekste, kad Platonas užsimena, jog dorėnų „apsigyvenimas“ Peloponese faktiškai buvo prievartinis čiabuvių pavergimas, pagrįstas *Įstatymų* fragmentu (683 c/d), kuriame Platonas pirmą kartą pasako kelias istorines pastabas apie Spartą. Jis pasakoja, kad pradeda nuo to meto, kai visas Peloponesas buvo „faktiškai pavergtas“ dorėnų. *Meneksene* (kurio autentiškumas beveik neabejotinas; žr. 10 skyriaus 35 pastabą) 245 c užsimenama apie faktą, kad peloponesiečiai buvo „atvykėliai iš svetur“ (taip išvertė Grote'as; žr. jo *Plato,* III, p. 5).

c. *Valstybėje* (369 b), remiantis visuomenės sutarties teorija, sakoma, kad miestą įkūrė darbininkai, skatinami darbo pasidalijimo ir kooperacijos pranašumų.

d. Bet vėliau (*Valstybė,* 415 d/e; žr. citatą tekste) pasakojama apie pergalingą paslaptingos kilmės karių genties – „gimusiųjų iš žemės“ – įsiveržimą. Svarbiausioje šio pasakojimo dalyje sakoma, jog „gimusieji iš žemės“ turi parinkti tinkamiausią vietą savo stovyklai, kad „būtų patogiausia laikyti gyventojus paklusnius“, t. y. laikyti paklusnius *vietinius gyventojus.*

e. *Politike* (271 a f.) tie „gimusieji iš žemės“ tapatinami su pirmykščiais klajokliais, kalnų piemenimis, dar neturinčiais sėslios gyvenimo vietos. Žr. taip pat užuominą apie autochtonus žiogus *Puotoje,* 191 b; žr. 3 skyriaus 6 (4) pastabą, ir 8 skyriaus 11 (2) pastabą.

f. Apibendrinant galima sakyti, kad Platonas aiškiai įsivaizdavo dorėnų užkariavimą, nors dėl visai aiškių priežasčių apgaubė jį paslapties skraiste. Be to, tikėtina, kad jis pasinaudojo tradiciniais pasakojimais, jog užkariautojų ordos buvo klajoklių kilmės.

2. Mano pastaba tolesniame tekste apie tai, kad Platonas „nuolat pabrėžia“ faktą, jog *valdovas panašus į piemenį,* pagrįsta tokiomis pastraipomis: *Valstybė*, 343 b, kur ši idėja minima pirmą kartą; 345 c f., kur valdovo panašumas į gerą piemenį tampa viena svarbiausių svarstymo temų; 375 a – 376 b, 404 a, 440 d, 451 b – e, 459 a – 460 c ir 466 c – d (cituojama 5 skyriaus 30 pastaboje), kur sargybiniai prilyginami aviganiams šunims ir kur atitinkamai aptariamas jų veisimas ir auklėjimas; 416 a ff., kur pirmą kartą keliama vilkų pačioje valstybėje ir už jos ribų problema; žr. dar *Politiką,* kur ši idėja svarstoma daugelyje vietų, pavyzdžiui, 261 d – 276 d. Kai dėl

Įstatymų, galiu nurodyti 694 e pastraipą, kur Platonas sako apie Kyrą, kad savo sūnums jis paliko „galvijų ir avių, daugybę vergų ir kitokių gyvulių". (Žr. taip pat *Įstatymus,* 735, ir *Teaitetą,* 174 d.)

3. Visa tai svarsto ir A. Toynbee; žr. jo *A Study of History,* ypač vol. III, p. 32 (n.1), kur cituojamas A.H. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire,* etc., 33 (n. 2), 50 – 100; ypač žr. jo pastabą apie klajoklius užkariautojus (p. 22), kurie „ganė... žmones", ir apie Platono „žmones sarginius šunis" (p. 94, n. 2). Mane dažnai įkvėpdavo puikios Toynbee'o idėjos ir padrąsindavo daugelis jo pastebėjimų, kurie, mano galva, pagrindžia mano interpretaciją ir kuriuos galiu ypač vertinti todėl, kad Toynbee'o ir mano pamatinės prielaidos, atrodo, labai skiriasi. Be to, iš Toynbee'o aš perėmiau daugelį terminų, vartojamų mano tekste, pavyzdžiui, „žmonės galvijai", „žmonių kaimenė" ir „žmonės sarginiai šunys".

Mano požiūriu, Toynbee'o *Study of History* yra puikus istoricizmo pavyzdys; nėra reikalo daug kalbėti apie mano esminį nepritarimą Toynbee'o idėjoms, o kai kurie konkretūs nesutarimai bus aptariami įvairiose vietose (žr. šio skyriaus 43 ir 45 (2) pastabas, 10 skyriaus 7 ir 8 pastabas ir 24 skyrių; žr. taip pat manąją Toynbee'o kritiką 24 skyriuje ir knygoje *Istoricizmo skurdas,* p. 120 ff.). Bet Toynbee'o veikale esama labai daug įdomių ir įkvepiančių idėjų. Interpretuodamas Platoną, Toynbee pabrėžia daug dalykų, kuriems aš irgi pritariu, pavyzdžiui, kad geriausios valstybės idėją Platonui įkvėpė jo socialinių revoliucijų patyrimas ir jo noras sustabdyti bet kokias permainas, o toks sustabdymas yra savotiška sustingusi Spartos valstybė (kurios vystymasis buvo sustabdytas). Nepaisant šių minčių, kurioms aš pritariu, net Platono idėjų interpretacijoje esama esminių skirtumų tarp Toynbee'o ir mano požiūrių. Platono geriausiąją valstybę Toynbee traktuoja kaip tipišką (reakcingą) utopiją, tuo tarpu aš pirmiausia ją traktuoju siedamas su tuo, ką vadinu Platono bendrąja kismo teorija, kaip pastangą atkurti pirmykštę visuomenės formą. Be to, aš nemanau, kad Toynbee pritartų tam, kaip aš interpretuoju Platono pasakojimą apie laikotarpį iki sėslaus gyvenimo ir apie patį gyvenvietės įkūrimą, svarstomą šioje pastaboje ir tekste; juk Toynbee sako (*op. cit.*, vol. III, p. 80), kad „Spartos visuomenė nebuvo kilusi iš klajoklių". Toynbee labai pabrėžia (*op. cit.*, vol. III, p. 50 ff.) tą Spartos visuomenės ypatybę, kad šios visuomenės vystymasis buvo sustabdytas dedant antžmogiškas pastangas laikyti paklusnią „žmonių kaimenę". Bet aš manau, kad šitaip pabrėžiant Spartos ypatingumą sunku suprasti Spartos ir Kretos institucijų panašumus, kurie taip stebino Platoną (*Valstybė,* 544 c; *Įstatymai,* 683 a). Mano galva, šiuos panašumus galima paaiškinti tik turint galvoje labai senų gentinių institucijų sustingusias formas; šios institucijos turi būti daug senesnės už karo su Mesėnija laikotarpio (apytikriai 650 – 620 m. pr. Kr.; žr. Toynbee, *op. cit.*, vol. III, p. 53) Spartos institucijas. Kadangi

šių institucijų išlikimo sąlygos tose skirtingose vietovėse buvo labai nevienodos, jų panašumas yra stiprus argumentas, įrodantis jų primityvumą ir paneigiantis aiškinimą, pagal kurį tą primityvumą lėmė tik vieną iš šių valstybių veikęs faktorius.

* Apie dorėnų apsigyvenimo [Peloponese] problemas žr. taip pat R. Eisler in *Caucasia,* vol. V, 1928, ypač p. 113, 84 pastabą, kur žodis „helėnai“ verčiamas žodžiu „naujakuriai“, o žodis „graikai“ žodžiu „gyvulių augintojai“ – t. y. „piemenys“ arba „klajokliai“. Tas pats autorius parodė (*Orphisch-Dionisische Mysteriengedanken,* 1925, p. 58, 2 pastaba), kad Dievo kaip piemens idėja yra orfiškos kilmės. Toje pačioje vietoje minimi Viešpaties sarginiai šunys *(Domini Canes).**

[33] To fakto, kad auklėjimas Platono valstybėje yra klasinė privilegija, nepastebėjo kai kurie entuziastingi pedagogai, priskyrę Platonui idėją, kad išsilavinimas turi nepriklausyti nuo finansinių galimybių; jie nepastebi, kad bloga yra pati klasinių privilegijų idėja ir kad palyginti nesvarbu, ar šios privilegijos grindžiamos pinigais, ar kitais kriterijais, nulemiančiais priklausymą viešpataujančiai klasei. Žr. 7 skyriaus 12 ir 13 pastabas ir tekstą. Dėl ginklų nešiojimo žr. taip pat *Įstatymus,* 753 b.

[34] Žr. *Valstybė*, 460 c. (Žr. taip pat šio skyriaus 31 pastabą.) Dėl Platono patarimo žudyti kūdikius žr. Adam, *op. cit.*, vol. I, p. 299, pastaba apie 460 c 18 ir p. 357 ff. Nors Adamas pagrįstai teigia, kad Platonas palankiai žiūrėjo į kūdikių žudymą, ir nors jis atmeta visas „nepagrįstas“ pastangas „neigti, kad Platonas pritarė“ tokiai baisingai praktikai, jis bando teisinti Platoną, sakydamas, „kad ši praktika senovės Graikijoje buvo plačiai paplitusi“. Bet Atėnuose taip nebuvo. Senovės Spartos barbariškumui Platonas teikia pirmenybę prieš apsišvietusius Periklio laikų Atėnus, ir už tokį pasirinkimą turi būti laikomas atsakingu. Dėl hipotezės, aiškinančios kūdikių žudymo praktikavimą Spartoje, žr. 10 skyriaus 7 pastabą (ir tekstą); žr. taip pat ten esančias atitinkamas nuorodas.

Tolesnės teksto citatos, kuriose palankiai vertinamas gyvulių veisimo praktikos taikymas žmonėms, yra iš *Valstybės*, 459 b (žr. 8 skyriaus 39 pastabą ir tekstą); ištraukos, kur kalbama apie šunų ir karių panašumą etc. – iš *Valstybės*, 404 a; 375 a; 376 a/b ir 376 b. Žr. taip pat 5 skyriaus 40 (2) pastabą ir tolesnę pastabą.

[35] Dvi pirmosios citatos iš *Valstybės*, 375 c. Toliau citata iš 416 a (žr. šio skyriaus 28 pastabą); kitos citatos iš 375 c – e. Priešingų prigimčių (ar net Formų; žr. 5 skyriaus 18 – 20 ir 40 (2) pastabas ir tekstą ir 8 skyriaus 39 pastabą) maišymosi problema yra mėgstama Platono tema. (*Politike,* 283 e f., o vėliau Aristotelio veikaluose ji pereina į aukso vidurio doktriną.)

[36] Citatos iš *Valstybės*, 410 c; 410 d; 410 e; 411 e / 412 a ir 412 b.

[37] *Įstatymuose* (680 b ff.) pats Platonas Kretą vertina su tam tikra ironija, dėl to, kad ten barbariškai ignoruojama literatūra. Ignoruojamas net Homeras, kurio nežino

dialogo personažas kretietis; apie Homerą jis sako štai ką: „kretiečiai beveik neskaito svetimtaučių poetų". („Bet jie skaitomi Spartoje", – atšauna personažas spartietis.) Apie tai, kad Platonas teikia pirmenybę Spartos papročiams, žr. taip pat 6 skyriaus 34 pastabą ir su šio skyriaus 30 pastaba susijusį tekstą.

[38] Apie Platono požiūrį į tai, kaip spartiečiai elgėsi su „žmonėmis galvijais", žr. šio skyriaus 29 pastabą, *Valstybė*, 548 e/ 549 a, kur timokratinis žmogus lyginamas su Platono broliu Glaukonu: „Jis yra smarkesnis (už Glaukoną) ir ne taip išprusęs"; šios pastraipos tęsinys cituojamas tekste, susijusiame su 29 pastaba. – Tukididas pasakoja (IV, 80) apie klastingą 2000 helotų nužudymą; geriausiems helotams buvo pažadėta laisvė, bet jie buvo pasmerkti mirčiai. Beveik tikra, kad Platonas buvo gerai susipažinęs su Tukidido veikalu, o be to, jis tikrai turėjo tikresnių informacijos šaltinių.

Dėl Platono požiūrio į švelnų elgesį su vergais Atėnuose žr. šio skyriaus 18 pastabą.

[39] Turint galvoje aiškiai antiatėnišką, o todėl ir antihumanišką *Valstybės* tendenciją, sunku suprasti, kodėl tiek daug pedagogų entuziastingai pritaria Platono edukacinėms teorijoms. Mano galva, tai galima aiškinti trejopai. Arba jie nesupranta *Valstybės*, nors Platonas visai neslepia savo priešiškumo tuo metu Atėnuose vyravusiam humanistiniam auklėjimui; arba juos, kaip ir daugelį filosofų ir net kai kuriuos muzikantus, paperka Platono retorika, aukštinanti politinę auklėjimo svarbą (žr. tekstą, susijusį su 41 pastaba); arba ir viena, ir kita.

Be to, sunku suprasti, kaip graikų meno ir literatūros gerbėjai gali savo sąjungininku laikyti Platoną, kuris, ypač *Valstybės* X knygoje, žiauriai puola visus poetus ir tragikus, ir ypač Homerą (ir net Hesiodą). Žr. *Valstybė*, 600 a, kur Homeras vertinamas prasčiau už gerą inžinierių ar mechaniką (kuriuos Platonas šiaip jau niekino kaip „banausinės" ir niekšingos dvasios žmones; Žr. *Valstybė*, 495 e ir 590 c ir 11 skyriaus 4 pastabą); *Valstybė*, 600 c, kur Homeras vertinamas prasčiau už sofistus Protagorą ir Prodiką (žr. taip pat Gomperz, *Greek thinkers*, German ed., II, 401); ir *Valstybė*, 605 a/b, kur poetams tiesiai uždraudžiama gyventi bet kokiame gerai valdomame mieste.

Tačiau komentatoriai paprastai nepaiso šių aiškių Platono požiūrį išreiškiančių pastraipų ir dažniausiai remiasi tomis Platono pastabomis, kurios panašios į pastraipą, parengiančią Homero užsipuolimą („...nors dar iš vaikystės laikų išlikęs tam tikras palankumas ir pagarba Homerui trukdo man kalbėti"; *Valstybė*, 595 b). Adamas komentuoja šiuos žodžius (pastaba apie 595 b 11) taip: „Platonas kalba su neslepiamu simpatijos jausmu"; bet aš manau, kad ši Platono pastaba tik iliustruoja visur *Vals-*

tybėje taikomą metodą, būtent – prieš puolant humanistines idėjas padaryti tam tikrų nuolaidų skaitytojo jausmams.

[40] Apie griežtą cenzūrą, turinčią palaikyti klasinę discipliną, žr. *Valstybė*, 377 e ff., ir ypač 378 c: „Jei norime, kad tie, kurie saugos mūsų valstybę, laikytų didžiausia gėda vaidytis tarpusavyje ...“ Įdomu, kad pradėdamas dėstyti cenzūros teoriją (376 e ff.) šio politinio principo Platonas neformuluoja iškart, bet iš pradžių kalba apie tiesą, grožį *etc*. Tačiau pasakojimas apie cenzūrą griežtėja 595 a ff. ir ypač 605 a/b (žr. ankstesnę pastabą, 7 skyriaus 18 – 22 pastabas ir tekstą). Apie cenzūros vaidmenį *Įstatymuose* žr. 801 c/d. Žr. taip pat tolesnę pastabą.

Apie tai, kad Platonas užmiršta savo principą (*Valstybė*, 410 c – 412 b, žr. šio skyriaus 36 pastabą), pagal kurį muzika žmoguje turi stiprinti švelnumą ir silpninti aršumą, žr. ypač 399 a f., kur reikalaujama tokios muzikos, kuri ne skatintų žmogaus švelnumą, o „tinkamai pamėgdžiotų narsaus vyro, atsidūrusio karinių veiksmų įkarštyje <...> balsą ir tartį“. Žr. taip pat tolesnę pastabą, (2). – Reikia aiškiai pasakyti, kad Platonas „neužmiršo“ *anksčiau* skelbto principo; ne, jis „užmiršo“ tą principą, prie kurio turi atvesti jo samprotavimai.

[41] 1. Apie Platono požiūrį į muziką, ypač į muziką apskritai, žr., pavyzdžiui, *Valstybė*, 397 b ff.; 398 e ff.; 400 a ff.; 410 b, 424 b f., 546 d; *Įstatymai*, 657 e ff.; 673 a, 700 b ff., 798 d ff., 801 d ff., 802 b ff., 816 c. Jo požiūriu, reikia „baimintis, kad jie nepamanytų, jog poetas kalba ne apie naują dainų turinį, o apie naują dainavimo būdą, ir neimtų jo ginti. <...> Reikia vengti įvesti naują dailųjį meną, nes tai kelia pavojų viskam: kaip tvirtina Damonas, negalima pakeisti dailiųjų menų vartojamų priemonių, nepakeičiant valstybės pagrindų, ir aš juo tikiu“ (*Valstybė*, 424 c). Kaip visada, Platonas pavyzdžiu ima Spartą. Adamas (*op. cit.*, vol. I, p. 216, pastaba apie 424 c 20; išskirta mano; žr. taip pat jo nuorodas) sako, kad „ryšys tarp muzikos ir politikos pokyčių ... buvo pripažįstamas visoje Graikijoje, *o ypač Spartoje*, kur ... iš Timotėjo buvo atimta lyra dėl to, kad jis pridėjo keturias naujas stygas“. Kad Spartos pavyzdys įkvėpė Platoną, neabejotina; tačiau beveik neįmanoma įrodyti, jog toks požiūris į muziką vyravo visoje Graikijoje, o ypač Periklio laikų Atėnuose. (Žr. šios pastabos (2) punktą.)

2. Tekste Platono požiūrį į muziką (žr. ypač *Valstybė*, 398 e ff.) aš pavadinau prietaringu ir atsilikusiu, lygindamas jį su „labiau apsišvietusia ano meto kritika“. Kritika, kurią turėjau galvoje, priklauso anoniminiam autoriui, galimas daiktas, V a. (arba IV a. pradžios) muzikantui, sukūrusiam sveikinimą (galimas daiktas, olimpinę oraciją), šiuo metu publikuojamą kaip Grenfello ir Hunto leidinio *The Hibeh Papyri*, 1906, p. 44 ff. tryliktasis fragmentas. Visai įmanoma, kad šis autorius buvo vienas „iš daugelio muzikantų, kritikavusių Sokratą“ (t. y. Platono *Valstybės* Sokratą). Tuos

muzikantus mini Aristotelis (tokioje pat prietaringoje *Politikos* pastraipoje, 1342 b, kur kartoja daugumą Platono argumentų); bet anoniminio autoriaus kritika daug radikalesnė, nei nurodo Aristotelis. Platonas (ir Aristotelis) buvo įsitikinę, kad tam tikros muzikos formos, pavyzdžiui, „glebūs" jonėnų ir lydų muzikiniai ritmai, žmogų padaro švelnų ir lepų, tuo tarpu kitos formos, ypač dorėnų ritmas, padaro jį narsų. Anoniminis autorius kritikuoja tokį požiūrį. Jis rašo: „Sakoma, kad kai kurios [muzikos] formos vieną žmogų daro nuosaikų, o kitą teisingą, o kitos vieną daro herojumi, kitą bailiu". Jis puikiai parodo, kad toks požiūris kvailas, pasakodamas, kad pačios karingiausios graikų gentys mėgsta ritmus, kurie, kaip sakoma, daro bailius, tuo tarpu kai kurie profesionalūs (teatro) dainininkai paprastai dainuoja „herojišku" stiliumi, bet juose nė ženklo nėra bundančio herojiškumo. Galimas daiktas, kad ši kritika buvo nukreipta prieš patį Platoną. Apie Damoną žr. Diels [5]; apie hipotezę dėl anoniminio autoriaus asmenybės žr. *ibid.*, vol. II, p. 344 pastabą.

3. Turėdamas galvoje faktą, kad kritikuoju „reakcingą" požiūrį į muziką, pažymėsiu, kad manosios kritikos nė kiek neįkvėpė asmeninės simpatijos muzikos „pažangai". Tiesą sakant, mėgstu senąją muziką (kuo senesnė, tuo labiau) ir labai nemėgstu moderniosios muzikos (ypač daugumos kūrinių, parašytų nuo to laiko, kai muziką pradėjo kurti Wagneris). Be to, esu nusiteikęs prieš „futurizmą" ir mene, ir moralėje (žr. 22 skyrių ir 25 skyriaus 19 pastabą). Bet kartu esu nusiteikęs prieš savo simpatijų ar antipatijų primetimą kitiems ir prieš bet kokią šių dalykų cenzūrą. Galime mylėti ir neapkęsti (ypač menuose), nereikalaudami teismo, draudžiančio tai, ko nekenčiame, ir nekanonizuodami to, ką mylime.

42 Žr. *Valstybė*, 537 a ir 466 e – 467 e.

Apibūdinti modernųjį totalitarinį auklėjimą man padėjo A. Kolnai, *The War against the West* (1938), p. 318.

43 Žymioji Platono teorija, pagal kurią valstybė, t. y. centralizuota ir organizuota politinė valdžia, atsiranda dėl užkariavimo (kai klajokliai ar medžiotojai pavergia sėslius gyventojus žemdirbius), kiek man žinoma, buvo pirmą kartą atrasta iš naujo (jei nepaisysime kelių Machiavelli'o pastabų) D. Hume'o, kritikavusio visuomenės sutarties teorijos istorinę versiją (žr. jo *Essays, Moral, Political and Literary,* vol. II, 1752, Essay XII, *Of the Original Contract):* – „Beveik visos valstybės, – rašo Hume'as, – egzistuojančios šiuo metu, arba tos, apie kurias žinome iš istorijos, buvo įkurtos arba uzurpuojant valdžią, arba užkariavimu, arba abiem būdais..." Paskui jis sako, kad „mikliam ir narsiam žmogui... dažnai visai nesunku ..., kartais remiantis prievarta, o kartais melagingais pažadais, primesti savo valdžią žmonėms, kurių skaičius šimtus kartų viršija jo šalininkų skaičių ... Šitaip buvo įkurta daug valstybių; štai ta *pirminė sutartis,* kuria jie taip giriasi." Šią teoriją vėliau atgaivino Renanas traktate

What is Nation? (1882) ir Nietzsche *Moralės genealogijoje* (1887); žr. trečią vokišką leidimą, 1894, p. 98. Pastarasis apie 'valstybės' kilmę (nenurodydamas Hume'o) rašė štai ką: „Kažkokia baltaplaukių bestijų orda, karingų viešpačių rasė, turėjusi karinę organizaciją ... savo siaubingas letenas uždėdavo ant gyventojų, kurių, galimas daiktas, buvo daug daugiau <...> Štai kaip žemėje atsiranda 'valstybė'; man atrodo, kad jausminga teorija, ją kildinanti iš 'sutarties', jau nebegyva." Šitokia teorija Nietzsche'i patraukli todėl, kad jis mėgsta tas baltaplaukes bestijas. Tačiau visai neseniai ją paskelbė ir F. Oppenheimeris (*The State,* transl. Gitterman, 1914, p. 68); marksistas K. Kautsky (knygoje *The Materialist Interpretation of History*); ir W.C. Macleodas (*The Origin and History of Politics,* 1931). Mano galva, kažkas panašaus į tai, ką papasakojo Platonas, Hume'as ir Nietzsche, atsitiko daugeliu – jei ne visais – atvejų. Kalbu tik apie „valstybės", kaip organizuotos ir net centralizuotos politinės valdžios, darinius.

Verta pažymėti, kad Toynbee pasiūlė visai kitokią teoriją. Bet, prieš ją aptardamas, iš pradžių noriu aiškiai pasakyti, kad antiistoricistiniu požiūriu šis klausimas nėra labai svarbus. Gal savaime ir įdomu sužinoti, kaip atsirado „valstybės", tačiau tai neturi jokios reikšmės valstybių sociologijai, kaip ją suprantu aš, t. y. politinei technologijai (žr. 3, 9 ir 25 skyrius). Toynbee'o teorijoje „valstybės" netapatinamos su organizuota ir centralizuota politine valdžia. Veikiau jis aptaria *„civilizacijų* atsiradimą". Bet kaip tik todėl prasideda sunkumai; juk kai kurios jo „civilizacijos" yra valstybės (aptartąja prasme), kai kurios – valstybių grupės bei sekos, o kai kurios primena eskimų tipo visuomenes, kurios nėra valstybės; o jeigu neakivaizdu, kad „valstybės" atsiranda pagal vieną schemą, tada reikia net labiau abejoti, kai turimi galvoje tokie nevienodi socialiniai fenomenai, kaip Egipto bei Mesopotamijos valstybės bei jų institucijos ir valdymo būdas, viena vertus, ir eskimų gyvenimo būdas, kita vertus.

Tačiau pagvildenkime tik Toynbee'o pasakojimą (*A Study of History,* vol. I, p. 305 ff.) apie Egipto ir Mesopotamijos civilizacijų atsiradimą. Pagal jo teoriją, atsakydami į sunkaus gyvenimo džiunglėse iššūkį genialūs ir apsukrūs vadai veda savo šalininkus į slėnius, kur pradeda dirbti žemę ir įkuria valstybes. Ši (hegeliško ir bergsoniško stiliaus) teorija apie kūrybinį genijų, įsikūnijusį kultūros ir politikos lyderio asmenyje, man atrodo labai romantiška. Jei imame Egipto pavyzdį, pirmiausia turime ieškoti kastų sistemos ištakų. Esu įsitikinęs, kad ši sistema veikiausiai yra užkariavimų padarinys, kaip ir Indijoje, kur kiekviena nauja užkariautojų banga sukurdavo naują kastą, iškildavusią virš senųjų. Bet esama ir kitų argumentų. Pats Toynbee teikia pirmenybę tokiai teorijai, kuri, galimas daiktas, yra teisinga, būtent, kad gyvulių veisimas ir ypač gyvulių dresavimas yra vėlesnis, pažangesnis ir sunkesnis vystymosi

tarpsnis, palyginus su žemdirbystc, ir kad šį pažangų žingsnį žengia stepės klajokliai. Bet Egipte matome ir žemdirbystę, ir gyvulių veisimą, ir tą patį galima pasakyti apie daugumą ankstyvųjų „valstybių" (jei aš teisus, išskyrus kai kurias Amerikos valstybes). Galimas daiktas, tai ženklas, rodantis, kad šiose valstybėse esama nomadiškojo elemento, o todėl visai įmanoma kelti hipotezę, kad šis elementas kilęs iš užkariautojų klajoklių, primetančių savo valdžią, kastos valdžią, čiabuviams gyventojams – žemdirbiams. Šitokia teorija prieštarauja Toynbee'o koncepcijai (*op. cit.*, III, 23 f.), kad klajoklių sukurtos valstybės paprastai labai greitai nunyksta. Tačiau tas faktas, kad daugelyje ankstyvųjų kastinių valstybių praktikuojamas gyvulių veisimas, turi būti kaip nors paaiškintas.

Mintį, kad klajokliai ar net medžiotojai sudarė pirminę viešpataujančią klasę, patvirtina senovinė ir vis dar gyvuojanti viešpataujančios klasės tradicija, pagal kurią privilegijuotų klasių simboliai yra karas, medžioklė ir žirgai; ši tradicija sudarė Aristotelio etikos ir politikos pagrindą ir, kaip parodė Veblenas *(The Theory of the Leisure Class)* bei Toynbee, yra vis dar gyva. Galimas daiktas, prie šių faktų reikia pridurti gyvulių veisėjų rasistinius įsitikinimus, ir ypač įsitikinimą rasiniu viešpataujančios klasės pranašumu. Šis įsitikinimas, toks ryškus kastinėse valstybėse, Platono ir Aristotelio filosofijoje, Toynbee'o nuomone, „yra viena iš <...> mūsų <...> moderniosios epochos nuodėmių" ir „kažkas svetima helėnų genijui" (*op. cit.* III, 93). Tačiau nors daugelis graikų buvo aukščiau rasistinių prietarų, atrodo, kad Platonas ir Aristotelis savo teorijas grindė senomis tradicijomis, ypač turint galvoje tą faktą, kad rasistinės idėjos atliko tokį žymų vaidmenį Spartoje.

[44] Žr. *Įstatymai,* 694 a – 698 a.

[45] 1. Spenglerio *Europos saulėlydžio (Decline of the West)*, mano nuomone, rimtai traktuoti neverta. Tačiau šis veikalas yra simptomiškas; tai teorija, sukurta žmogaus, tikinčio viešpataujančia klase, kuriai gresia žlugimas. Kaip ir Platonas, Spengleris bando parodyti, kad „pasaulis", kuriame viešpatauja visuotinis nuosmukio ir mirties dėsnis, smerktinas. Be to, kaip ir Platonas, Spengleris reikalauja (veikale *Prūsiškumas ir socializmas*) naujos santvarkos, desperatiško eksperimento, turinčio sutramdyti istorijos jėgas, Prūsijos viešpataujančios klasės atgaivinimo, įgyvendinant „socializmą" ar komunizmą, ir ekonominio taupumo. – Kai dėl Spenglerio, aš pritariu L. Nelsonui, kurio kritinis traktatas apie O. Spenglerį turi ilgą ironišką pavadinimą. Šio pavadinimo pradžią galima išversti taip: „Raganavimas: įšventinimas į Oswaldo Spenglerio pranašystės meno paslaptis ir pats tikriausias nepaneigiamos jo pranašaujamos tiesos įrodymas..." ir t. t. Manau, kad tai teisingas Spenglerio apibūdinimas. Galiu pridurti, kad Nelsonas buvo vienas pirmųjų istoricizmui oponavusių autorių (jis rėmėsi Kantu, kritikavusiu Herderį; žr. 12 skyriaus 56 pastabą).

2. Pažymėdamas, kad Spengleris nebuvo paskutinis „nuosmukio ir žlugimo" skelbėjas, visų pirma turėjau galvoje Toynbee. Toynbee'o veikalas taip pranoksta Spenglerio veikalą, kad man net nepatogu juos minėti tame pačiame kontekste, tačiau šį pranašumą pirmiausia nulėmė Toynbee'o idėjų turiningumas ir didesnė erudicija (kuri pasireiškia tuo, kad Toynbee, ne taip kaip Spengleris, nekalba iškart apie viską, kas tik įmanoma). Tačiau abiejų mąstytojų tikslai ir metodai panašūs. Jie aiškiai istoricistiniai. (Žr. manąją Toynbee'o kritiką knygoje *Istoricizmo skurdas.*) Be to, šie metodai iš esmės hegeliški (nors man atrodo, kad Toynbee šito nesupranta). Jo „civilizacijų augimo kriterijus" – „pažanga apsibrėžimo kryptimi" – tai rodo pakankamai aiškiai, nes šiame kriterijuje labai nesunku atpažinti hegeliškąjį „savimonės" ir „laisvės" pažangos dėsnį. (Atrodo, kad Toynbee'o hegelizmui šiek tiek įtakos turėjo Bradley; tai galima pastebėti, pavyzdžiui, iš jo pastabų apie santykius, *op. cit.*, III, 223: „Pačioje 'santykių' tarp 'daiktų' ar 'esinių' sąvokoje glūdi loginis prieštaravimas... Kaip šį prieštaravimą įveikti?" (Dabar aš nenorėčiau veltis į diskusiją apie santykio problemą. Tačiau galiu dogmatiškai konstatuoti, kad, remiantis tam tikrais paprastais moderniosios logikos principais, visos su santykiais susijusios problemos gali būti redukuotos į problemas, susijusias su savybėmis ar klasėmis; kitaip tariant, *nesama ypatingų filosofinių sunkumų, susijusių su santykiais.* Tik ką paminėtą metodą sukūrė N. Wieneris ir K. Kuratowski; žr. Quine, *A System of Logistic,* 1934, p. 16 ff.) Žinoma, aš nemanau, kad, kokį nors veikalą priskirdami tam tikrai mokyklai, kartu jį atmetame; tačiau, dėl priežasčių, aptariamų šios knygos antrame tome, hegeliškojo istoricizmo atveju, mano galva, reikia elgtis kaip tik taip.

Kai dėl Toynbee'o istoricizmo, noriu primygtinai pabrėžti, kad apskritai labai abejoju, jog civilizacijos gimsta, auga, irsta ir žlunga. Turiu tai pabrėžti, nes pats vartoju kai kuriuos Toynbee'o terminus, pavyzdžiui, kalbėdamas apie „sustabdytų" visuomenių „žlugimą". Bet norėčiau pabrėžti, kad manasis „žlugimo" terminas žymi ne visas civilizacijas, o tik vieną ypatingą fenomeną – pasimetimo *jausmą,* kurį sukelia magiškos arba gentinės „uždaros visuomenės" irimas. Todėl, ne taip kaip Toynbee, aš netikiu, kad graikų visuomenė „žlugo" Peloponeso karų laikotarpiu; šio žlugimo, apie kurį pasakoja Toynbee, simptomus aš pastebiu kur kas anksčiau. (Žr. 10 skyriaus 6 ir 8 pastabas ir tekstą.) Kai dėl „sustabdytų" visuomenių, šį terminą taikau tik tokioms visuomenėms, kurios prisirišo prie savo magiškųjų formų, prievarta atsitverdamos nuo atviros visuomenės įtakos, arba tokioms visuomenėms, kurios stengiasi *sugrįžti į gentinį narvą.*

Be to, nemanau, kad mūsiškė Vakarų civilizacija yra tik viena tokia. Aš manau, kad esama daugelio uždarų visuomenių, turinčių labai skirtingus likimus, tuo tarpu

„atvira visuomenė“, mano galva, gali tik žengti pirmyn arba būti sustabdyta ir vėl įvaryta į narvą, t. y. sugrąžinta į gyvulinę būklę. (Žr. taip pat 10 skyrių, ypač paskutinę pastabą.)

3. Kai dėl nuosmukio ir žlugimo istorijų, galiu pažymėti, kad joms beveik visoms turėjo įtakos Herakleito pastaba „dauguma persisotinę kaip galvijai“ ir Platono žemųjų gyvuliškų instinktų teorija. Noriu pasakyti, kad visos jos bando parodyti, jog žlugimą nulemia tai, kad viešpataujanti klasė perima „žemesniąsias“ vertybes, neva būdingas dirbančiųjų klasėms. Kitaip tariant, t. y. sakant šiurkščiai, bet tiesmukai, šitokių teorijų autoriai tvirtina, kad Persijos ir Romos imperijų tipo civilizacijos žlunga dėl persivalgymo (žr. 10 skyriaus 19 pastabą).

Penkto skyriaus pastabos

[1] Kalbėdamas apie „užburtą ratą“, aš cituoju D. Burnetą, *Greek Philosophy*, I, 106, kur nagrinėjamos panašios problemos. Tačiau nesutinku su Burnetu, kad „senovėje žmogaus gyvenimo reguliarumas buvo suvokiamas net geriau negu gamtos“. Šis teiginys suponuoja mintį, kad jau tuo metu buvo suvokiamas tas skirtumas, kuris, mano įsitikinimu, buvo suvoktas vėlesniu laikotarpiu, t. y. tą epochą, kai „užburtas įstatymo ir papročio ratas“ buvo pralaužtas. Negana to, gamtos periodiškumas (metų laikai *etc.*; žr. 2 skyriaus 6 pastabą ir Platono (?) *Epinomis*, 978 d ff.) turėjo būti suvoktas jau žiloje senovėje. – Apie gamtos ir normatyvinių dėsnių skirtumą žr. ypač šio skyriaus 18 (4) pastabą.

[2] * Žr. R. Eisler, *The Royal Art of Astrology*. Eisleris sako, kad Babilono „raštininkai, sukūrę Ašurbanipalo biblioteką“ (*op. cit.*, p. 288), planetų judėjimą suvokė kaip procesą, kurį „lemia 'dangų' ir 'žemę' valdantys 'įstatymai' ar 'sprendimai' *(pirishtē shamē u irsiti)*, paskelbti dievo kūrėjo pasaulio kūrimo pradžioje“ (*ibid.*, p. 232 f.). Be to, jis pažymi (*ibid.*, p. 288), kad „visuotinių (gamtos) dėsnių“ idėja atsiranda kartu su šia „'dangaus ir žemės įstatymų' ... mitologine sąvoka“.*

Dėl šio Herakleito fragmento žr. D^5, B 29 ir 2 skyriaus 7 (2) pastabą. Be to, žr. Burnetą, *loc. cit.*, kuris pateikia kitokią interpretaciją; jis mano, kad „kai buvo pastebėta, jog gamtoje esama pasikartojimų, jiems pavadinti nebuvo įmanoma sugalvoti ko nors geresnio už teisę ir teisingumą ... kuris reiškė žmogaus gyvenimą tvarkantį nekintantį paprotį“. Nemanau, kad ši sąvoka iš pradžių reiškė ką nors, kas siejasi su visuomenės gyvenimu, o paskui buvo išplėsta; mano galva, visuomenės gyvenimo ir gamtos pasikartojimai („tvarka“) iš pradžių nebuvo atskirti ir buvo suvokiami magiškai.

[3] Ši priešybė kartais suvokiama kaip „prigimties“ ir „įstatymo“ (arba „normos“, ar „susitarimo“) priešybė, kartais kaip „gamtos“ ir „nustatymo“ (t. y. normatyvinių įstatymų), o kartais kaip „gamtos“ ir „meno“ ar „gamtos“ ir „dirbtinumo“ priešybė.

36.-657

Dažnai sakoma (remiantis Diogeno Laertijo autoritetu; žr. *Diogenes Laertius,* II, 16 ir 4; *Doxogr.,* 564 b), kad prigimties ir sutarties antitezę nustatė Archelajas, pasak padavimo, Sokrato mokinys. Bet, mano galva, *Įstatymuose,* 690 b, Platonas aiškiai sako, kad šios antitezės pradininku (žr. šio skyriaus 10 ir 28 pastabas) jis laikęs Tebų poetą Pindarą. Be Platono cituojamų Pindaro eilių (žr. taip pat Herodotą, III, 39) ir keleto Herodoto pastabų *(loc. cit.),* vienas iš seniausių išlikusių pirminių šaltinių yra sofisto Antifono fragmentai iš traktato *Apie tiesą* (žr. šio skyriaus 11 ir 12 pastabas). Pagal Platono *Protagorą,* šitokio požiūrio pradininkas, atrodo, buvo sofistas Hipijas (žr. šio skyriaus 13 pastabą). Tačiau pats įtakingiausias anuo metu šios problemos traktavimas, atrodo, priklauso pačiam Protagorui, nors, galimas daiktas, jis vartojo kitus terminus. (Galima pažymėti, kad Demokritas irgi svarstė šią antitezę, kuria aiškino ir tokias visuomenines „institucijas", kaip kalba; Platonas tą pačią problemą gvildeno *Kratile* (384 e).

[4] Labai panašų požiūrį reiškia Russellas straipsnyje „A Free Man's Worship" (in *Mysticism and Logic*) ir C. Sheringtonas paskutiniame *Man on His Nature* skyriuje.

[5] 1. Žinoma, pozityvistai atsakys, kad priežastis, dėl kurios normų negalima kildinti iš faktinių teiginių, yra ta, kad normos beprasmiškos; tačiau tai rodo tik vieną dalyką – kad (kaip ir Wittgensteino *Traktate*), „prasmę" jie apibrėžia savavališkai, tardami, kad tik faktiniai teiginiai yra „prasmingi". (Žr. taip pat mano veikalą *The Logic of Scientific Discovery,* p. 35 ff. ir 51 f.). Kita vertus, „psichologizmo" šalininkai imperatyvus mėgins aiškinti kaip jausmų išraiškas, normas kaip papročius, kriterijus kaip požiūrius. Tačiau nors įprotis nevogti tikrai yra faktas, šį faktą būtina (kaip aiškinama tekste) skirti nuo atitinkamos normos. – Normų logikos klausimu aš visiškai pritariu daugumai K. Mengerio minčių, esančių jo knygoje *Moral, Wille und Weltgestaltung,* 1935. Mano įsitikinimu, jis vienas pirmųjų nustatė *normų logikos* pagrindus. Be to, leisiu sau pažymėti, kad nenoras pripažinti, jog normos yra svarbus dalykas, netapatintinas su faktais, yra vienas svarbiausių šaltinių, iš kurių kyla mūsų dienų „progresistams" būdingas intelektualinis ir kitokio pobūdžio glebumas.

2. Dėl mano tvirtinimo, kad teiginio, konstatuojančio normą arba sprendimą, negalima kildinti iš teiginio, konstatuojančio faktą, galima pridurti štai ką. Analizuodami santykius tarp teiginių ir faktų, judame toje loginio tyrinėjimo srityje, kurią A. Tarski pavadino *semantika* (žr. 3 skyriaus 29 pastabą ir 8 skyriaus 23 pastabą). Viena iš pamatinių semantikos sąvokų yra *tiesos* sąvoka. Kaip parodė A. Tarski, aprašomąjį teiginį, pavyzdžiui, teiginį „Napoleonas mirė šv. Elenos saloje", galima (toje srityje, kurią R. Carnapas vadina semantine sistema) išvesti iš teiginio „Ponas A pasakė, kad Napoleonas mirė šv. Elenos saloje", konjunktyviai susijusio su dar vienu teiginiu – „Tai, ką pasakė ponas A, buvo *teisinga*". (Ir jei terminą „faktas" mes vartojame tokia

plačia prasme, kad kalbame ne tik apie tą faktą, kurį išreiškia koks nors teiginys, bet ir apie tą *faktą, kad šis teiginys yra teisingas,* tada galima net sakyti, kad teiginį „Napoleonas mirė šv. Elenos saloje“ galima išvesti iš dviejų „faktų“: kad ponas A pasakė šį teiginį ir kad jis pasakė tiesą.) Taigi nėra priežasties, dėl kurios negalėtume elgtis lygiai taip pat ir normų srityje. Todėl, neprieštaraudami tiesos sąvokai, galime įvesti *normos pagrįstumo ar teisingumo* sąvoką. Tai reikštų, kad tam tikrą normą N galima išvesti (normų semantikos srityje) iš teiginio, kuriuo tvirtinama, kad N yra pagrįsta ar teisinga; kitaip tariant, norma arba įsakymas „Nevok“ bus traktuojamas kaip ekvivalentiškas teiginiui „Norma 'Nevok' yra pagrįsta ar teisinga“. (Be to, jei terminą „faktas“ vartojame tokia plačia prasme, jog kalbame apie *faktą, kad tam tikra norma yra pagrįsta ar teisinga,* tada normas galime išvesti net iš faktų. Tačiau tai nepaneigia mūsų samprotavimų knygos tekste teisingumo, nes ten buvo kalbama tik apie tai, kad normų negalima išvesti iš psichologinių, sociologinių ar panašaus pobūdžio, t. y. nesemantinių, faktų.)

* 3. Pirmą kartą aptardamas šias problemas, aš kalbėjau apie normas arba sprendimus, o ne apie *pasiūlymus.* Impulsą aptarinėti ne normas, o „pasiūlymus“ man davė L.J. Russellas; žr. jo straipsnį „Propositions and Proposals“, in *Library of the Tenth International Congress of Philosophy* (Amsterdam, August 11 – 18, 1948), vol. I, *Proceedings of the Congress.* Šiame svarbiame straipsnyje fakto konstatavimai arba „teiginiai“ skiriami nuo siūlymų laikytis tam tikro elgesio būdo (tam tikros politikos, tam tikrų normų arba tam tikrų tikslų) ir pastarieji vadinami „pasiūlymais“. Šios terminologijos pranašumas yra tas, kad – kaip žinoma kiekvienam – galima *aptarinėti* pasiūlymą, tuo tarpu nėra taip aišku, ar (ir kokia prasme) galima aptarinėti sprendimą ar normą; taigi, kalbant apie „normas“ ar „sprendimus“, linkstama paremti tuos, kurie sako, kad tie dalykai nediskutuotini (arba, kaip galėtų pasakyti koks nors teologas ar metafizikas dogmatikas, tie dalykai yra „aukščiau“ diskusijos; tuo tarpu koks nors pozityvistas pasakytų, kad jie „žemiau“ diskusijos, nes yra beprasmiški).

Vartodami Russello terminus, galime pasakyti, kad teiginiai gali būti *tvirtinami* ar *konstatuojami* (o hipotezė *priimama*), tuo tarpu pasiūlymui *pritariama,* ir pasiūlymo *priėmimo faktą* reikia skirti nuo priimto *pasiūlymo.*

Todėl mūsų dualistinė tezė tampa tokia: *pasiūlymų negalima tapatinti su faktais* (arba faktų konstatavimais, arba teiginiais), *nors jie siejasi su faktais.**

[6] Žr. taip pat 10 skyriaus paskutinę (71) pastabą.

Nors aš manau, kad mano pozicija pakankamai aiškiai matoma tekste, galiu glaustai apibūdinti tai, ką laikau pačiais svarbiausiais humanistinės ir egalitarinės technikos principais.

1. Pakantumas visiems tiems, kurie patys nėra nepakantūs ir kurie nepropaguoja nepakantumo. (Dėl šios išimties žr. tai, kas pasakyta 7 skyriaus 4 ir 6 pastabose.) Pirmiausia tai reiškia, kad kitų žmonių moralinius sprendimus privalome gerbti, jei tie sprendimai nesikerta su pakantumo principu.

2. Pripažinimas, kad bet kokios moralinės privalomybės pagrindas yra kančios ar skausmo neišvengiamybė. Todėl utilitarinę formulę „Daugiausia laimės didžiausiam skaičiui žmonių", arba, tariant trumpiau, „Kuo daugiau laimės", reikia pakeisti formule „Kuo mažiau kančios, jei tik jos galima išvengti", arba, tariant trumpai, „Kuo mažiau kančios". Man atrodo, kad ši paprasta formulė gali būti vienu iš pamatinių viešosios politikos principų (žinoma, ne vieninteliu). (Priešingai, principas „Kuo daugiau laimės", man atrodo, labai skatina savanorišką atsidavimą diktatūrai.) Turime suprasti, kad moraliniu požiūriu kančios ir laimės nedera laikyti simetriškais dalykais; t. y. laimės reikalavimas bet kuriuo atveju nėra toks svarbus, kaip pagalba tiems, kurie kenčia, ir pastanga užkirsti kelią kančioms. (Šis siekis neturi nieko bendro su „skonio reikalu", o to nepasakysi apie pirmąjį, t. y. laimės siekį). Žr. taip pat 9 skyriaus 2 pastabą.

(3) Kova su tironija; arba, kitaip tariant, pastanga išsaugoti kitus principus institucinėmis įstatymų leidybos priemonėmis, o ne valdovų geranoriškumu. (Žr. 7 skyriaus II skirsnį.)

[7] Žr. Burnet, *Greek Philosophy,* I, 117. – Protagoro doktriną, kuri minima šioje pastraipoje, galima rasti Platono dialoge *Protagoras,* 322 a ff.; žr. taip pat *Teaitetas,* ypač 172 b (žr. taip pat šio skyriaus 27 pastabą).

Skirtumą tarp Platono ir Protagoro pažiūrų, galimas daiktas, galima nusakyti taip:

(Platonizmas.) Pasaulyje egzistuoja jam būdinga „natūrali" teisingumo tvarka, t. y. pradinė arba pirminė tvarka, pagal kurią buvo sukurta gamta. Todėl praeitis yra gera, o bet koks vystymasis, atvedantis prie naujų normų, yra blogas.

(Protagoro koncepcija.) Žmogus yra moralus jau šiame pasaulyje. Gamta nei morali, nei amorali. Todėl žmogui įmanoma tobulinti daiktus. – Galimas daiktas, Protagorui įtakos turėjo Ksenofanas, vienas pirmųjų kalbėjęs apie atvirą visuomenę ir kritikavęs Hesiodo istorinį pesimizmą: „Iš pradžių dievai neparodė žmogui viso to, ko jis troško; bet bėgant laikui jis gali siekti geresnio būvio ir jį surasti" (žr. Diels[5], 18). Atrodo, kad Platono sūnėnas ir šalininkas Speusipas sugrįžo prie šios pažangios idėjos (žr. Aristotelis, *Metafizika,* 1072 b 30 ir 11 skyriaus 11 pastabą) ir kad jam vadovaujant Akademijoje įsivyravo liberalesnis požiūris į politiką.

Kai dėl Protagoro doktrinos santykio su religijos varžtais, galima pažymėti, kad jis tikėjo, jog Dievas veikia, naudodamasis žmogumi. Nemanau, kad šitokia pozicija gali prieštarauti krikščionybei. Pavyzdžiui, palyginkite ją su K. Bartho teiginiu (*Cre-*

do, 1936, p. 188): „Biblija yra *žmogiškumo* dokumentas“ (taigi žmogus yra Dievo įrankis).

[8] Sokrato ginama etikos autonomija (glaudžiai susijusi su jo reikalavimu nepaisyti gamtotyros problemų) ypač gerai išreikšta „doro“ individo sau pakankamumo arba autarkijos doktrinoje. Kad ši doktrina labai skiriasi nuo Platono požiūrio į individą, pamatysime vėliau; žr. ypač šio skyriaus 25 pastabą, tolesnio skyriaus 36 pastabą ir tekstą. (Žr. taip pat 10 skyriaus 56 pastabą.)

[9] Pavyzdžiui, neįmanoma sukurti tokių institucijų, kurios veiktų nepriklausomai nuo to, kokie žmonės jose dirba. Apie šias problemas žr. 7 skyrių (tekstą, susijusį su 7 – 8, 22 – 23 pastabomis) ir ypač 9 skyrių.

[10] Apie tai, kaip Platonas vertina Pindaro natūralizmą, žr. ypač *Gorgijas,* 484 b; 488 b; *Įstatymai,* 690 b (cituojama toliau šiame skyriuje; žr. 28 pastabą); 714 e / 715 a; žr. taip pat 890 a/b. (Žr. ir Adamo pastabą apie *Valstybę,* 359 c 20.)

[11] Antifonas vartoja terminą, kurį – aptardamas Parmenido ir Platono filosofiją – aš verčiau „apgaulinga nuomonė“ (žr. 3 skyriaus 15 pastabą), ir taip pat priešina jį „tiesai“. Žr., be to, Barkerio vertimą knygoje *Greek Political Theory,* I – *Plato and His Predecessors* (1918), 83.

[12] Žr. Antiphon, *On Truth*; žr. Barker, *op. cit.*, 83 – 85. Žr. taip pat tolesnę pastabą, (2).

[13] Hipijas cituojamas Platono *Protagore,* 337 e. Kitos keturios citatos iš (1) Euripides, *Ion,* 854 ff.; (2) jo *Phoenissae,* 538; žr. taip pat Gomperz, *Greek Thinkers* (German ed., I, 325) ir Barker, *op. cit.*, 75; žr. taip pat aistringą Euripido kritiką *Valstybėje,* 568 a – d. Alkidamo žodžiai (3) iš Aristotelio *Retorikos,* I, 13, 1373 b 18. (4) Likofrono žodžiai iš Aristotle, *Fragmenta,* 91 (ed. by V. Rose, 1886); (žr. taip pat Pseudo-Plutarch, *De Nobil.,* 18, 2). Apie sąjūdį prieš vergovę Atėnuose žr. tekstą, susijusį su 4 skyriaus 18 pastaba ir to paties skyriaus 29 pastaba (ir tolesnėmis nuorodomis); taip pat 10 skyriaus 18 pastabą ir trečiąjį „Priedą“ („Atsakymą kritikams“), ypač p. 221 f.

1. Verta pažymėti, kad dauguma platonizmo šalininkų nesimpatizavo šiam egalitariniam sąjūdžiui. Pavyzdžiui, Barkeris aptaria jį skyriuje, pavadintame „Visuotinė kova su ikonomis“; žr. *op. cit.*, 75. (Žr. taip pat antrą citatą iš knygos G. Field, *Plato,* kuri cituojama 6 skyriaus 3 pastaboje.) Šis priešiškumas, be abejonės, nulemtas Platono įtakos.

2. Apie Platono ir Aristotelio antiegalitarizmą, minimą tekste, žr. ypač 8 skyriaus 49 pastabą (ir tekstą) ir 11 skyriaus 3 – 4 pastabas (ir tekstą).

Šį antiegalitarizmą ir jo destruktyvius padarinius aiškiai apibūdino W.W. Tarnas puikiame straipsnyje „Alexander the Great and the Unity of Mankind“ (*Proc. of the*

British Acad., XIX, 1933, p. 123 ff.). Tarnas pripažįsta, kad V a. galėjo egzistuoti sąjūdis už „kažką geriau negu griežtą ir paviršutinišką žmonių dalijimą į graikus ir barbarus"; bet, sako jis, „tai neturėjo įtakos istorijai, *nes tokias idėjas atmesdavo filosofai idealistai.* Dėl Platono ir Aristotelio požiūrio į šį sąjūdį nėra jokių abejonių. Platonas aiškino, kad barbarai yra natūralūs graikų priešai ir kad su jais rcikia kariauti iki galo, t. y. kol jie bus pavergti. Aristotelis sakė, kad visi barbarai yra vergai iš prigimties..." (p. 124, išskirta mano). Visai sutinku su Tarno nuomone, kad filosofų idealistų, t. y. Platono bei Aristotelio, antihumaniška įtaka buvo žalinga. Be to, pritariu Tarno minčiai, kad egalitarizmas, žmonijos vieningumo idėja buvo labai svarbi (žr. *op. cit.*, p. 147). Vienintelis dalykas, su kuriuo negaliu sutikti – Tarno požiūris į V a. egalitarinį sąjūdį bei pirmuosius kinikus. Vargu ar jis teisus, manydamas, kad, palyginti su Aleksandro Didžiojo užkariavimais, šių sąjūdžių įtaka istorijai buvo menka. Esu įsitikinęs, kad Tarnas šiuos sąjūdžius būtų vertinęs daug labiau, jei būtų pastebėjęs kosmopolitizmo ir sąjūdžio prieš vergovę panašumus. Santykių *graikai – barbarai* ir *laisvieji – vergai* panašumą Tarnas pakankamai aiškiai parodo cituojamoje pastraipoje; o jei prisiminsime neabejotiną sąjūdžio prieš vergovę Atėnuose jėgą (žr. ypač 4 skyriaus 18 pastabą), tai daugelio senovės autorių veikaluose esančios pavienės pastabos, nukreiptos prieš skirstymą į graikus ir barbarus, pasirodys svarbesnės. Žr. taip pat: Aristotelis, *Politika,* III, 5, 7 (1278 a); IV (VI, 4, 16 (1319 b); III, 2, 2 (1275 b). Žr. taip pat 8 skyriaus 48 pastabą ir nuorodą į Badianą šios pastabos pabaigoje.

[14] Šūkis „atgal į gamtą" aptariamas 10 skyriaus 71 pastaboje ir atitinkamoje teksto vietoje.

[15] Sokrato sielos teorija aptariama tekste, susijusiame su 10 skyriaus 44 pastaba.

[16] Sąvoką „prigimtinės teisės" egalitarine prasme Romos imperijoje įdiegė stoikai (ypač įsidėmėtinas Antistenas, žr. 8 skyriaus 48 pastabą), o romėnų teisė ją išpopuliarino (žr. *Institutiones,* II, 1, 2; 1, 2, 2). Šią sąvoką vartojo ir Tomas Akvinietis (*Summa,* II, 91, 2). Galima tik apgailestauti, kad kai kurie tomistai „prigimtinių teisių" sąvoką pakeitė „prigimtinio įstatymo" sąvoka ir nepaisė egalitarinio sąjūdžio.

[17] Monistinis nusiteikimas, kai kuriuos filosofus kadaise privertęs įrodinėti prigimtinį normų pobūdį, neseniai sukėlė priešingą siekį – įrodinėti konvencinį arba verbalinį gamtos dėsnių pobūdį. Šitokią fizikinę *konvencionalizmo* atmainą A. Poincare kildino iš verbalinio arba konvencinio apibrėžimų pobūdžio fakto. Jis, o vėliau ir A. Eddingtonas pastebėjo, kad sąvokas, žyminčias gamtos objektus, mes apibrėžiame remdamiesi dėsniais, nusakančiais tų objektų veiksenos būdą. Todėl jie priėjo išvadą, kad gamtos dėsniai iš tikrųjų yra apibrėžimai, t. y. verbaliniai susitarimai. Štai ką Eddingtonas teigė pastaboje, paskelbtoje žurnale *Nature* (N 148, 1941, p. 141):

„Elementai (fizikinės teorijos) ... gali būti apibrėžti ... tik remiantis dėsniais, nusakančiais jų veiksenos būdą; todėl mes sukamės grynai formalių sistemų užburtame rate“. – Šios konvencionalizmo formos analizė ir kritika yra mano knygoje *The Logic of Scientific Discovery*, p. 78.

[18] 1. Viltis surasti kokią nors teoriją arba argumentą, leidžiantį nusikratyti atsakomybės naštos, mano nuomone, yra vienas svarbiausių motyvų, skatinančių kurti vadinamąją „mokslinę“ etiką. „Mokslinė“ etika, savaime visai nevaisinga, yra stulbinantis socialinis reiškinys. Koks jos tikslas? Pasakyti, kaip mums elgtis, remiantis moksliškai pagrįstu moralės kodeksu, kuriuo naudotumės kiekvieną kartą, susidūrę su sunkia moraline problema? Šitokio požiūrio absurdiškumas akivaizdus, jau nekalbant apie tai, kad, jei tai būtų įmanoma, mums nebereikėtų būti asmeniškai atsakingiems už savo poelgius, vadinasi, mums apskritai nebereikėtų jokios etikos. Arba, galimas daiktas, „mokslinė“ etika turi mums duoti moralinių sprendimų, t. y. sprendimų apie „gėrį“ ir „blogį“, teisingumo mokslinį kriterijų? Bet juk akivaizdu, kad moraliniai *sprendimai* visiškai beprasmiai. Teisti žmones ir jų poelgius mėgsta tik vaidininkai. Priesakas „neteisk“, man atrodo, yra vienas svarbiausių, iki šiol reikiamai neįvertintų, humanistinės etikos principų. (Nusikaltėlis nukenksminamas ir uždaromas į kalėjimą tam, kad nebegalėtų dar sykį nusižengti įstatymui. Pernelyg didelis moralinis pasipiktinimas beveik visada yra moralinės veidmainystės ir fariziejiškumo požymis.) Todėl moralinių sprendimų etika būtų ne tik beprasmiška, bet ir amorali. Didelė reikšmė, kurią priskiriame moralės problemoms, be abejonės, kyla iš mūsų sugebėjimo racionaliai suvokti ateitį ir kelti sau tam tikrus tikslus.

Beveik visi moralistai, tyrinėję etinių tikslų problemą, ją sprendė, remdamiesi arba „žmogaus prigimtimi“, arba „gėrio“ prigimtimi. (Kantas, galimas daiktas, yra išimtis, nors jis ir rėmėsi „žmogaus protu“.) Eidami pirmuoju keliu, niekur nenueisime, nes visi galimi mūsų poelgiai glūdi „žmogaus prigimtyje“, todėl etika turi apibrėžti, kurie man būdingi žmogaus prigimties bruožai yra geri ir turi būti lavinami, o kurie – žalingi ir turi būti slopinami. Bet ir antras kelias nevaisingas, nes apibrėždami „gėrio“ sąvoką teiginiu „Gėris yra tai ir tai“, mes visada galime atsidurti aklavietėje, kai klausiama „Na, ir kas? O koks mano reikalas?“ Tik kai „gėrio“ sąvoka vartojama etine prasme, t. y. kai ji nurodo, ką privalau daryti, išvada „Aš turiu daryti *x*“ kyla iš teiginio „*x* yra gėris“. Kitaip tariant, „gėrio“ sąvoka turi etinę reikšmę tik tada, kai ji reiškia „tai, ką aš turiu daryti (ar ką turiu skatinti)“. Tačiau tokiu atveju „gėrio“ termino prasmę visiškai nusako jį apibrėžianti frazė, ir toji frazė gali jį pakeisti bet kokiame kontekste. Todėl „gėrio“ termino vartojimas negali mums padėti išspręsti keliamos problemos (žr. taip pat 11 skyriaus pastabą).

Taigi visi ginčai dėl gėrio apibrėžimo ir dėl tokio apibrėžimo galimybės yra bevaisiai. Jie tik parodo, kad „mokslinė“ etika neturi ryšio su konkrečiomis moralės problemomis. Be to, jie parodo, kad „mokslinė“ etika yra bandymas užmerkti akis susidūrus su etinėmis realijomis, nusiimti atsakomybę už savo poelgius. (Atsižvelgiant į tai, kas pasakyta, nenuostabu, kad „mokslinės“ etikos, anais laikais pasireiškusios etinio natūralizmo pavidalu, pradžia laiko požiūriu sutampa su tuo, ką būtų galima pavadinti žmogaus moralinės atsakomybės atradimu. Žr. tekstą, susijusį su 10 skyriaus 27–38 ir 55–57 pastabomis, kur kalbama apie atvirą visuomenę ir Didžiąją kartą.)

2. Šiuo požiūriu naudinga prisiminti vieną konkretų atsakomybės vengimo būdą, kuriam atstovauja Hegelio šalininkų teisinis pozityvizmas ir su juo glaudžiai susijęs spiritualistinis natūralizmas. Tas faktas, kad netgi toks puikus mokslininkas kaip D. Catlinas yra šio Hegelio požiūrio (ir daugelio kitų jo idėjų) šalininkas, rodo, kad šis požiūris yra vis dar labai įtakingas. Todėl mano analizės pagrindas bus kritika, nukreipta prieš Catlino siūlomus argumentus, pagrindžiančius spiritualistinį natūralizmą ir gamtos dėsnių bei normų tapatinimą (žr. G. Catlin, *A Study of the Principles of Politics,* 1930, p. 96–99).

Catlinas pradeda nuo svarstymų apie skirtumą tarp gamtos dėsnių ir „įstatymų ... kurie įvedami pačių žmonių“, pažymėdamas, kad iš pirmo žvilgsnio „gamtos dėsnio“ termino taikymas normoms „gali pasirodyti esąs nemoksliškas, nes čia nepaisoma skirtumo tarp žmonių įstatymo, įvedamo prievarta, ir gamtos dėsnio, kurio neįmanoma pažeisti“. Tačiau jis bando įrodyti, kad tai tik „regimybė“ ir kad „mūsiškė kritika“, nukreipta prieš tokį „gamtos dėsnio“ termino taikymą, buvo „pernelyg skubota“. Toliau jis atvirai formuluoja spiritualistinio natūralizmo principą, pagal kurį egzistuoja skirtumas tarp „protingų“ ir „neprotingų“ įstatymų: „Todėl protingas įstatymas įvertina visuomenės gyvenimo tendencijas, vadinasi, panašus į 'gamtos dėsnius', 'atrandamus' politikos mokslo. Todėl žmonės veikiau atranda, o ne sukuria protingą įstatymą, kuris atspindi natūralius visuomenės gyvenimo dėsnius“ (t. y. tai, ką aš pavadinau „sociologiniais dėsniais“, žr. tekstą, susijusį su šio skyriaus 8 pastaba). Remdamasis šiais samprotavimais, jis prieina išvadą, kad visuomenės teisinei sistemai palaipsniui tampant vis racionalesnei, jos diktuojamos taisyklės „bus vis mažiau panašios į savavališkus įsakus ir bus pamatinių visuomenės dėsnių deduktyvūs padariniai“ (t. y. „sociologinių dėsnių“ padariniai).

3. Catlino požiūris yra labai ryški spiritualistinio natūralizmo apraiška. Jo kritika man atrodo svarbi ir dėl to, kad savo koncepciją Catlinas siejo su „socialinės inžinerijos“ teorija, kuri iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti panaši į manąją (žr. tekstą, susijusį su 3 skyriaus 9 pastaba, ir tekstą, susijusį su 9 skyriaus 1–3 ir 8–11 pastabomis).

Tačiau prieš imdamasis ją aptarti, norėčiau paaiškinti, kas Catlino koncepcijoje perimta iš hegeliškojo pozityvizmo. Tai man atrodo būtina, nes Catlinas naudojasi natūralistiniais argumentais, siekdamas nubrėžti skirtumą tarp „protingų" (t. y. „teisingų") ir „neprotingų" (t. y. „neteisingų") įstatymų, o tokia perskyra visai neatrodo esanti pozityvistinė; juk pagal pozityvizmą, egzistuojantys įstatymai yra vienintelis galimas teisingumo matas. Tačiau mano galva, šis Catlino požiūris labai artimas pozityvizmui, nes tariama, kad tik „protingi" įstatymai gali būti efektyvūs ir todėl „tikroviški" hegeliška prasme. Catlinas tvirtina, kad jei įstatymas „neprotingas", t. y. neatitinka žmogaus prigimties, tai jis „egzistuoja tik popieriuje". Šis teiginys yra gryniausia pozityvizmo apraiška, nes iš jo plaukia, kad jei įstatymas egzistuoja ne tik popieriuje, bet kartu sėkmingai veikia gyvenime, tai jis „protingas". Kitaip tariant, jei mūsų įstatymai egzistuoja ne tik popieriuje, tai jie atitinka žmogaus prigimtį ir todėl yra teisingi.

4. Dabar norėčiau pasakyti keletą kritinių pastabų, nukreiptų prieš tai, kaip Catlinas argumentuoja savo nenorą pripažinti skirtumą tarp (a) nepažeidžiamų gamtos dėsnių ir (b) dirbtinių normatyvinių įstatymų, primetamų remiantis sankcijomis. Šį skirtumą iš pat pradžių gerai apibūdina jis pats. Catlino argumentacija susideda iš dviejų pagrindinių tezių. Jis parodo (a 1), kad gamtos dėsniai irgi yra dirbtiniai ir tam tikra prasme gali būti pažeidžiami; (b 1), kad normatyvinių įstatymų tam tikra prasme pažeisti neįmanoma. Pradėsiu nuo (a 1) argumentų. „Natūralūs fizikiniai dėsniai, – rašo Catlinas, – yra ne gryni faktai, o fizinio pasaulio racionalizacijos padariniai, o šią racionalizaciją nulemia arba žmogaus veikla, arba vidinis pasaulio racionalumas ir tvarkingumas". Paskui jis parodo, kad gamtos dėsnius „galima pašalinti", jei „nauji faktai" privers mus juos peržiūrėti. Mano atsakymas į šiuos samprotavimus toks. Teiginys, kuriuo bandome išreikšti gamtos dėsnį, be abejonės, yra „dirbtinis". Mes *sukuriame* hipotezę, kad egzistuoja tam tikras nekintantis dėsningumas, t. y. numanomą reguliarumą apibūdiname teiginiu, tvirtinančiu gamtos dėsnį. Tačiau kaip mokslininkai mes pasirengę tam, kad gamta gali paneigti mūsų spėjimus. Mes pasirengę pataisyti mūsų dėsnį, jei nauji faktai, prieštaraujantys mūsų hipotezei, parodys, *kad tai, ką laikėme dėsniu, iš tikrųjų nėra joks dėsnis, nes atitinkamas teiginys buvo paneigtas*. Kitaip tariant, pritardamas paneigimui, ateinančiam iš gamtos, mokslininkas parodo, kad priima hipotezę tik tol, kol ji netampa falsifikuota, arba, tą patį išreiškiant kitais žodžiais, kad gamtos dėsnį jis traktuoja kaip nepažeidžiamą taisyklę, nes tos taisyklės pažeidimo faktas jam yra įrodymas, kad jo iškelta hipotezė neišreiškia jokio gamtos dėsnio. Toliau, nors hipotezės ir yra dirbtinės, mums gali nepavykti sutrukdyti jas falsifikuoti. Tai reiškia, kad keldami hipotezę, nusakančią tam tikrą dėsningumą, to dėsningumo mes nesukuriame (nors sukuriame naują probleminį lau-

ką, kur gali būti prieita naujų interpretacijų ir imtasi naujų stebėjimų). (b 1) „Netiesa, – tvirtina Catlinas, – kad nusikaltėlis 'pažeidžia' įstatymą, atlikdamas draudžiamą veiksmą ... Įstatymas nesako: 'tu negali'; jis sako: 'tu neturi [taip elgtis], nes kitaip būsi nubaustas'. Kaip įsakymas, šis priesakas gali būti neišpildytas, bet kaip įstatymas – tiesiogine šio žodžio prasme – jis gali būti pažeistas tik tuo atveju, kai po atlikto draudžiamo veiksmo nėra bausmės... Įstatymui tobulėjant, o numatytas sankcijas vykdant ... įstatymas artėja prie fizikinio dėsnio" Atsakyti galima paprastai. Kad ir kokia prasme kalbėtume apie įstatymo „pažeidimą", teisinis įstatymas gali būti pažeistas, ir jokie žodiniai išradimai to negali pakeisti. Tarkime, kad tvirtindamas, jog nusikaltėlis negali „pažeisti" įstatymo ir kad įstatymas pažeidžiamas tik tada, kai nusikalstamas veiksmas nenubaudžiamas taip, kaip reikalauja įstatymas, Catlinas teisus. Tačiau net ir tokiu atveju įstatymas *gali* būti pažeidžiamas – pavyzdžiui, jį gali pažeisti pareigūnai, atsisakydami bausti nusikaltėlį. Net tokioje valstybėje, kur visos sankcijos *iš tikrųjų* vykdomos, pareigūnai *gali,* jei laiko tai būtinu dalyku, neleisti bausti, o kartu „pažeisti" įstatymą ta šio žodžio prasme, kuria jį vartoja Catlinas. (Tai, kad šitaip jie „pažeistų" įstatymą įprasta šio žodžio prasme ir kad, galimas daiktas, vėliau būtų nubausti patys, yra jau kitas klausimas.) Kitaip tariant, normatyvinius įstatymus *žmonės* įveda, taikydami sankcijas, ir todėl tie įstatymai iš principo skiriasi nuo hipotezių. Mes galime įstatymu uždrausti žmogžudystes ir gailestingumo apraiškas, apgaulę ir sąžiningumą, teisingumą ir neteisingumą, bet negalime uždrausti mėnuliui judėti savo orbita. Ir jokiais argumentais neįmanoma nutrinti šio didžiulio skirtumo.

[19] Apie laimės ir nelaimės prigimtį kalbama *Teaitete,* 175 c. Apie glaudų ryšį tarp „prigimties" ir „formos" arba „idėjos" žr. *Valstybė*, 597 a – d, kur Platonas pirmą kartą samprotauja apie lovos formą ar idėją, o paskui kalba apie ją kaip apie lovą, egzistuojančią „pačioje gamtoje", ir apie lovą, kurią „sukūrė, sakytume, Dievas" (597 b). Ten pat jis siūlo atitinkamą perskyrą tarp „to, kas dirbtinis" (arba „dirbinio", kuris yra „pamėgdžiojimas") ir „tikrosios esmės". Žr. taip pat Adamo pastabą apie *Valstybę,* 507 b 10 (ir ten esančią Burneto teksto citatą), ir pastabas apie 476 b 13, 501 b 9, 525 c 15, taip pat *Teaitetą,* 174 b (ir 1 F. Cornfordo pastabą jo knygoje *Plato's Theory of Knowledge.* Žr. taip pat Aristotelis, *Metafizika,* 1015 a 14.

[20] Dėl Platono išpuolių prieš meną žr. paskutinę *Valstybės* knygą, 600 a – 605 b, fragmentus, minėtus 4 skyriaus 39 pastaboje.

[21] Žr. šio skyriaus 11, 12 ir 13 pastabas ir atitinkamą tekstą. Mano teiginys, kad Platonas, bent jau iš dalies, pritaria Antifono natūralizmui (nors, žinoma, jis nepritaria jo egalitarizmui), daug kam gali pasirodyti keistas, – ypač Barkerio (*op. cit.*) skaitytojams. Dar labiau juos gali nustebinti teiginys, kad esminis skirtumas tarp jų pasireiš-

kė ne teorijoje, o moralėje ir kad šiuo požiūriu (bent jau jų santykiuose su egalitarizmu) teisus buvo Antifonas, o ne Platonas. (Apie tai, kaip Platonas traktuoja Antifono principą, pagal kurį gamta yra tiesos ir teisingumo sritis, žr. tekstą, susijusį su 23 ir 28 pastabomis, ir šio skyriaus 30 pastabą.)

[22] Šios citatos iš *Sofisto,* 266 b ir 265 e. Tačiau šioje pastraipoje (265 c) kritikuojama (panašiai kaip ir *Įstatymuose;* ši kritika cituojama tekste, susijusiame su šio skyriaus 23 ir 30 pastabomis) tai, kas vadinama natūralizmo materialistine interpretacija, kuriai, veikiausiai, pritarė Antifonas. Turiu galvoje įsitikinimą, kad „gamta kuria dėl kažkokios savaiminės priežasties, veikiančios nedalyvaujant protui".

[23] Žr. *Įstatymai,* 892 a ir c. Apie sielos giminystės su idėjomis teoriją žr. taip pat 3 skyriaus 15 (8) pastabą. Apie „prigimčių" arba „sielų" giminystę žr. Aristotelis, *Metafizika,* 1015 a 14, taip pat cituotas pastraipas iš *Įstatymų* (ir 896 d/e): „viską valdanti ir visame kame gyvenanti siela, judanti įvairiopai..."

Šias pastraipas palyginkite ir su tomis, kur „prigimtis" ir „siela" visai aiškiai traktuojamos kaip sinonimai: *Valstybė*, 485 a/b, 485 e / 486 a ir d, 486 b („prigimtis"), 486 b ir d („siela"), 490 e / 491 a („prigimtis" ir „siela") ir daugeliu kitų (žr. taip pat Adamo pastabą apie 370 a 7). Gimininingumas tiesiogiai postuluojamas 490 b (10). Apie „prigimties", „sielos" ir „rasės" gimininingumą žr. 501 e, kur panašiose pastraipose minimos „filosofiškos prigimtys" arba žodis „sielos" pakeičiamos posakiu „filosofų giminė".

Esama gimininingumo ir tarp „sielos" arba „prigimties" ir visuomeninės klasės arba kastos (žr., pavyzdžiui, *Valstybę,* 435 b). Ryšys tarp kastos ir rasės pamatinis, nes iš pat pradžių (415 a) kasta tapatinama su rase.

Įstatymuose 648 d, 650 b, 655 e, 710 b, 766 a, 875 c sąvoka „prigimtis" vartojama ta pačia prasme kaip ir „talentas" arba „sielos savybės". Sielos pirmumas arba pranašumas prieš meną pabrėžiamas *Įstatymuose*, 889 a ir toliau. Sąvoka „prigimtinis" „teisingo" arba „tiesą turinčio" prasme vartojama *Įstatymuose*, 686 d, 818 e.

[24] Žr. pastraipas, cituotas 4 skyriaus 32 (1) (a) ir (b) pastabose.

[25] Sokrato autarkijos koncepcija minima *Valstybėje*, 387 d/e (žr. taip pat *Sokrato apologiją,* 41 c ir toliau, ir Adamo pastabą apie *Valstybę,* 387 d 25). Tai vienas iš nedaugelio Platono tekstų, kurie, atspindėdami Sokrato mokymą, tiesiogiai prieštarauja pagrindinei *Valstybės* doktrinai, kaip buvo parodyta tekste (žr. taip pat 6 skyriaus 36 pastabą ir atitinkamą tekstą). Tuo galima įsitikinti cituotą pastraipą lyginant su 369 c ir toliau, taip pat su daugybe kitų pastraipų.

[26] Žr., pavyzdžiui, pastraipą, cituojamą tekste, susijusiame su 4 skyriaus 29 pastaba. Apie „retas ir nepaprastas prigimtis" žr. *Valstybė,* 491 a/b ir daugelį kitų pastraipų,

pavyzdžiui, *Timajas,* 51 e: „protas yra dievų ir tik mažos saujelės žmonių turtas". Apie „visuomeninę aplinką" žr. 491 d (žr. taip pat 23 skyrių).

Nors Platonas (ir Aristotelis; žr. ypač 11 skyriaus 4 pastabą ir tekstą) buvo įsitikinę, kad fizinis darbas sukelia degradaciją, Sokratas, atrodo, laikėsi visai kitokio požiūrio. (Žr. Xenophon, *Memorabilia,* II, 7; 7 – 10; Ksenofonto pasakojimą iš dalies patvirtina Antisteno ir Diogeno požiūris į rankų darbą; žr. taip pat 10 skyriaus 56 pastabą.)

[27] Žr. ypač *Teaitetas,* 172 b (ir Cornfordo komentarus apie šią pastraipą knygoje *Plato's Theory of Knowledge.* Žr. taip pat šio skyriaus 7 pastabą. Galimas daiktas, konvencionalizmo elementai Platono filosofijoje gali paaiškinti, kodėl kai kurie autoriai, dar turėję Protagoro raštus, sakė, kad *Valstybėje* esama panašių idėjų. (Žr. *Diogenes Laertius,* III, 37.) Apie Likofrono sutarties teoriją žr. 6 skyriaus 43 – 54 pastabas (ypač 46 pastabą) ir tekstą.

[28] Žr. *Įstatymai,* 690 b/c; žr. šio skyriaus 10 pastabą. Platonas mini Pindaro natūralizmą ir *Gorgijuje,* 484 b, 488 b; *Įstatymuose,* 714 c, 890 a. Dėl prieštaravimo tarp „išorinės prievartos", viena vertus, ir (a) „laisvo veiksmo", (b) „prigimties", kita vertus, žr. taip pat *Valstybė,* 603 c, ir *Timajas,* 64 d. (Žr. taip pat *Valstybė,* 466 c – d; cituota šio skyriaus 30 pastaboje.)

[29] Žr. *Valstybė,* 369 b – c. Tai *sutarties teorijos* dalis. Kita citata, kurioje pirmą kartą skelbiamas *natūralizmo principas,* vyraujantis geriausioje valstybėje, yra 370 a/c. (Natūralizmas *Valstybėje* pirmą kartą minimas Glaukono, 358 e, ff.; bet, žinoma, tai nėra paties Platono natūralizmo doktrina.)

1. Apie darbo pasidalijimo natūralistinio principo tolesnę raidą ir šio principo vaidmenį Platono teisingumo teorijoje žr. ypač tekstą, susijusį su pastabomis 6, 23, ir 6 skyriaus 40 pastabą.

2. Apie natūralistinio principo moderniąją, radikaliąją versiją žr. Marxo komunistinės visuomenės formulę (perimtą iš Louiso Blanco): „Iš kiekvieno pagal sugebėjimus, kiekvienam pagal reikmes!" (Žr., pavyzdžiui, *A Handbook of Marxism,* E. Burns, 1935, p. 752; ir 13 skyriaus 8 pastabą; žr. taip pat 13 skyriaus 3 pastabą, 24 skyriaus 48 pastabą ir tekstą.)

Apie šio „komunizmo principo" istorines šaknis žr. Platono maksimą „Draugų viskas bendra" (žr. 6 skyriaus 36 pastabą ir tekstą; apie Platono komunizmą žr. taip pat 6 skyriaus 34 pastabą, 4 skyriaus 30 pastabą ir tekstą) ir šias pastraipas palyginkite su *Apaštalų darbais:* „Visi tikintieji laikėsi drauge ir turėjo visa bendra. <...> ir ką gavę padalydavo visiems, kiek kam reikėdavo" (2, 44 – 45). – "Tarp jų nebuvo vargšų; nes... kiekvienam buvo dalijama, kiek kam reikėjo" (4, 34 – 35).

[30] Žr. 23 pastabą ir tekstą. Visos šios teksto pastraipos citatos iš *Įstatymų*: (1) 889, a – d (žr. labai panašią vietą *Teaitete*, 172 b); (2) 896 c – e; (3) 890 e / 891 a.

Kitą teksto pastraipą (t. y. mano teiginį, kad Platono natūralizmas negali išspręsti praktinių problemų) gali pailiustruoti štai kas. Daugelis natūralistų tvirtino, kad moterys ir vyrai „iš prigimties" skirtingi ir fiziškai, ir psichiškai ir kad todėl socialiniame gyvenime jie turi atlikti skirtingas funkcijas. Tuo tarpu Platonas tą patį natūralistinį argumentą naudoja, siekdamas įrodyti priešingą dalyką; juk, įrodinėja jis, ar ne abiejų lyčių šunys naudingi ir sergėjimui, ir medžioklei? „Ar moterys lieka mieste, ar eina į karą, – rašo jis (*Valstybė*, 466 c – d), – jos kartu su vyrais saugo valstybę, kartu su jais medžioja tarsi šunys; pagal išgales jos dalyvauja visur. Šitoks jų elgesys yra pats geriausias ir nė kiek neprieštarauja patelės ir patino santykių prigimčiai". (Žr. taip pat tekstą, susijusį su šio skyriaus 28 pastaba; apie šunį kaip idealų sargybinį žr. 4 skyrių, ypač 32 (2) pastabą ir tekstą.

[31] Trumpą biologinės valstybės teorijos kritiką žr.: 10 skyriaus 7 pastaba ir su ja susijęs tekstas.

* Apie rytietišką šios teorijos kilmę žr. R. Eisler, *Revue de Synthèse Historique*, vol. 41, p. 15.*

[32] Apie Platono sielos teorijos pritaikymą kai kuriose srityse ir apie iš jos kylančias išvadas žr. 10 skyriaus 58–59 pastabas ir tekstą. Apie pamatinę metodologinę miesto ir individo analogiją žr. ypač *Valstybę*, 368 e, 445 c, 577 c. Apie Alkmeono individualiojo žmogaus arba žmogaus psichologijos politinę teoriją žr. 6 skyriaus 13 pastabą.

[33] Žr. *Valstybė*, 423, b ir d.

[34] Ši ir tolesnė citata iš G. Grote, *Plato and Other Companions of Socrates* (1875), vol. III, p. 124. – Svarbiausios pastraipos *Valstybėje* yra 439 c, f. (Leontijo pasakojimas); 571 c, f. (gyvulinė dalis *versus* protaujanti dalis); 588 c (Apokaliptinė baidyklė; plg. *Apreiškimo Jonui* (13, 17–18) „Žvėrį", turintį platoniškąjį skaičių; 603 d ir 604 b apie su savimi nesutariantį žmogų). Žr. taip pat *Įstatymai*, 689 a – b ir 10 skyriaus 58 – 59 pastabos.

[35] Žr. *Valstybė*, 519 e f. (žr. taip pat 8 skyriaus 10 pastabą); dvi tolesnės citatos iš *Įstatymų*, 903 c. (Aš sukeičiau jų tvarką.) Galima pažymėti, kad „visuma", apie kurią kalbama šiose dviejose pastraipose („pan" ir „holon"), yra ne *Valstybė*, o *pasaulis*; tačiau nėra abejonių, kad šiame kosmologiniame holizme glūdinti pamatinė tendencija yra politinis holizmas; žr. *Įstatymai*, 903 d – e (kur gydytojas ir amatininkas siejamas su politiku); todėl dažnai vartodamas žodį „holon" (ypač daugiskaita), Platonas turėjo galvoje ir „valstybę", ir „pasaulį". Negana to, pirmoji pastraipa (mano citavimo tvarka) yra *Valstybės* 420 b – 421 c pastraipos, o antroji – *Valstybės* 520 b

ff. pastraipos sutrumpinta versija. („Bet jus išugdėme mes, jūsų pačių ir valstybės labui.") Kitos *pastraipos apie holizmą ir kolektyvizmą* yra: *Valstybė*, 424 a, 449 e, 462 a f., *Įstatymai,* 715 b, 739 c, 875 a f., 903 b, 923 b, 942 a f. (Žr. taip pat 6 skyriaus 31/32 pastabas.) Dėl pastabos šioje teksto pastraipoje, kad Platonas kalba apie valstybę kaip organizmą, žr. *Valstybė*, 462 c ir *Įstatymai,* 964 e, kur valstybė net lyginama su žmogaus *kūnu.*

[36] Žr. Adam, jo *Valstybės* leidimas, vol. II, 303; žr. taip pat 4 skyriaus 3 pastabą ir tekstą.

[37] Šį dalyką pabrėžia Adam, *op. cit.*, pastaba 546 a, b 7 ir p. 288 bei p. 307. Kita citata šioje teksto pastraipoje iš *Valstybės*, 546 a; žr. *Valstybė* 485 a/b, cituojama 3 skyriaus 26 (1) pastaboje ir tekste, susijusiame su 8 skyriaus 33 pastaba.

[38] Tai pagrindinis dalykas, dėl kurio aš negaliu sutikti su Adamo interpretacija. Esu įsitikinęs, jog VI – VII knygose Platonas norėjo parodyti, kad filosofas karalius, labiausiai besidomintis neatsiradusiais ir nenykstančiais dalykais (*Valstybė,* 485 b; žr. paskutinę pastabą ir atitinkamas teksto vietas), gaudamas matematinį ir dialektinį išsilavinimą, sužino apie platoniškąjį Skaičių, o kartu su juo ir apie būdus sustabdyti visuomenės išsigimimą, vadinasi, ir valstybės žlugimą. Žr. ypač tekstą, susijusį su 39 pastaba.

Tolesnės citatos šioje teksto pastraipoje yra: „sargybinių luomas turi būti grynas"; žr. *Valstybė*, 460 c ir tekstas, susijęs su 4 skyriaus 34 pastaba. „Sunku išklibinti taip sutvarkytą valstybę" ir t. t. – 546 a.

Apie skirtumą tarp *racionalaus žinojimo* ir apgaulingos nuomonės, pagrįstos *patyrimu ar jusline pagava,* – matematikos, akustikos ir astronomijos srityje – žr. *Valstybė,* 523 a ff., 525 d ff. (kur aptariamas *„skaičiavimas"*; žr. ypač 526 a); 527 d ff., 529 b f., 531 a ff. (iki pat 534 a ir 537 d); žr. taip pat 509 d – 511 e.

[39] * Man buvo priekaištauta, kad „pridūriau" keletą žodžių (kuriuos vartojau be kabučių) „stokodamas grynai racionalaus metodo"; bet turint galvoje *Valstybę,* 523 a – 537 d, man atrodo aišku, kad Platono nuoroda į *„pojūčius"* implikuoja kaip tik tokią priešpriešą.* Šios teksto pastraipos citatos iš *Valstybės,* 546 b ff. Reikia atkreipti dėmesį, kad šioje pastraipoje „Sokrato" lūpomis kalba „mūzos".

Interpretuodamas pasakojimą apie Nuopuolį ir Skaičių, aš rūpestingai vengiau sunkios, neišspręstos ir, galimas daiktas, neišsprendžiamos paties Skaičiaus nustatymo problemos. (Ji gali būti neišsprendžiama, nes Platonas galėjo neatskleisti visos savo paslapties.) Savąją interpretaciją apribojau tik pastraipomis, tiesiogiai einančiomis prieš pastraipą, nusakančią patį Skaičių, ir po jos; man atrodo, kad šios pastraipos yra pakankamai aiškios. Nepaisant to, kiek man žinoma, manoji interpretacija skiriasi nuo ankstesnių.

1. Svarbiausias teiginys, kuriuo aš grindžiu savąją interpretaciją, yra tas (A), kad sargybiniai naudojasi *„pojūčiais pagrįstu samprotavimu"*. Be to, aš remiuosi teiginiu (B), kad jie *„nė kiek ne geriau* už kitus žmones sugebės <...> nustatyti jūsų giminei vaisingumo ir nevaisingumo periodus"; (C) kad jie „kartais gimdys vaikus *netikusiu* laiku"; (D) kad jie *„nežino"* tokių dalykų (t. y. tokių dalykų kaip Skaičius).

Kai dėl (A), kiekvienam įdėmiam Platono skaitytojui turi būti aišku, kad nuoroda į pojūčius siekiama išreikšti kritišką požiūrį į aptariamą metodą. Tokį aptariamos pastraipos (546 a f.) traktavimą paremia tas faktas, kad ji pasirodo netrukus po pastraipų 523 a – 537 d (žr. paskutinės pastraipos pabaigą), kur viena svarbiausių temų yra gryno racionalaus žinojimo ir pojūčiais pagrįstos nuomonės priešybė ir kur terminas „samprotavimas" vartojamas būtent kontekste, pabrėžiančiame racionalaus pažinimo ir patyrimo priešybę, tuo tarpu terminas „pojūtis" (žr. taip pat 511 c/d) vartojamas aiškiai technine ir žeminamąja prasme. (Žr. taip pat, pavyzdžiui, ką kalba Plutarchas aptardamas šią priešybę, in *Life of Marcellus,* 306.) Todėl aš laikausi nuomonės (ir šią nuomonę pagrindžia minėtas kontekstas, ypač (B), (C) ir (D)), kad Platono pastaba (A) implikuoja (a), jog „pojūčiais pagrįstas samprotavimas" yra blogas metodas, ir (b), jog esama geresnių metodų, būtent, matematikos ir dialektikos metodų, kurie mums teikia gryną racionalų žinojimą. Tai, ką dabar tvirtinu, man atrodo taip akivaizdu, kad net nesistengčiau šito įrodinėti, jei ne tas faktas, jog net Adamas šito nepastebėjo. Pastaboje apie 546 a, b 7 „samprotavimą" jis interpretuoja kaip nuorodą į valdovų uždavinį nustatyti leidžiamų santuokų skaičių, o „pojūčius" – kaip priemonę, kuria remdamiesi jie nuspręstų, „kas su kuo turi tuoktis, kokie vaikai turi būti auginami ir t. t." Taigi Platono pastabą Adamas traktuoja kaip paprastą aprašą, o ne kaip polemiką su empirinio metodo trūkumais. Todėl nei teiginio (C), kad valdovai „...gimdys ... netikusiu laiku", nei pastabos (D), kad jie „nežino", jis nesieja su tuo faktu, kad jie naudojasi empiriniais metodais. (Pastaba (B), kad jie, „nežinodami šio dėsnio, nelaiku suporuos jaunikius su nuotakomis", būtų paprasčiausiai neišverčiama, jei laikytumės Adamo požiūrio.)

Interpretuodami šią pastraipą, privalome turėti galvoje, kad VIII knygoje, prieš pat šią pastraipą, Platonas sugrįžta prie klausimo apie pirmąjį miestą, kelto II ir IV knygose. (Žr. Adamo pastabas apie 449 a ff. ir 543 a ff.) Tačiau šio miesto sargybiniai nėra nei matematikai, nei dialektikai. Todėl jie neturi supratimo apie grynai racionalius metodus, labai pabrėžiamus VII knygoje, 525–534. Taigi neabejotina, kad pastabos apie pojūčius, t. y. empirinių metodų netinkamumą ir iš to kylantį sargybinių nežinojimą, pasirodo neatsitiktinai.

Teiginys (B), kad „sargybiniai, nežinodami šito dėsnio, nelaiku suporuos jaunikius su nuotakomis, gims negabūs ir iš prigimties nelaimingi vaikai", mano inter-

pretacijoje yra visiškai aiškus. Kadangi valdovai disponuoja vien empiriniais metodais, tik per atsitiktinumą jie aptiks tokį metodą, kurį lemia matematinių ir kitokių racionalių metodų naudojimas. Adamas siūlo (pastaboje apie 546 a f. b 7) versti taip: „[remdamiesi] samprotavimu ir pojūčiais jie juolab nesugebės laiku suporuoti jaunikius su nuotakomis“; ir tik skliausteliuose priduria: „paraidžiui – 'aptikti'“. Man atrodo, kad nesugebėjimas suprasti žodžio „aptikti“ prasmės kaip tik ir neleido jam įžvelgti (A) implikacijų.

Mano siūloma interpretacija visiškai paaiškina (C) ir (D), ir Platono pastaba, kad jo Skaičius nulemia „geresnę ar blogesnę gimimų kokybę“, visiškai gerai su ja derinasi. Galima pažymėti, kad Adamas nekomentuoja (D), t. y. nežinojimo, nors toks komentaras tiesiog būtinas, turint galvoje jo teoriją (pastaba apie 546 d 22), pagal kurią „šis Skaičius nėra santuokos... skaičius“ ir neturi jokios techninės eugeninės prasmės.

Kad šio Skaičiaus prasmė tikrai yra techninė ir eugeninė, mano nuomone, bus aišku, jei turėsime galvoje, kad pastraipa, kurioje pasakojama apie Skaičių, iš abiejų pusių apsupta pastraipų, kur kalbama apie eugeninį žinojimą ar veikiau apie tokio žinojimo stoką. Prieš pat šią pastraipą yra (A), (B) ir (C), o tuojau pat po jos yra (D), taip pat ir pasakojimas apie jaunikius bei nuotakas ir jų išsigimusius vaikus. Be to, (C) prieš aptariamą pastraipą ir (D) po jos vieną kitą papildo; juk pastraipoje (C) kalbama apie tai, kad žodis „nesugebės“ susijęs su pasakymu „gimdys vaikus netikusiu laiku“, o pastraipoje (D) „nežinojimas“ siejamas su lygiai tokią pačią prasmę turinčiu posakiu „gims negabūs ir iš prigimties nelaimingi vaikai“. (Žr. taip pat tolesnę pastabą.)

Ir pagaliau aš dar turiu pagrįsti savo tvirtinimą, kad tie, kurie *žino* Skaičių, įgyja galią daryti įtaką „geresnei ar blogesnei gimimų kokybei“. Žinoma, šis tvirtinimas nekyla iš Platono teiginio, kad tokia galia būdinga pačiam Skaičiui; juk jei teisinga Adamo interpretacija, Skaičius reguliuoja gimimus todėl, kad nurodo nekintamą laikotarpį, po kurio neišvengiamai ateina išsigimimo metas. Bet aš tvirtinu, kad Platono nuorodos į „pojūčius“, „nesugebėjimą“ ir „nežinojimą“ kaip į tiesioginę eugeninių klaidų priežastį būtų beprasmiškos, jei jis nebūtų manęs, jog jei sargybiniai turėtų tinkamą žinojimą, pagrįstą matematiniais ir grynais racionaliais metodais, tokių klaidų nedarytų. O tai veda prie neišvengiamos išvados, kad Skaičius turi *techninę*, eugeninę prasmę ir kad tik jo žinojimas teikia galią, kuria remiantis galima sustabdyti išsigimimą. (Be to, man atrodo, kad tik ši išvada derinasi su tuo, ką mes žinome apie šio tipo prietarus; pavyzdžiui, visa astrologija pagrįsta aiškiai šiek tiek prieštaringa koncepcija, pagal kurią savo likimo žinojimas gali mums padėti šį likimą paveikti.)

Man atrodo, kad nenoras Skaičių aiškinti kaip paslaptingą santuokinį tabu kyla iš nenoro priskirti Platonui tokias šiurkščias idėjas, kad ir kaip aiškiai jis jas reikštų. Kitaip tariant, šis nenoras kyla iš polinkio idealizuoti Platoną.

2. Šiame kontekste norėčiau paminėti A. E. Tayloro straipsnį „The Decline and Fall of the State in *Republic*, VIII" (*Mind*, N. S. 48, 1939, p. 23 ff.). Šiame straipsnyje Tayloras, kritikuodamas Adamą (mano nuomone, nepagrįstai), sako štai ką: „Tikra tiesa, kad 546 b pastraipoje aiškiai pasakyta, jog idealios valstybės žlugimas prasideda tada, kai viešpataujanti klasė „gimdo vaikus netikusiu laiku" ... Tačiau tai nebūtinai turėtų reikšti, ir, mano nuomone, nereiškia, kad Platonui čia rūpi lytinės higienos problemos. Svarbiausia mintis labai paprasta: jei valstybė, kaip ir visa, kas padaryta žmogaus, savo žlugimo sėklą turi pati savyje, šitai, žinoma, turi reikšti, kad anksčiau ar vėliau žmonės, turintys aukščiausią valdžią, bus prastesni už savo pirmtakus" (p. 25 ff.). Taigi šitokia interpretacija man atrodo ne tik nepagrįsta dėl aiškių Platono teiginių; tai ir tipiškas pavyzdys, kai iš Platono raštų stengiamasi pašalinti tokius gluminančius elementus, kaip rasizmas arba prietarai. Iš pradžių Adamas neigia, kad Skaičius turi techninę eugeninę reikšmę, ir tvirtina, kad tai ne „santuokinis skaičius", o tik kosmologinis laikotarpis. Paskui Tayloras neigia, kad Platoną domina „lytinės higienos problemos". Tačiau šioje Platono pastraipoje tiek daug kalbama apie šias problemas, kad pats Tayloras truputį anksčiau (p. 23) pripažįsta, jog „niekur nesakoma", kad Skaičius nulemia ką nors kita, išskyrus „geresnę ar blogesnę gimimų kokybę". Be to, ne tik aptariamoje pastraipoje, bet ir visoje *Valstybėje* (taip pat ir *Politike*, ypač 310 b, 310 e) nuolat pabrėžiama „lytinės higienos problemų" reikšmė. Tayloro teiginys, kad Platonas, kalbėdamas apie „žmogaus kūrinius" (arba, pasak paties Tayloro, apie „dirbtinės kilmės daiktus"), turi galvoje *valstybę* ir nori pabrėžti tą faktą, kad valstybė yra žmogaus, įstatymų leidėjo, kūrinys, mano galva, negali būti grindžiamas paties Platono tekstu. Aptariama pastraipa prasideda nuoroda į tekančius juslinio pasaulio daiktus, į daiktus, kurie atsiranda ir žūva (žr. šio skyriaus 37 ir 38 pastabas), ir, dar konkrečiau, į gyvus daiktus, augalus ir gyvūnus bei į jų veisimo problemas. Be to, „žmogaus padirbtas" daiktas, Platono akcentuojamas tokiame kontekste, turėtų reikšti „dirbtinį" daiktą, kuris yra žemesnės prigimties, nes „dukart" nutolęs nuo tikrovės. (Žr. tekstą, susijusį su šio skyriaus 20–23 pastabomis, ir visą X *Valstybės* knygą iki pat pabaigos 608 b.) Platonas niekada nebūtų manęs, kad posakį „žmogaus padirbtas daiktas" kas nors gali interpretuoti kaip nuorodą į „natūralią" valstybę; veikiau jis būtų manęs, kad tokius daiktus reikia traktuoti kaip kažką labai žema (panašų į poeziją; žr. 4 skyriaus 39 pastabą). Frazė, kurią Tayloras verčia kaip „žmogaus padirbtas daiktas", dažniausiai verčiama fraze „žmogaus kūrinys", ir toks vertimas pašalina visus nesklandumus.

3. Jei manoji aptariamos pastraipos interpretacija yra teisinga, tai Platono tikėjimą rasinio išsigimimo svarba galima susieti su nuolat kartojamu jo patarimu išsaugoti pastovų viešpataujančios klasės narių skaičių (šis patarimas rodo, kad Platonas sociologas suprato neigiamus gyventojų skaičiaus augimo padarinius). Platono mąstymo būdas, aptartas šio skyriaus pabaigoje (žr. tekstą, susijusį su 45 pastaba, ir 8 skyriaus 37 pastabą), ypač tai, kad vieną monarchą ir kelis timokratus jis priešina daugeliui, kurie yra tik minia, galėjo įdiegti jam įsitikinimą, kad *gyventojų skaičiaus didėjimas reiškia jų kokybės blogėjimą*. (Kažkas panašaus tikrai sakoma *Įstatymuose*, 710 d.) Jei ši hipotezė teisinga, tada jis galėjo nesunkiai prieiti išvadą, kad *gyventojų skaičiaus augimas susijęs su rasiniu išsigimimu ar net jo nulemtas*. Kadangi gyventojų skaičiaus augimas tikrai buvo svarbiausia ankstyvųjų graikų gentinių visuomenių nestabilumo ir irimo priežastis (žr. 10 skyriaus 6, 7 ir 63 pastabas ir tekstą), ši hipotezė gali paaiškinti, kodėl Platonas buvo įsitikinęs, kad „tikroji" šio reiškinio priežastis buvo rasinis išsigimimas (atitinkantis jo bendrąsias „prigimties" ir „kismo" teorijas).

[40] 1. Arba „netikusiu laiku". Adamas teigia (pastaba apie 546 d 22), kad reikia versti ne „netikusiu laiku", o „ne savo laiku". Galiu pažymėti, kad manoji interpretacija nuo šio klausimo visai nepriklauso; ji visai suderinama ir su „ne savo laiku", ar su „netikusiu laiku", ar su „ne sezono metu". (Ši frazė Platono tekste išreiškia tai, kas „priešinga tinkamam saikui"; paprastai ji verčiama „netikusiu laiku".)

* 2. Kai dėl Platono pastabų apie „maišymąsi" (*mingling*) ir „sumaišymą" (*mixture*), galima pažymėti, kad Platonas, matyt, pritarė primityviai, bet populiariai paveldimumo teorijai (kurios ir dabar laikosi kai kurie grynaveislių žirgų veisėjai), pagal kurią palikuonyje jo dviejų gimdytojų bruožai ar „prigimtys" susimaišo arba susilieja po lygiai, be to, tie bruožai, prigimtys ar „pranašumai" (ištvermė, greitumas, *etc.*, arba, pagal *Valstybę, Politiką ir Įstatymus*, taurumas, aršumas, narsumas, savitvarda, *etc.*) jame susimaišo proporcingai šiuos bruožus turėjusių protėvių (senelių, prosenelių, *etc.*) skaičiui. Todėl veisimo menas yra vienas iš būdų tinkamai ir moksliškai – matematiškai ir harmoningai – sumaišyti prigimtis. Žr. ypač *Politiką*, kur karališkasis menas valdyti ar ganyti žmonių bandą prilyginamas audimui ir kur karališkasis audėjas narsumą turi sumaišyti su savitvarda. (Žr. taip pat *Valstybę*, 375 c – e ir 410 c ff.; *Įstatymus*, 731 b; 4 skyriaus 34 pastabą ir toliau; 8 skyriaus 13 ir 39 pastabas ir toliau ir tekstą.)*

[41] Apie Platono socialinių revoliucijų dėsnį žr. ypač 4 skyriaus 26 pastabą ir tekstą.

[42] Terminą „metabiologija“ G. B. Shaw vartoja kaip tik šia prasme, t. y. kaip žymintį tam tikrą religiją. (Žr. *Back to Methuselah* pratarmę; žr. taip pat 12 skyriaus (6 pastabą.)

[43] Žr. Adamo pastabą apie *Valstybės* 547 a 3.

[44] Dėl vadinamojo „psichologizmo“, kaip sociologijos metodo, kritikos žr. tekstą, susijusį su 13 skyriaus 19 pastaba ir 14 skyrių, kur aptariamas vis dar populiarus Millio metodologinis psichologizmas.

[45] Dažnai teigiama, kad Platono mąstymas neturi būti spraudžiamas į „sistemą“; todėl mano bandymas šioje pastraipoje (ir ne tik joje) parodyti Platono mąstymo sisteminį vieningumą, kuris akivaizdžiai pagrįstas Pitagoro priešybių lentele, veikiausiai bus kritikuojamas. Bet aš esu įsitikinęs, kad toks sisteminimas yra vienintelis būdas patikrinti bet kurios interpretacijos teisingumą. Tie, kurie yra įsitikinę, kad jiems nereikia jokios interpretacijos, kad jie gali „pažinti“ filosofą, imdami jį tokį, „koks jis buvo“, o jo veikalus „tokius, kokie jie buvo iš tikrųjų“, labai klysta. Jie negali apsieiti nei be paties žmogaus, nei be jo kūrinių interpretacijos; tačiau kadangi jie nesuvokia fakto, kad jie interpretuoja (kad jų požiūrį lemia tradicija, temperamentas ir t. t.), jų interpretacija neišvengiamai yra naivi ir nekritiška. (Žr. taip pat 10 skyrių (1–5 ir 56 pastabas) ir 25 skyrių). Tačiau kritinė interpretacija turi būti grindžiama racionalia rekonstrukcija; be to, ji turi būti sistemiška; reikia stengtis filosofo mąstymą atkurti kaip vientisą darinį. Žr. taip pat, ką A. C. Ewingas sako apie Kantą (*A Short Commentary on Kant's Critigue of Pure Reason,* 1938, p. 4): „<...> mes turime pradėti nuo prielaidos, kad didis mąstytojas neturėtų visada prieštarauti pats sau, vadinasi, jei esama dviejų Kanto interpretacijų, pagal vieną iš kurių Kantas yra nuoseklus, o pagal kitą – nenuoseklus, reikia teikti pirmenybę pirmajai, jei tik tai įmanoma“. Žinoma, kad tą patį galima pasakyti ir apie Platoną, ir net apie bet kokią interpretaciją.

Šešto skyriaus pastabos

[1] Žr. 4 skyriaus 3 pastabą ir tekstą, ypač tos pastraipos pabaigą. Be to, žr. to paties skyriaus 2 (2) pastabą. Kai dėl formulės „atgal į gamtą“, norėčiau atkreipti dėmesį į tą faktą, kad Rousseau didelę įtaką buvo padaręs Platonas. Tikrai, net paviršutiniškas žvilgsnis į *Visuomenės sutartį* atskleis daugybę panašumų ypač į tas Platono veikalų pastraipas apie natūralizmą, kurios buvo komentuojamos ankstesniame skyriuje. Žr. ypač 9 skyriaus 14 pastabą. Esama įdomaus panašumo tarp *Valstybės*, 591 a ff. (ir *Gorgijo,* 472 e ff., kur panaši idėja keliama individualizmo kontekste), ir garsiosios Rousseau (ir Hegelio) bausmės teorijos. (E. Barkeris *(Greek Political Theory*, I, 388 ff.) pagrįstai pabrėžia Platono įtaką Rousseau. Bet jis nepastebi Platono filosofijoje

esančio stipraus romantizmo elemento; be to, dažnai nepastebima, kad kaimiškasis romantizmas, tarpininkaujant Sanazzaro traktatui *Arcadia*, daręs įtaką ir Prancūzijai, ir Shakespeare'o laikų Anglijai, turi savo pirmtaką – Platono dorėnų piemenis; žr. 4 skyriaus 11 (3), 26 ir 32 pastabas ir 9 skyriaus 14 pastabą.)

[2] Žr. R. H. S. Crossman, *Plato Today* (1937), p. 132; kita citata iš p. 111. Ši įdomi knyga (kaip ir Grote'o bei T. Gomperzo veikalai) labai paskatino mane ryžtis išskleisti pakankamai neortodoksalų požiūrį į Platoną ir prieiti pakankamai nemalonių išvadų. Citatos iš C. E. M. Joado knygos *Guide to the Philosophy of Morals and Politics* (1938), p. 661 ir p. 660. Be to, galiu nurodyti labai įdomias pastabas apie Platono požiūrį į teisingumą; žr. C. L. Stevensono straipsnį „Persuasive Definitions" (*Mind*, N. S., vol. 47, 1938, p. 331 ff.).

[3] Žr. Crossman, *op. cit.* p. 132 f. Kitos dvi citatos iš Field, *Plato*, etc., p. 91; žr. panašias pastabas in Barker, *Greek Political Theory*, etc. (žr. 5 skyriaus 13 pastabą).

Platono idealizavimas labai paveikė debatus apie įvairius išlikusius ir jam priskiriamus veikalus. Daug tokių veikalų kai kurie kritikai atmetė paprasčiausiai todėl, kad juose esama minčių, neatitinkančių jų idealizuoto požiūrio į Platoną. Naivoką, bet kartu tipišką tokio požiūrio išraišką galima rasti D. Davieso ir Ch. Vaughano straipsnyje „Introductory Notice" (žr. the Golden Treasury edition of the *Republic*, p. vi): „P. Grote'as, stengdamasis nuversti Platoną nuo antžmogio pjedestalo, gal kiek per daug linkęs jam priskirti tokius veikalus, kurie pripažinti kaip neverti tokio dieviško filosofo". Atrodo, kad šiems autoriams neateina į galvą, jog jų Platono vertinimas turi priklausyti nuo to, ką jis parašė, o ne atvirkščiai. Taigi, jei šitie veikalai yra autentiški *ir* neverti Platono, vadinasi, jis nebuvo toks jau dieviškas filosofas. (Apie Platono dieviškumą žr. taip pat Simplikijas, in *Aristoteles, De coelo,* 32 b 44, 319 a 15, etc.)

[4] Ši formuluotė (a) lygintina su Kanto formuluote, pagal kurią *teisinga valstybės santvarka* yra „tokia santvarka, kuri įgyvendina *didžiausią įmanomą individualių žmonių laisvę*, įstatymus tvarkydama taip, kad *kiekvieno laisvė derinasi su visų kitų laisve*" (*Critique of Pure Reason*[2], p. 373); žr. taip pat jo *Dorovės metafiziką,* kur teigiama: „teisė – tai visuma sąlygų, kurioms esant kiekvieno asmens laisvas apsisprendimas derinasi su bet kurio kito asmens laisvu apsisprendimu, pagal visuotinį laisvės dėsnį". Kantas buvo įsitikinęs, kad kaip tik tokį tikslą *Valstybėje* kėlė Platonas; iš to galime suprasti, kad Kantas buvo vienas iš daugelio filosofų, kurie arba buvo jo apgauti, arba jį idealizavo, jam priskirdami savo humanistines idėjas. Šia proga galiu pažymėti, kad aistringas Kanto liberalizmas menkai įvertintas angliškuose ir amerikietiškuose politinės filosofijos veikaluose (išskyrus knygą W. Hastie, *Kant's Principles of Politics*). Kantas pernelyg dažnai traktuojamas tik kaip Hegelio pirmtakas; tačiau turint galvoje faktą, kad Herderio ir Fichte's romantizmą jis laikė diametraliai priešingu savajai

doktrinai, toks Kanto vertinimas yra visai neteisingas ir nėra jokios abejonės, kad patį Kantą jis labai papiktintų. Esu įsitikinęs, kad tik milžiniška hegelizmo įtaka nulėmė tai, kad toks visiškai neteisingas vertinimas galėjo taip plačiai paplisti ir būti pripažintas.

5 Žr. tekstą, susijusį su 5 skyriaus 32/33 pastabomis.

6 Žr. tekstą, susijusį su 5 skyriaus 25–29 pastabomis. Šios pastraipos citatos iš: (1) *Valstybė*, 433 a; (2) *Valstybė*, 434 a/b; (3) *Valstybė*, 441 d. Su Platono teiginiu „daug kartų kartojome" pirmojoje citatoje palyginkite ypač *Valstybę*, 397 e, kur rūpestingai parengiama teisingumo teorija; ir, žinoma, *Valstybę*, 369 b – c, cituojamą tekste, susijusiame su 5 skyriaus 29 pastaba. Žr. taip pat šio skyriaus 23 ir 40 pastabas.

7 Kaip pažymėta 4 skyriuje (18 pastaba ir tekstas ir 29 pastaba), Platonas *Valstybėje* nedaug kalba apie vergus, nors tai, ką pasako, yra labai svarbu; tačiau jokių abejonių dėl jo požiūrio į vergus nebelieka *Įstatymuose* (žr. ypač G. R. Morrow straipsnį žurnale *Mind*, nurodytą 4 skyriaus 29 pastaboje).

8 Cituojama iš E. Barker, *Greek Political Theory*, I, p. 180. Barkeris tvirtina (p. 176 f.), kad „platoniškasis teisingumas" yra „socialinis teisingumas", ir teisingai pabrėžia jo holistinį pobūdį. Jis sako (p. 178 f.), jog tokį teisingumo apibrėžimą galima kritikuoti, turint galvoje, kad jis „nepaliečia <...> esmės to dalyko, kurį žmonės paprastai laiko teisingumu", t. y. „principo, susijusio su valių susidūrimu", t. y. teisingumo kaip kažko, kas susiję su individais. Bet jis mano, kad „toks prieštaravimas nedalykiškas" ir kad Platono idėja – tai „ne teisinis dalykas", o „visuomeninės moralės koncepcija" (p. 179); o toliau jis tvirtina, kad šitoks teisingumo traktavimas tam tikra prasme atitinka ano meto graikų teisingumo idėjas: „Kaip tik taip suvokdamas teisingumą, Platonas nelabai nutolo nuo idėjų, populiarių ano meto Graikijoje". Jis net neužsimena, kad esama faktų, liudijančių priešingą dalyką; tie faktai bus aptariami tolesnėse pastabose ir tekste.

9 Žr. *Gorgijas*, 488 e ff.; ši pastraipa cituojama ir išsamiau aptariama toliau esančiame VIII skirsnyje (žr. šio skyriaus 48 pastabą ir tekstą). Apie Aristotelio vergovės teoriją žr. 11 skyriaus 3 pastabą ir tekstą. Aristotelio veikalų citatos šioje pastraipoje iš: (1) ir (2) *Nikomacho etika*, V, 4, 7 ir 8; (3) *Politika*, III, 12, I (1282 b; žr. taip pat šio skyriaus 20 ir 30 pastabas. Pastraipoje esama nuorodos į *Nikomacho etiką*); (4) *Nikomacho etika*, V, 4, 9; (5) *Politika*, IV (VI), 2, I (1317 b). – *Nikomacho etikoje*, V, 3, 7 (žr. taip pat *Politika*, III, 9, 1; 1280 a), Aristotelis irgi sako, kad „teisingumo" prasmė skiriasi demokratinėje oligarchinėje ir aristokratinėje valstybėje, dėl to, kad vyrauja skirtingos „nuopelnų" sampratos. *(Tolesnis tekstas pirmą kartą įdėtas amerikietiškame leidime, 1950 m.).

Dėl Platono požiūrio į *politinį teisingumą ir lygybę*, išdėstyto *Įstatymuose*, žr. ypač pastraipą apie dvi lygybės rūšis (*Įstatymai*, 757 b – d), cituojamą toliau (1) pastaboje. Apie šiame tekste minimą faktą, kad skirstant pagarbinimus ir nuobaudas reikia paisyti ne tik dorybės ir išsiauklėjimo, bet ir turtingumo (ir net ūgio bei išvaizdos), žr. *Įstatymai*, 744 c. Ši ištrauka cituojama šio skyriaus 20 (1) pastaboje, kur aptariamos ir kitos su šia tema susijusios pastraipos.

1. *Įstatymuose*, 757 b – d, Platonas aptaria „dvi lygybės rūšis". „Iš šių dviejų rūšių viena <...> yra mato, svorio arba skaičiaus [t. y. skaitmeninė arba aritmetinė] lygybė; bet teisingiausia ir geriausia lygybė <...> didesniam duoda daugiau, o mažesniam mažiau, kiekvienam duodama tai, kas *atitinka jo prigimtį* <...> Duodama daugiau garbės tiems, kurie pasižymi didžiausia dorybe, ir mažiau garbės tiems, kurie nusileidžia dorybe ir išsiauklėjimu, *ji duoda kiekvienam, kas jam pridera, pagal šį [racionalių] proporcijų principą*. O tai ir yra mūsų vadinamasis *„politinis teisingumas"*. Ir kas tik kuria valstybę, turi tai laikyti vieninteliu įstatymų leidybos tikslu <...>; kaip tik tai ir yra teisingumas, kuris, kaip sakyta, yra *natūrali lygybė*, ir kuris, pagal situaciją, paskirstomas nelygiems iš prigimties". Antroji lygybės rūšis atitinka tai, ką Platonas vadino „politiniu teisingumu" (o Aristotelis „paskirstomuoju teisingumu") ir ką Platonas (ir Aristotelis) apibūdina kaip *„proporcinę lygybę"* – pačią teisingiausią, geriausią ir natūraliausią lygybę. Vėliau Platonas ją vadino *„geometrine"* lygybe (*Gorgijas* 508 a; žr. taip pat 465 b/c, ir Plutarch, *Moralia*, 719 b f.) ir priešino žemesniajai, demokratinei *„aritmetinei"* lygybei. Šias lygybės rūšis gali paaiškinti 2 pastaba.

2. Pagal tradiciją (žr. *Comm. in Arist. Graeca*, pars XV, Berlin, 1897, p. 117, 29, ir pars XVIII, Berlin, 1900, p. 118, 18) virš įėjimo į Platono Akademiją buvo užrašas: „Teneįeina nė vienas, neperpratęs geometrijos!" Įtariu, kad šitaip buvo pabrėžiama ne tik matematikos studijų svarba, bet ir nusakoma štai kokia mintis: „Aritmetikos (t. y., tiksliau pasakius, pitagoriškosios skaičių teorijos) nepakanka; turi būti perpratęs geometriją!" Pamėginsiu bendrais bruožais paaiškinti priežastis, dėl kurių esu įsitikinęs, kad paskutinioji frazė tiksliai nusako vieną svarbiausių Platono įnašų į mokslą. Žr. taip pat „Priedą", p. 206.

Šiuo metu manoma, kad ankstyvųjų pitagorininkų geometrijos samprata buvo panaši į tai, kas mūsų dienomis vadinama „aritmetizavimu". Geometrija buvo traktuojama kaip skaičių („natūraliųjų" skaičių, t. y. skaičių, sudarytų iš monadų arba „nedalomų vienetų"; žr. *Valstybė*, 525 e) teorijos ir jų *„logoi"*, t. y. jų „racionalių" proporcijų teorijos, dalis. Pavyzdžiui, pitagorininkų stačiųjų trikampių kraštinių santykius buvo galima išreikšti sveikųjų skaičių proporcijomis (pavyzdžiui, 3:4:5; arba 5:12:13). Bendra formulė, priskiriama Pitagorui, yra tokia: $2n+1 : 2n(n+1) : 2n$

(n +1) + 1. Bet ši formulė, išvesta iš „gnomon“ stebėjimų, nėra pakankamai visuotinė; tai rodo pavyzdys 8:15:17. *Visuotinė formulė,* iš kurios gali būti išvedama pitagorininkų formulė, įvedant $m = n + 1$, yra tokia: $m^2 - n^2 : 2\,mn : m^2 + n^2$ (kur $m > n$). Kadangi ši formulė tiesiogiai išvedama iš vadinamosios Pitagoro teoremos (remiantis ta algebros rūšimi, kuri, regis, buvo žinoma ankstyviesiems pitagorininkams) ir kadangi akivaizdu, kad ši formulė buvo nežinoma ne tik Pitagorui, bet ir Platonui (kuris, pagal Proklą, siūlė kitokią, nevisuotinę formulę), atrodo, kad „Pitagoro teorema“ savo bendruoju pavidalu nebuvo žinoma nei Pitagorui, nei pačiam Platonui. (Dėl ne tokio radikalaus požiūrio į šią problemą žr. T. Heath, *A History of Greek Mathematics,* 1921, vol. I, p. 80–82. Formulė, kurią aš vadinu „visuotine“, iš esmės sutampa su Eukleido formule; ją galima išvesti iš pernelyg sudėtingos Heatho formulės, pateiktos p. 82, iš pradžių nustačius trijų trikampio kraštinių ilgį, padauginus jas iš $2/mn$, o paskui m pakeitus n, o p pakeitus q.)

Kvadratinės šaknies iš dviejų iracionalumo atradimas (apie tai Platonas užsimena *Hipijuje didesniajame* ir *Menone*; žr. 8 skyriaus 10 pastabą; žr. taip pat Aristotelis, *Pirmoji analitika,* 41 a 26 f.) sugriovė pitagoriškąją geometrijos „suaritmetinimo“ programą, o kartu su ja, galimas daiktas, ir pačios pitagoriškosios Tvarkos gyvybingumą. Išlikusias žinias apie tai, kad šis atradimas iš pradžių buvo slepiamas, patvirtina faktas, kad Platonas iracionalumą vis dar vadina „arrhētos“, t. y. paslaptimi, didžiausia paslaptimi; žr. *Hipijas didesnysis*, 303 b/c; *Valstybė*, 546 c. (Vėliau Platonas vartoja terminą „nebendramatis“; žr. *Teaitetas*, 147 c ir *Įstatymai*, 820 c. Atrodo, kad terminą „alogos“ pirmas pradėjo vartoti Demokritas, parašęs dvi knygas *Apie iracionalias linijas ir atomus* (arba *Apie iracionalias linijas ir kūnus),* kurios neišliko. Platonas žinojo šį terminą – tai įrodo jo kiek nepagarbi užuomina apie Demokrito knygos pavadinimą *Valstybėje*, 534 d, – bet pats jo niekada nevartojo kaip „arrhētos“ sinonimo. Pirmą kartą aiškiai ir nedviprasmiškai būtent tokia prasme šis terminas vartojamas Aristotelio *Antrojoje analitikoje,* 76 bg. Žr. taip pat T. Heath, *op. cit.*, vol. I, p. 84 f., p. 156 f. ir mano pirmąjį „Priedą“, p. 206.)

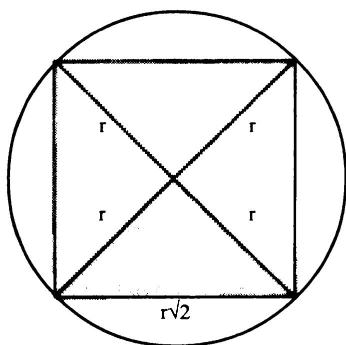
Atrodo, kad pitagorininkų programos, t. y. aritmetinio geometrijos metodo, žlugimas atvedė prie Eukleido aksiomų metodo, t. y. prie naujo metodo, kuris turėjo, viena vertus, išgelbėti tai, ką dar buvo galima išgelbėti (įskaitant racionalaus įrodymo metodą), o kita vertus, pripažinti, kad geometrija neredukuojama į aritmetiką. Visa tai turint galvoje, atrodo visai tikėtina, kad pereinant nuo pitagorininkų prie Eukleido metodo Platono vaidmuo buvo nepaprastai svarbus. Tiesą sakant, Platonas *vienas pirmųjų sukūrė specifinį geometrinį metodą,* siekdamas išgelbėti tai, ką dar buvo galima išgelbėti, žlugus pitagorizmui, nepaisant to, kas buvo prarasta. Žinoma, daug kas, apie ką papasakota, gali būti laikoma visai nepagrįsta istorine hipoteze, bet šiokių

tokių argumentų, leidžiančių ją pagrįsti, galima rasti Aristotelio *Antrojoje analitikoje,* 76 b 9 (minėtoje anksčiau), ypač jei šią pastraipą lyginsime su *Įstatymais,* 818 c, 895 e (apie lyginius ir nelyginius dydžius) ir 819 e – 820 a, 820 c (apie nebendramatiškumą). Pastraipoje skaitome: „Aritmetika tiria 'lyginio' ir 'nelyginio' skaičiaus prasmę; geometrija – 'iracionalumo' prasmę <...>" (arba „nebendramatiškumą"; žr. *Pirmoji analitika,* 41 a 26 f., 50 a 37. Žr. taip pat *Metafizika,* 983 a 20, 1061 b 1–3, kur iracionalumo problema traktuojama taip, tarsi tai būtų geometrijos *proprium,* – žr. taip pat 1089 a, kur, kaip ir *Antrojoje analitikoje,* 76 b 40, užsimenama apie „kvadratinės šaknies" metodą, apie kurį pasakojama *Teaitete,* 147 d). Kad Platoną labai domino iracionalumo problema, ypač matyti iš dviejų anksčiau minėtų pastraipų: *Teaitetas,* 147 c – 148 a ir *Įstatymai,* 819 d – 822 d, kur Platonas sako, kad jam gaila tų graikų, kurie mirė, nesulaukę didžiosios nebendramačių dydžių problemos atradimo.

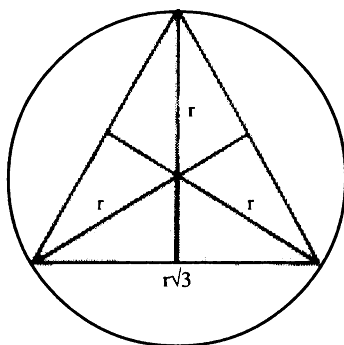
Taigi dabar aš tvirtinu, kad „Pirminių kūnų teorija" (*Timajuje,* 53 c 62 c ir, galimas daiktas, net iki 64 a; žr. taip pat *Valstybė,* 528 b – d) buvo Platono atsako į minėtą iššūkį dalis. Viena vertus, jis išsaugo pitagorininkų atomizmą – nedalomus vienetus („monadas"), kuriuos pripažino ir atomistų mokyklos; kita vertus, išlieka iracionalūs dydžiai (kvadratinės šaknys iš dviejų ir iš trijų), nes neįsileisti jų į pasaulį tapo nebeįmanoma. Šioje teorijoje kalbama apie du keistus stačiuosius trikampius – vienas iš jų yra puskvadratis, kurio kraštinės ilgis susijęs su kvadratine šaknimi iš dviejų; kitas – pusė lygiakraščio trikampio; jo kraštinės ilgis susijęs su kvadratine šaknimi iš trijų. Tie trikampiai yra vienetai, iš kurių sudaryta visa kita. Iš tiesų galima sakyti, kad doktrina, pagal kurią šie du iracionalūs trikampiai yra visų elementarių fizinių kūnų ribos (*peras*; žr. *Menonas,* 75 d – 76 a) arba Formos, yra viena svarbiausių *Timajo* fizikinių teorijų.

Visa tai leidžia spėti, kad perspėjimas tiems, kurie nėra perpratę geometrijos (užuominą apie šį perspėjimą, galimas daiktas, galima rasti *Timajuje,* 54 a), galėjo turėti tikslesnę reikšmę, kurią minėjome anksčiau, ir kad jis galėjo būti susijęs su įsitikinimu, jog geometrija daug svarbesnė negu aritmetika. (Žr. *Timajas,* 31 c.) O tai savo ruožtu gali paaiškinti, kodėl „santykių lygybė" (proporcija), kuri, pasak paties Platono, yra aristokratiškesnė už demokratišką aritmetinę ar skaitmeninę lygybę, vėliau buvo tapatinama su „geometrine lygybe", Platono minima *Gorgijuje,* 508 a (žr. šio skyriaus 48 pastabą), ir kodėl (pavyzdžiui, Plutarch, *loc. cit.*) aritmetika buvo siejama su demokratija, o geometrija su Spartos aristokratine santvarka, nepaisant to akivaizdaus, tačiau tuo metu, matyt, užmiršto fakto, kad pitagorininkai buvo nusiteikę lygiai taip pat aristokratiškai kaip ir pats Platonas ir kad jų programoje buvo pabrėžiami aritmetiniai dydžiai, o terminas „geometrinis" jų kalba reiškė tam tikrą skaičių (t. y. aritmetinę) proporciją.

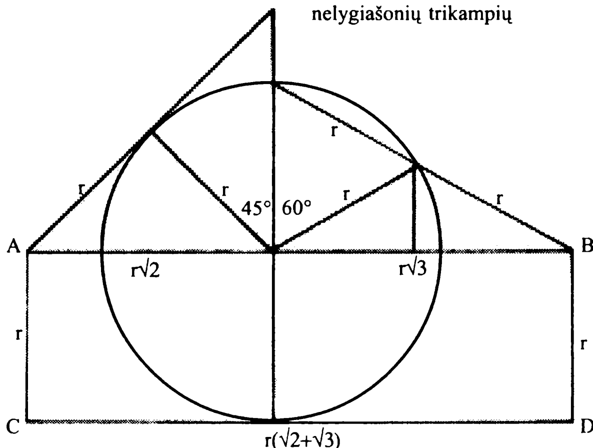
3. Siekdamas paaiškinti pirminių kūnų sandarą, *Timajuje* Platonas pasitelkia elementaraus kvadrato ir elementaraus lygiakraščio trikampio sąvoką. Savo ruožtu šios dvi figūros sudarytos iš dviejų skirtingų *subelementarių trikampių* – puskvadračio, kurio kraštinės ilgis susijęs su kvadratine šaknimi iš dviejų, ir pusės lygiakraščio trikampio: šio subelementaraus trikampio kraštinės ilgis susijęs su kvadratine šaknimi iš trijų. Buvo daug diskutuojama, kodėl Platonas pasirinko šiuos du subelementarius trikampius, o ne patį kvadratą ir lygiakraštį trikampį. Be to, buvo keliamas ir kitas klausimas – žr. toliau (4), – kodėl savo elementarius kvadratus jis konstruoja ne iš dviejų, o iš keturių subelementarių puskvadračių, o savo elementarų lygiakraštį trikampį – ne iš dviejų, o iš šešių subelementarių lygiakraščių trikampių pusių (žr. pirmus du brėžinius).



Platono elementarusis kvadratas, sudarytas iš keturių subelementarių stačiųjų lygiašonių trikampių



Platono elementarusis lygiakraštis trikampis, sudarytas iš šešių subelementarių stačiųjų nelygiašonių trikampių



Stačiakampio ABCD plotas didesnis už skritulio plotą mažiau negu 1,5 tūkstantosios [skaičiaus π] dalies

Kai dėl pirmojo klausimo, man atrodo, kad dauguma tyrinėtojų nesuvokė, jog Platonas, aistringai domėjęsis iracionalumo problema, nebūtų įvedęs dviejų iracionalių dydžių $\sqrt{2}$ ir $\sqrt{3}$ (apie kuriuos jis aiškiai kalba *Timajuje,* 54 b), jei *nebūtų siekęs šių iracionalių dydžių traktuoti būtent kaip savojo pasaulio pamatinių elementų.* (Cornfordas (*Plato's Cosmology,* p. 214 ir 231 ff.) ilgai aptarinėja abu klausimus, tačiau bendras jo siūlomas abiejų klausimų sprendimas – jo „hipotezė“, kaip sakoma p. 234 – man atrodo visiškai nepriimtinas. Jei Platonas tikrai norėjo įvesti tam tikrą „gradaciją“, kaip ir toji, apie kurią kalba Cornfordas – nors Platonas niekur neužsimena, kad egzistuoja kažkas mažesnis už tai, ką Cornfordas vadina „B laipsniu“, jam būtų pakakę padalinti per pusę *elementarių kvadratų* ir lygiakraščių trikampių *kraštines* ir šitaip sudaryti Cornfordo B laipsnio elementus iš keturių elementarių figūrų, *kuriose nesama jokių iracionalių dydžių.*) Bet jei Platonui labai rūpėjo šiuos iracionalius dydžius įvesti į pasaulį kaip subelementarių trikampių, iš kurių sudaryta visa kita, kraštines, tada jis turėjo būti įsitikinęs, kad šitaip jam pavyks išspręsti svarbiausią problemą. O ši problema, mano manymu, buvo „(bendramatiškumo ir) nebendramatiškumo prigimties“ (*Įstatymai,* 820 c) problema. Neabejotina, kad šią problemą buvo sunku išspręsti, remiantis tokia kosmologija, kurios pagrindas – atomistinės idėjos, nes iracionalių dydžių negalima išreikšti kokių nors racionaliai matuojamų vienetų daugiu. Bet jei patys matavimo vienetai turės kraštines, išreikštas „iracionaliais santykiais“, tada šis didysis paradoksas bus išspręstas, nes tokiais vienetais bus galima matuoti ir racionalius, ir iracionalius dydžius, o todėl iracionalių dydžių egzistavimas nebeatrodys nesuvokiamas ar „iracionalus“.

Bet Platonas žinojo, kad, be $\sqrt{2}$ ir $\sqrt{3}$, esama ir daugiau iracionalių dydžių, nes *Teaitete* jis mini iracionalių kvadratinių šaknų sekos atradimą (pastraipoje 148 b jis kalba, kad šitaip samprotauti galima ir apie „kūnus“, tačiau tai nebūtinai turi sietis su kubinėmis šaknimis, bet gali sietis su kubo įstrižainės ilgiu, t. y. su $\sqrt{3}$); o *Hipijuje didesniajame* (303 b – c; žr. Heath, *op. cit.*, 304) jis dar mini tą faktą, kad sudedant (ar kitaip komponuojant) iracionalius dydžius galima gauti kitokius iracionalius skaičius (bet ir racionalius skaičius – galbūt tai užuomina, kad, pavyzdžiui, iš 2 atėmę $\sqrt{2}$, gausime iracionalų dydį, o todėl prie šio dydžio pridėję $\sqrt{2}$, žinoma, gausime racionalų dydį). Visa tai turint galvoje, galima spėti, kad jei Platonas iracionalumo problemą siekė išspręsti, įvesdamas savo elementariuosius trikampius, jis turėjo manyti, kad visi iracionalūs dydžiai (ar bent jų sandaugos) gali būti gauti sudedant (a) vienetus; (b) $\sqrt{2}$; (c) $\sqrt{3}$ ir juos dauginant. Žinoma, tai būtų klaidinga, tačiau galima manyti, kad Platono laikais šio klaidingumo įrodyti buvo neįmanoma, todėl prielaida, kad esama tik dviejų atominių iracionalių dydžių – kvadrato ir kubo įstrižainių – ir kad visi kiti iracionalūs dydžiai aritmetiškai išvedami iš (a) vieneto; (b) $\sqrt{2}$; ir (c) $\sqrt{3}$, galėjo

atrodyti įtikinama turint galvoje santykinį iracionalių dydžių pobūdį. (Turiu galvoje tą faktą, kad iracionalia vienodai pagrįstai galima vadinti ir kvadrato, kurio kraštinė lygi vienetui, įstrižainę, ir kvadrato, kurio įstrižainė lygi vienetui, kraštinę. Be to, reikia prisiminti, kad Eukleidas X knygos 2 apibrėžime visas nebendramates kvadratines šaknis apibūdina „jų kvadratų bendramatiškumu"). Todėl Platonas galėjo būti visiškai įsitikinęs šitokios hipotezės pagrįstumu, nors gal ir neturėjo patikimų įrodymų. (Atrodo, kad pirmas ją paneigė Eukleidas.) Esama neabejotinos nuorodos į kažkokią neįrodytą hipotezę, ir ši nuoroda yra toje pačioje *Timajo* pastraipoje, kurioje Platonas pagrindžia savąjį subelementarių trikampių pasirinkimą (*Timajas*, 53 c/d): „Tačiau visi trikampiai kilę iš dviejų, kurių kiekvienas turi po vieną statųjį kampą ir po du smailiuosius, bet viename [trikampyje] į abi puses nuo stačiojo kampo yra du lygūs tos pačios stačiojo kampo dalies didumo kampai, apriboti lygiomis kraštinėmis, o kitame [trikampyje] – nelygūs kampai, apriboti nelygiomis kraštinėmis. Būtent šičia mes ir manome esant ugnies ir visų kitų kūnų pradus, sekdami tikėtinumu, sujungtu su būtinybe; o pradus, glūdinčius dar arčiau ištakų, žino Dievas ir iš žmonių galbūt tik tas, kuris yra Dievo draugas." O vėliau, paaiškinęs, kad esama be galo daug nelygiašonių trikampių, iš kurių reikia pasirinkti „geriausią", ir kad geriausiu jis laikąs pusę lygiakraščio trikampio, Platonas sako (*Timajas*, 54 a/b; Cornfordas turėjo sušvelninti šią pastraipą, kad suderintų ją su savąja interpretacija; žr. jo 3 pastabą apie p. 214): „Tai pagrįsti – pernelyg ilgas darbas; bet jei kas, apsvarstęs šį dalyką, „įrodytų, kad yra kaip tik taip, mielai jam pripažintume laurus". Platonas nepaaiškina, ką turi galvoje, sakydamas apie „tai"; „tai" turėtų būti kokia nors (įrodoma arba paneigiama) matematinė savybė, patvirtinant, kad, pasirinkus trikampį, susijusį su $\sqrt{2}$, „geriausia" rinktis trikampį, susijusį su $\sqrt{3}$. Todėl aš manau, kad savybė, kurią Platonas turėjo galvoje, buvo jo spėjamas kitų iracionalių dydžių santykinis racionalumas, t. y. jų bendramatiškumas su vienetu, kvadratine šaknimi iš dviejų ir kvadratine šaknimi iš trijų.

4. Dar vienas argumentas, pagrindžiantis šitokią interpretaciją – nors jo aš negaliu pagrįsti kokiais nors liudijimais, esančiais Platono tekstuose, – gali būti kildinamas iš tokių samprotavimų. Įdomu, kad $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ beveik lygu skaičiui π. (Žr. E. Borel, *Space and Time*, 1926, 1960, p. 216; mano dėmesį į šį faktą atkreipė W. Marinelli, nors ir kitame kontekste.) Skirtumas ne didesnis nei 0,0047, t. y. mažesnis nei 1,5 tūkstantosios skaičiaus π dalies. Vargu ar Platono laikais buvo žinomas didesnis priartėjimas prie skaičiaus π. Šį įdomų faktą tam tikra prasme galima paaiškinti tuo, kad apie skritulį apibrėžto šešiakampio ir į skritulį įbrėžto aštuonkampio plotų aritmetinis vidurkis labai artimas to skritulio plotui. Dabar prisiminkime, kad, viena vertus, Brysonas tyrinėjo apie skritulį apibrėžtų ir į jį įbrėžtų daugiakampių savybes (žr. Heath,

op. cit., 224) ir kad, kita vertus, Platoną domino (tai žinome iš *Hipijo didesniojo)* iracionalių dydžių sudėtis, taigi jis turėjo apskaičiuoti ir $\sqrt{2}$ bei $\sqrt{3}$ sumą. Taigi esama dviejų būdų, kuriais Platonas galėjo nustatyti apytikrę lygybę $\sqrt{2} + \sqrt{3} \approx \pi$, ir galima manyti, kad antrojo būdo Platonas beveik negalėjo išvengti. Visai tikėtina, kad Platonui ši lygybė buvo žinoma, bet jis negalėjo nustatyti, ar ši lygybė buvo griežta, ar tik apytikrė.

Bet jeigu taip, tada mes, galimas daiktas, galime atsakyti į antrąjį klausimą, minėtą 3 pastaboje, t. y. į klausimą, kodėl savo elementarųjį kvadratą Platonas sudarė ne iš dviejų, o iš keturių subelementarių trikampių (puskvadračių), o savo elementarųjį lygiakraštį trikampį – ne iš dviejų, o iš šešių subelementarių trikampių (lygiakraščių trikampių pusių). Jei pažvelgsime į pirmus du brėžinius, pamatysime, kad pavaizduotose kompozicijose akcentuojama apibrėžtojo ir įbrėžtojo apskritimo centras ir, abiem atvejais, apibrėžtojo apskritimo spinduliai. (Lygiakraščio trikampio atveju matome ir įbrėžtojo apskritimo spindulį; tačiau atrodo, kad Platonas turėjo galvoje apibrėžtojo apskritimo spindulį, nes, apibūdindamas lygiakraščio trikampio komponavimo metodą, tą spindulį jis vadina „įstrižaine“; žr. *Timajas*, 54 d/e; žr. taip pat 54 b.)

Jei dabar apibrėšime tuos du apskritimus ar, tiksliau, jei įbrėšime į apskritimą, kurio spindulys *r*, elementarųjį kvadratą ir lygiakraštį trikampį, pamatysime, kad šių dviejų figūrų kraštinių suma beveik lyg $r\pi$; kitaip tariant, Platono kompozicija rodo vieną paprasčiausių apytikslių skritulio ploto apskaičiavimo būdų – tai matyti iš visų trijų brėžinių. Visa tai turint galvoje, visai tikėtina, kad Platono hipotezė ir jo pasirengimas „mielai pripažinti laurus“ tam, kuris ją patvirtins, susiję ne tik su bendrąja iracionalių dydžių bendramatiškumo problema, bet ir su specialia problema – ar $\sqrt{2}$ ir $\sqrt{3}$ suma išreiškia skritulio kaip matavimo vieneto plotą.

Dar kartą turiu pabrėžti, kad nėra tiesioginių liudijimų, patvirtinančių, jog Platonas turėjo galvoje kaip tik šią hipotezę, bet jei apsvarstysime šiuos netiesioginius įrodymus, tada ši hipotezė, galimas daiktas, neatrodys labai neįtikima. Nemanau, kad ji neįtikimesnė už Cornfordo hipotezę; o jei ji teisinga, ja remiantis galima geriau paaiškinti atitinkamas Platono veikalų pastraipas.

5. Jei mūsų tvirtinimas, pareikštas šios pastabos (2) dalyje, kad įrašas virš Platono Akademijos įėjimo reiškė: „Aritmetikos nepakanka; turì perprasti geometriją!“, taip pat ir tvirtinimas, kad toks geometrijos iškėlimas buvo susijęs su kvadratinių šaknų iš dviejų ir iš trijų iracionalumo atradimu, yra nors kiek pagrįstas, tada visi šie samprotavimai gali šiek tiek paaiškinti Idėjų teoriją ir daugybę kartų aptarinėtas Aristotelio pastabas apie šią teoriją. Būtų galima paaiškinti, kodėl pitagorininkų teorija, pagal kurią daiktai (arba formos) yra skaičiai, o etinės idėjos – skaičių santykiai,

turėjo išnykti, užleisdama vietą (kaip tai atsitiko *Timajuje*) doktrinai, pagal kurią elementariosios daiktų formos, ribos („peras“; žr. anksčiau minėtą *Menono* pastraipą 75 d – 76 a), pavidalai arba idėjos yra trikampiai. Be to, būtų galima paaiškinti, kodėl kita Akademijos narių karta sugrįžo prie pitagorininkų doktrinos. Kai tik iracionalių dydžių atradimo sukeltas šokas praėjo, matematikai pradėjo priprasti prie minties, kad *iracionalūs dydžiai vis tiek yra skaičiai,* nes jų dydį galima palyginti su kitų (racionalių) skaičių dydžiu. Šiame tarpsnyje pradėjo silpnėti ir nusiteikimas prieš pitagorininkus, nors teorija, pagal kurią formos yra skaičiai ar skaičių santykiai, atradus iracionalius dydžius, gerokai pasikeitė ir jos prasmė tapo kitokia (bet šio pasikeitimo naujosios teorijos šalininkai, galimas daiktas, pakankamai neįvertino). Žr. taip pat pirmąjį „Priedą“, p. 206. *

[10] Gerai žinomas atvaizdas – Temidė užrištomis akimis, t. y. nepastebinti ieškovo būklės, ir rankoje laikanti svarstykles, t. y. skirstanti po lygiai ir pasverianti besivaržančių individų reikalavimus bei interesus – yra egalitarinės teisingumo idėjos simbolis. Tačiau šis atvaizdas negali būti naudojamas kaip argumentas, pagrindžiantis spėjimą, kad šitokia teisingumo idėja Platono laikais jau buvo populiari. Prof. E. H. Gombrich maloniai mane informavo, kad šis simbolis atsirado Renesanso epochoje, dėl Plutarcho *De Iside et Osiride,* o ne dėl klasikinės Graikijos autorių įtakos. *Kita vertus, Dikės, laikančios svarstykles, atvaizdas yra klasikinės kilmės (taip ją vaizdavo Timokratas, gyvenęs viena karta vėliau už Platoną, – žr. R. Eisler, *The Royal Art of Astrology,* 1946, p. 100, 266 ir 5 lentelė); galimas daiktas, jis kilęs iš Hesiodo, kuris Dikę tapatino su Mergelės žvaigždynu (esančiu šalia Svarstyklių). O turint galvoje kitus čia pateiktus faktus, rodančius Teisingumo arba Dikės ryšį su paskirstomąja lygybe, galima spėti, kad Dikės svarstyklės simbolizuoja tą patį, ką ir svarstyklės Temidės rankoje.*

[11] *Valstybė*, 440 c – d. Šios pastraipos pabaiga yra Platonui būdinga aviganio metafora: „<...> nebent jį nuramintų protas, panašiai kaip piemuo pašaukęs nutildo šunį“. Žr. 4 skyriaus 32 (2) pastabą.

[12] Platonas turi galvoje kaip tik tai, nes dukart parodo, kad Sokratas dvejoja, kur dabar galėtų surasti teisingumą. (Žr. 368 b ff., 432 b ff.)

[13] Adamas (veikiamas Platono) savo pastaboje apie *Valstybės* 331 e ff. pastraipą aiškiai neatkreipė dėmesio į egalitarinę teoriją; jis (galimas daiktas, visai teisingai) tvirtina, kad „požiūris, pagal kurį teisingumas reikalauja daryti gera draugams ir pikta priešams, gerai atspindi Graikijoje vyravusią moralę“. Bet jis neteisus, pridurdamas, kad toks buvo „visuotinis požiūris“, nes užmiršta savo paties pateiktus liudijimus (pastaba apie 561 e 28), rodančius, kad lygybė prieš įstatymą („isonomy“) „buvo išdidus demokratijos šūkis“. Žr. taip pat šio skyriaus 14 ir 17 pastabas.

Vieną anksčiausių (jei ne pačią anksčiausią) nuorodų į „izonomiją" galima rasti fragmente, priskiriamame gydytojui Alkmeonui (V a. pradžia; žr. Diels[5], 24 skyrius, fr. 4); izonomiją jis vadina sveikatos sąlyga ir priešina jai „monarchiją" – vieno asmens valdžią daugumai. Čia mes turime reikalą su kūno, tiksliau pasakius, su žmogaus fiziologijos politine teorija. Žr. taip pat 5 skyriaus 32 ir 10 skyriaus 59 pastabą.

[14] Glaukono kalboje *Valstybėje*, 359 c prabėgomis užsimenama apie *lygybę* (panašiai užsimenama ir *Gorgijuje*, 483 c/d; žr. taip pat šią pastabą toliau ir šio skyriaus 47 pastabą), bet ši problema nesprendžiama. (Apie šią pastraipą žr. šio skyriaus 50 pastabą.)

Piktai puldamas demokratiją (žr. tekstą, susijusį su 4 skyriaus 14–18 pastabomis), Platonas tris kartus išsityčioja iš egalitarizmo. *Pirmą* kartą sakoma, kad demokratijoje „sulyginami lygūs ir nelygūs" (558 c; žr. Adamo pastabą apie 558 c 16; žr. taip pat šio skyriaus 21 pastabą); ši kritika turi ironišką atspalvį (Lygybę su demokratija Platonas siejo ir anksčiau, būtent, apibūdindamas demokratinę revoliuciją; žr. *Valstybė,* 557 a, cituojama tekste, susijusiame su 4 skyriaus 13 pastaba.) *Antrą* kartą sakoma, kad „demokratinis žmogus" visus savo geidulius tenkina „lygiai", nepriklausomai nuo to, ar jie geri, ar blogi; todėl jis vadinamas „egalitaristu" („izonomistu"), šitaip užsimenant apie „lygių įstatymų visiems" arba „lygybės prieš įstatymą" idėją („izonomiją"; žr. šio skyriaus 13 ir 17 pastabas). Šis pokštas yra *Valstybėje*, 561 e. Jis gerai parengtas, nes žodis „lygus" jau tris kartus (*Valstybė*, 561 b ir c) vartojamas apibūdinant žmogų, kuriam visi troškimai ir geiduliai yra „lygūs". *Trečią* kartą taip pigiai juokaujama, kreipiantis į skaitytojo vaizduotę, o tai net ir nūdien būdinga tokio stiliaus propagandai: „Tiesa, mes būtume užmiršę pasakyti, kokią lygybę ir laisvę ten turi moterys, palyginti su vyrais, ir vyrai, palyginti su moterimis" (*Valstybė*, 563 b).

Be čia (ir tekste, susijusiame su šio skyriaus 9–10 pastabomis) paminėto egalitarizmo svarbos paliudijimo, reikia ypač įsidėmėti paties Platono liudijimą (1) *Gorgijuje*, kur jis rašo (488 e / 489 a; žr. taip pat šio skyriaus 47, 48 ir 50 pastabas): „Argi dauguma (t. y. čia: liaudies dauguma) nėra įsitikinę ... kad teisingumas yra lygybė?" ir (2) *Meneksene* (238 e – 239 a; žr. šio skyriaus 19 pastabą ir tekstą). *Įstatymų* pastraipos, kuriose kalbama apie lygybę, parašytos vėliau, negu atitinkamos *Valstybės* pastraipos, todėl jomis remiantis negalima teigti, kad Platonas, jau rašydamas *Valstybę*, gerai suvokė šio klausimo svarbą; tačiau žr. tekstą, susijusį su šio skyriaus 9, 20 ir 21 pastabomis.

[15] Ryšium su *trečiuoju* atveju (563 b; žr. paskutinę pastabą) pats Platonas sako štai ką: „mes pasakysime tai, kas dabar mums ant liežuvio", tarsi norėdamas parodyti, kad jis nejaučia jokio reikalo susilaikyti nuo to pigaus pokšto.

[16] Esu įsitikinęs, kad Tukidido (II, 37 ff.) pateikiama Periklio kalbos versija gali būti laikoma patikima. Veikiausiai jis pats klausėsi Periklio kalbos; bet kuriuo atveju jis turėjo ją atkurti kuo tiksliau. Esama pagrindo manyti, kad anais laikais išmokti kito žmogaus kalbą atmintinai nebuvo koks nors išskirtinis dalykas (žr. Platono *Faidrą*), ir tikslus tokios kalbos atkūrimas tikrai nėra toks sunkus, kaip gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Platonas žinojo apie šią kalbą, remdamasis Tukidido versija ar kitu šaltiniu, kuris turėjo būti labai panašus į Tukidido versiją ir toks pat autentiškas. Žr. taip pat 10 skyriaus 31, 34–35 pastabas. (Galima pažymėti, kad savo karjeros pradžioje Periklis darė abejotinos vertės nuolaidų populiariems gentiniams instinktams ir tokiam pat populiariam grupiniam liaudies egoizmui; turiu galvoje pilietybės įstatymą (451 m. pr. Kr.). Bet vėliau jis pakeitė savo požiūrį į šiuos dalykus, galimas daiktas, veikiamas tokių žmonių kaip Protagoras.)

[17] Žr. *Herodotas*, III, 80, ir ypač „izonomijos“, t. y. lygybės prieš įstatymą, pašlovinimą (III, 80, 6); žr. taip pat šio skyriaus 13 ir 14 pastabas. Ši Herodoto pastraipa, tam tikra prasme irgi turėjusi įtakos Platonui (žr. 4 skyriaus 24 pastabą), išjuokiama *Valstybėje* taip pat kaip ir Periklio kalba; žr. 4 skyriaus 14 pastabą ir 10 skyriaus 34 pastabą.

[18] Net natūralistas Aristotelis ne visada laikosi šitokios natūralistinės egalitarizmo versijos; pavyzdžiui, *Politikoje*, 1317 b jo formuluojami demokratijos principai (žr. šio skyriaus 9 pastabą ir tekstą) nuo jos visiškai nepriklauso. Bet, galimas daiktas, dar įdomiau tai, kad *Gorgijuje*, kur prigimties ir sutarties supriešinimas toks svarbus, Platonas apie egalitarizmą kalba, jo neiškreipdamas abejotina visų žmonių prigimtinės lygybės teorija (žr. 488 e / 489 a, cituojamą šio skyriaus 14 pastaboje, ir 483 d, 484 a, 508 a).

[19] Žr. *Meneksenas*, 238 e / 239 a. Ši pastraipa eina tuoj po aiškios užuominos apie Periklio kalbą (būtent – apie antrąjį sakinį, cituojamą šio skyriaus tekste, susijusiame su 17 pastaba). – Galima spėti, kad šioje pastraipoje kartojami žodžiai „lygus gimimas“ yra paniekinama užuomina apie „žemą“ Periklio ir Aspasijos sūnų kilmę; Atėnų pilietybė jiems buvo suteikta tik 429 m. pr. Kr. specialiu įstatymu. (Žr. E.Meyer, *Gesch. d. Altertums,* vol. IV, p. 14, pastabą apie No. 392 ir p. 323, No. 558).

Buvo manoma (taip mano net Grote'as; žr. jo *Plato*, III, p. 11), kad Platonas *Meneksene* „pereidamas prie retorikos ... atsisako juokaujamo tono“, t. y. kad vidurinioji *Menekseno* dalis, iš kurios paimta citata, esanti tekste, nėra ironiška. Bet turint galvoje cituotą pastraipą apie lygybę ir neslepiamą Platono panieką aptariant šią problemą *Valstybėje* (žr. šio skyriaus 14 pastabą), tokia nuomonė man atrodo nepamatuota. Be to, man regis, nėra pagrindo abejoti tuo, kad prieš pat cituotą pastraipą esanti pastraipa irgi ironiška; čia Platonas sako apie Atėnus štai ką (žr. 238 c/d): „Ir

anuo metu, *ir dabar* ... mūsų valdžia visada buvo aristokratinė ... nors ji kartais vadinama demokratija, iš tikrųjų tai aristokratija, t. y. geriausiųjų valdžia, kuriai pritaria dauguma ..." Turint galvoje Platono neapykantą demokratijai, šio apibūdinimo toliau komentuoti nereikia. *Kita neabejotinai ironiška pastraipa yra 245 c – d (žr. 8 skyriaus 48 pastabą), kur „Sokratas" giria Atėnus už jų atkaklią neapykantą svetimšaliams ir barbarams. Kadangi kitoje vietoje (*Valstybė*, 562 e f., cituotoje 8 skyriaus 48 pastaboje) puldamas demokratiją – o tai reiškia, Atėnų demokratiją – Platonas tyčiojasi iš atėniečių dėl liberalaus jų požiūrio į svetimšalius, jo gyrius (*Meneksene*) negali nebūti ironiškas; ir vėl Atėnų liberalizmą išjuokia Spartos gerbėjas. (Likurgo įstatymas svetimšaliams draudė gyventi Spartoje; žr. Aristofanas, *Paukščiai*, 1012.) Šiame kontekste įdomu pažymėti, kad *Meneksene* (236 a; žr. 10 skyriaus 15 (1) pastabą), kur „Sokratas" yra tas pašnekovas, kuris kritikuoja Atėnus, Platonas sako apie „Sokratą", jog jis buvo oligarchų partijos vado Antifono Oratoriaus (iš Ramno; nepainioti su Antifonu Sofistu, kuris buvo atėnietis) mokinys; ypač tai įdomu pažymėti turint galvoje tą faktą, kad „Sokratas" parodijuoja Tukidido užrašytą Periklio kalbą, o Tukididas, atrodo, iš tikrųjų buvo Antifono, kuriuo labai žavėjosi, mokinys.* Dėl *Menekseno* autentiškumo žr. taip pat 10 skyriaus 35 pastabą.

[20] *Įstatymai*; žr. visą pastraipą, 757 a – e, kurios svarbiausios vietos cituotos anksčiau, šio skyriaus 9 (1) pastaboje.

1. Apie tai, ką aš vadinu įprastiniu prieštaravimu egalitarizmui, žr. taip pat *Įstatymai*, 744 b ff. „Būtų puiku, jei kiekvienas galėtų ... turėti visko po lygiai; bet kadangi tai neįmanoma ..." *etc*. Ši pastraipa yra ypač įdomi turint galvoje tą faktą, kad daugelis autorių, sprendžiančių apie Platoną tik pagal *Valstybę*, dažnai jį apibūdina kaip plutokratijos priešininką. Tačiau šioje svarbioje *Įstatymų* pastraipoje (t. y. 744 b ff.) Platonas sako, kad „politinės pareigos, duoklės ir dovanojimai turi atitikti piliečio turto dydį. Jie turi priklausyti ne tik nuo jo paties ar jo protėvių ūgio ir gražios išvaizdos, bet ir nuo jo turto ar skurdo. Šitaip žmonės gaus garbę ir pareigas kuo lygiau, t. y. pagal jų turtą, nors kartu pagal nelygaus paskirstymo principą". *Nelygaus garbės ir (galime tarti) pareigų paskirstymo pagal turtą ir ūgį doktrina, galimas daiktas, yra herojiškojo užkariavimų amžiaus liekana. Turtingieji, turėję sunkią ir brangią ginkluotę, ir žmonės, pasižymėję fizine jėga, labiau nei kiti prisidėdavo prie pergalės. (Šis principas buvo pripažįstamas Homero laikais, ir, kaip man tvirtino E. Eisleris, juo būdavo vadovaujamasi beveik visose žinomose karingose gentyse.)* Šią idėją, būtent, kad neteisinga nelygius žmones traktuoti lygiai, nužymėtą bendrais bruožais, galima rasti jau *Protagore*, 337 a (žr. taip pat *Gorgijas*, 508 a f., paminėtą šio skyriaus 9 ir 48 pastabose); bet prieš rašydamas *Įstatymus* Platonas šia idėja naudojosi menkai.

2. Apie tai, kaip šias idėjas vysto Aristotelis, žr. ypač jo *Politiką*, III, 9, I, 1280 a (žr. taip pat 1282 b – 1284 b ir 1301 b 29), kur jis rašo: „Visi juk laikosi tam tikro teisingumo, tačiau eina ta linkme tik iki tam tikros ribos ir nekalba apie absoliutų teisingumą. Antai atrodo, kad teisingumas yra lygybė, – taip ir yra, tačiau ne visiems, o lygiesiems; nelygybė taip pat atrodo esanti teisinga, nes taip ir yra, tačiau ne visiems, o nelygiesiems". Žr. taip pat *Nikomacho etika*, 1131 b 27, 1158 b 30 ff.

3. Prieštaraudamas šitam antiegalitarizmui, aš pritariu Kantui, pagal kurį kiekvienos moralės principas turi būti toks: joks žmogus negali laikyti savęs vertingesniu už jokį kitą asmenį. Esu įsitikinęs, kad šis principas vienintelis priimtinas, ypač jei prisiminsime visiems žinomą nesugebėjimą apie save spręsti nešališkai. Todėl aš visai nesuprantu štai tokios puikaus autoriaus G. Catlino (*Principles*, 314) pastabos: „Esama kažko labai amoralaus Kanto moralinėje teorijoje, pagal kurią visus asmenis reikia sulyginti ... ir kuri nepaiso Aristotelio priesako lygius vertinti lygiai, o nelygius nelygiai. Vienas žmogus neturi tų pačių socialinių teisių kaip kitas ... Šiuolaikinis autorius jokiu būdu neturėtų neigti, kad ... kažko esama 'kraujuje'". Dabar aš klausiu: jei ir būtų kažko kraujuje, talentų nevienodume *etc.* ir net jeigu vertėtų eikvoti laiką nustatant šiuos skirtumus, ir netgi jei kam pavyktų juos nustatyti, – kodėl šie skirtumai turi būti traktuojami kaip didesnių teisių, o ne vien didesnių pareigų pagrindas? (Žr. su 4 skyriaus 31–32 pastabomis susijusį tekstą.) Kanto egalitarizme aš neįžiūriu kažko labai amoralaus. Ir nesuprantu, kuo Catlinas grindžia savo moralinį pasmerkimą, jei moralę jis laiko skonio reikalu? Kodėl Kanto „skonis" turėtų būti labai amoralus? (Juk tai ir krikščioniškas „skonis".) Vienintelis atsakymas į šį klausimą, mano galva, yra toks: Catlinas sprendžia, remdamasis savuoju pozityviniu požiūriu (žr. 5 skyriaus 18 (2) pastabą), ir mano, jog krikščionių bei Kanto reikalavimas yra amoralus todėl, kad jis prieštarauja pozityviai primestiems moraliniams vertinimams, vyraujantiems mūsų laikų visuomenėje.

4. Vieną geriausių atsakymų visiems tiems antiegalitaristams yra davęs Rousseau. Aš tai sakau, nepaisydamas savo įsitikinimo, kad jo romantizmas (žr. šio skyriaus 1 pastabą) padarė labai žalingą įtaką visuomenės filosofijai. Bet kartu Rousseau buvo vienas puikiausių šios srities autorių. Pacituosiu vieną puikią pastraipą iš jo *Samprotavimų apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus* (žr., pavyzdžiui, *Social contract.* Everyman ed., p. 174, išskirta mano): „Žmonių giminėje aš įžvelgiu dvi nelygybės rūšis: vieną vadinu fizine, arba natūralia, nes ją nustato gamta ir sudaro amžiaus, sveikatos, kūno jėgų ir proto arba dvasios savybių skirtumai; kitą galima pavadinti sąlygine arba politine nelygybe, nes ji priklauso nuo tam tikrų susitarimų ir nustatoma arba bent jau įtvirtinama žmonių sutikimu. Pastaroji pasireiškia įvairiomis privilegijo-

mis, kuriomis kai kurie naudojasi kitų sąskaita: jie turtingesni, labiau gerbiami, galingesni už kitus arba netgi priverčia juos jiems paklusti.

Nėra reikalo klausti, kur glūdi prigimtinės nelygybės šaltinis, nes atsakymas slypi paprastame šių žodžių prasmės apibrėžime. *Dar sunkiau nustatyti, ar tarp šių dviejų nelygybės rūšių apskritai yra koks nors esminis ryšys,* nes tai reikštų, kitaip sakant, klausti, ar įsakinėjantieji būtinai yra geresni už paklūstančius ir ar visada tų pačių individų kūno ar dvasios jėga, išmintis ar dorybė proporcinga jų galybei arba turtingumui. *Tokį klausimą derėtų pateikti nebent tiems, kurie prisipažįsta esą savo ponų vergai; protingiems ir laisviems žmonėms, ieškantiems tiesos, jis nekyla.*" (Žanas Žakas Ruso, *Rinktiniai raštai.* – Vilnius: Mintis, 1979. –P. 67.)

[21] *Valstybė*, 558 c; žr. šio skyriaus 14 pastabą (pirmojoje pastraipoje kritikuojama demokratija).

[22] *Valstybė*, 433 b. Adamas, irgi pripažįstantis, kad ši pastraipa buvo sumanyta kaip argumentavimas, bando šį argumentavimą pertvarkyti (pastaba apie 433 b 11); bet jis pripažįsta, kad „Platonas retai palieka savo samprotavimus tokius neužbaigtus".

[23] *Valstybė*, 433 e / 434 a. – Apie šios pastraipos tęsinį žr. tekstą, susijusį su šio skyriaus 40 pastaba; apie pasirengimą pereiti prie jos ankstesnėse *Valstybės* dalyse žr. šio skyriaus 6 pastabą. – Adamas šitaip komentuoja šią pastraipą, kurią aš vadinu „antruoju argumentu" (pastaba apie 433 e 35): „Platonas ieško sąlyčio taško tarp savojo požiūrio į teisingumą ir populiarios teisinės šio žodžio prasmės..." (Žr. pastraipą, cituojamą tolesnėje knygos teksto pastraipoje.) Adamas stengiasi apginti Platono argumentavimą nuo (Krohno) kritikos; Krohnas pastebėjo, nors, galimas daiktas, nelabai aiškiai, kad šiame argumentavime kažkas ne taip.

[24] Šios pastraipos citatos iš *Valstybės*, 430 d ff.

[25] Šį jauką prarijo net toks įžvalgus kritikas kaip Gomperzas; savo kritikoje (*Greek Thinkers,* Book V, II, p. 10; Germ. ed., vol. II, p. 378/379) jis neatkreipia dėmesio į tokio argumentavimo silpnumą; o komentuodamas dvi pirmąsias knygas, jis sako net štai ką (V, II, p. 5; p. 368): „Toliau yra pastraipa, kurią galima pavadinti aiškumo, tikslumo ir tikrojo moksliškumo stebuklu..." ir dar priduria, kad Platono dialogo dalyviai Glaukonas ir Adeimantas, „skatinami savo ugningo entuziazmo ... atmeta visus paviršutiniškus sprendimus".

Dėl mano pastabų apie nuosaikumą tolesnėje knygos teksto pastraipoje žr. pastraipą iš Davieso ir Vaughano „Analysis" (žr. Golden Treasury edition of the *Republic*, p. xviii; išskirta mano) „Nuosaikumo esmė – savęs apribojimas. Politinio nuosaikumo esmę lemia tai, kad *pripažįstama valdančiųjų teisė reikalauti iš valdinių ištikimybės*

ir paklusnumo". Ši ištrauka gali parodyti, kad manoji platoniškosios nuosaikumo idėjos interpretacija sutampa su Platono šalininkų interpretacija (nors ir išreikšta kitais terminais). Galiu pridurti, kad „nuosaikumas" (t. y. tenkinimasis savo užimama padėtimi) yra dorybė, kuria pasižymi visos trys klasės, bet tai vienintelė darbininkų klasės dorybė. Taigi darbininkų arba pinigus užsidirbančių žmonių dorybė yra nuosaikumas; sargybinių dorybės yra nuosaikumas ir narsumas; valdovų dorybės yra nuosaikumas, narsumas ir išmintis.

Ši „ilga pratarmė", irgi cituojama tolesnėje pastraipoje, yra iš *Valstybės,* 432 b ff.

[26] Pakomentuosime „kolektyvizmo" terminą. Tai, ką „kolektyvizmu" vadina H. G. Wellsas, neturi nieko bendro su tuo, ką šiuo terminu žymiu aš. Wellsas yra individualistas (manąja šio žodžio prasme); tai galima matyti iš jo *Rights of Man* ir *Common Sense of War and Peace*, kur esama labai priimtinų formuluočių, išreiškiančių egalitarinio individualizmo reikalavimus. Tačiau kartu jis visai pagrįstai tiki, kad galima racionaliai planuoti visuomenės institucijas, siekiant didinti pavienių individų laisvę ir gerovę. Kaip tik tai jis ir vadina „kolektyvizmu". Kad apibūdinčiau tai, kas, mano galva, yra tas pat kaip ir Wellso kolektyvizmas, aš pasakyčiau taip: „racionalus institucinis laisvės planavimas". Šis posakis gali pasirodyti esąs ilgas ir miglotas, bet jo neįmanoma interpretuoti antiindividualistiškai, o taip daroma dažnai, ir ne tik šioje Wellso knygoje.

[27] *Įstatymai*, 903 c; žr. tekstą, susijusį su 5 skyriaus 35 pastaba. Tekste minima „preambulė" („Bet jam reikia ... dar kokių nors pasakojimų, kurie jį veiktų lyg apžavai", etc.) yra iš *Įstatymų*, 903 b.

[28] *Valstybėje* ir *Įstatymuose* Platonas daug kur pasisako prieš nevaržomą grupinį egoizmą; žr., pavyzdžiui, *Valstybė*, 519 e, ir pastraipas, kurios nurodomos šio skyriaus 41 pastaboje.

Kai dėl tariamos kolektyvizmo ir altruizmo tapatybės, galiu nurodyti šiame kontekste labai tinkamą klausimą, iškeltą Sherringtono knygoje *Man on His Nature:* „Minia ir banda – ar tai altruizmas?"

[29] Apie Dickenso niekinamą požiūrį į parlamentą žr. taip pat 7 skyriaus 23 pastabą.

[30] Aristotelis, *Politika*, III, 12, 1 (1282 b); žr. tekstą, susijusį su šio skyriaus 9 ir 20 pastabomis. (Žr. taip pat Aristotelio pastabą *Politikoje*, III, 9, 3, 1280 a apie tai, kad teisingumas galioja ir žmonėms, ir daiktams.) Dėl citatos iš Periklio kalbos, esančios toliau šioje pastraipoje, žr. tekstą, susijusį su šio skyriaus 16 pastaba ir 10 skyriaus 31 pastaba.

[31] Ši pastaba iš pastraipos (*Valstybė*, 519 e f.), cituojamos tekste, susijusiame su 5 skyriaus 35 pastaba.

[32] Svarbios *Įstatymų* pastraipos, cituojamos (1) šioje ir (2) tolesnėje teksto pastraipoje, yra tokios:

1. *Įstatymai*, 739 c ff. Čia Platonas nurodo į *Valstybę*, ir, atrodo, ypač į *Valstybę*, 462 a ff., 424 a ir 449 e. (Pastraipų, kuriose kalbama apie kolektyvizmą ir holizmą, sąrašą galima rasti 5 skyriaus 35 pastaboje. Apie jo komunizmą žr. 5 skyriaus 29 (2) pastabą ir kitas ten minimas vietas.) Būdinga, kad cituojama pastraipa prasideda pitagorininkų maksima: „Draugų viskas bendra“. Žr. 36 pastabą ir tekstą; žr. taip pat apie „bendrą maitinimąsi“, minimą 34 pastaboje.

2. *Įstatymai*, 942 a f.; žr. tolesnę pastabą. Abi šias pastraipas Gomperzas (*op. cit.*, vol. II, 406) vadina antiindividualistinėmis. Žr. taip pat *Įstatymai*, 807 d/c.

[33] Žr. 4 skyriaus 42 pastabą ir tekstą. – Kita citata šioje teksto pastraipoje iš *Įstatymų*, 942 a f. (žr. ankstesnę pastabą).

Neturėtume užmiršti, kad karinis auklėjimas *Įstatymuose* (kaip ir *Valstybėje*) laikomas privalomu visiems, kam leidžiama nešiotis ginklą, t. y. visiems piliečiams – visiems, turintiems kažką panašaus į pilietines teises (žr. *Įstatymai*, 753 b). Visi kiti yra „banausiniai“ žmonės, jei ne vergai (žr. *Įstatymai*, 741 e ir 743 d, ir 11 skyriaus 4 pastabą).

Įdomu, kad Barkeris, nekenčiantis militarizmo, įsitikinęs, jog panašiai buvo nusistatęs ir Platonas (*Greek Political Theory*, 298–301). Teisybė, kad Platonas nešlovino karo ir kad jis net pasisakė prieš karą. Bet daugelis militaristų pasisakydavo prieš karą, o patys kariaudavo; o Platono valstybę valdo karinė kasta, t. y. išminčiai, anksčiau buvę kariais. Ši pastaba tinka ir *Įstatymams* (žr. 753 b), ir *Valstybei.*

[34] Griežčiausi įstatymai, reguliuojantys maitinimąsi, ypač *„bendrą maitinimąsi“*, taip pat ir gėrimo papročius, Platono dialoguose aptarinėjami dažnai; žr., pavyzdžiui, *Valstybė*, 416 e, 458 c, 547 d/e; *Įstatymai*, 625 e, 633 a (kur sakoma, kad bendro maitinimosi būtinybę lemia karo grėsmė), 762 b; 780–783, 806 c f, 839 c, 842 b. Platonas visada pabrėžia bendro maitinimosi svarbą, pritardamas Kretos ir Spartos papročiams. Įdomu, kad šie dalykai rūpėjo ir Platono dėdei Kritijui (žr. Diels[2], Kritijas, fr. 33).

Dėl užuominos apie „baltaplaukių bestijų“ anarchiją šios citatos pabaigoje žr. taip pat *Valstybė*, 563 c.

[35] Žr. E. B. Englando *Įstatymų* leidimą, vol. I, p. 514, pastabą apie 739 b 8 ff. Šios citatos iš Barker, *op. cit.*, p. 149 ir 148. Daugumos platonistų raštuose galima rasti daugybę panašių pastraipų. Tačiau žr. Sherringtono pastabą (žr. šio skyriaus 28 pastabą), kad ne visai tikslu sakyti, jog minią ar bandą įkvepia altruizmas. Bandos instinkto, grupinio egoizmo ir šių instinktų garbinimo nedera painioti su nesavanaudiškumu.

[36] Žr. *Valstybė*, 424 a, 449 c; *Faidras*, 279 c; *Įstatymai*, 739 c; žr. 32 (1) pastabą. (Žr. taip pat *Lisidas*, 207 c, ir Euripido *Orestas*, 725.) Dėl galimo šio principo ryšio su ankstyvuoju krikščioniškuoju ir marksistiniu komunizmu žr. 5 skyriaus 29 (2) pastabą.

Dėl *Gorgijuje* esančios individualistinės teisingumo ir neteisingumo teorijos žr. pavyzdžius, pateiktus *Gorgijuje*, 468 b ff., 508 d/e. Galimas daiktas, kad šiose pastraipose vis dar jaučiama Sokrato įtaka (žr. 10 skyriaus 56 pastabą). Sokrato individualizmą aiškiausiai išreiškia jo garsioji gero žmogaus nepriklausomumo doktrina, kurią mini Platonas *Valstybėje* (387 d/e), nepaisant to, kad ji aiškiai prieštarauja svarbiausiai *Valstybės* idėjai, būtent, kad nepriklausoma gali būti tik valstybė. (Žr. 5 skyriaus 25 pastabą ir atitinkamą tekstą; ir tolesnes pastabas.)

[37] *Valstybė*, 368 b/c.

[38] Žr. ypač *Valstybė*, 344 a ff.

[39] Žr. *Įstatymai*, 923 b.

[40] *Valstybė*, 434 a – c. (Žr. taip pat tekstą, susijusį su šio skyriaus 6 ir 23 pastabomis; ir 4 skyriaus 27 (3) ir 31 pastabas.)

[41] *Valstybė*, 466 b/c. Žr. taip pat *Įstatymai*, 715 b/c ir daug kitų pastraipų, kuriose pasisakoma prieš antiholistinį piktnaudžiavimą klasinėmis prerogatyvomis. Žr. taip pat šio skyriaus 28 pastabą ir 7 skyriaus 25 (4) pastabą.

[42] Čia užsimenama apie *„laisvės paradokso“* problemą; žr. 7 skyriaus 4 pastabą. – Dėl valstybinės auklėjimo kontrolės žr. 7 skyriaus 13 pastabą.

[43] Žr. Aristotelis, *Politika*, III, 9, 6 ff. (1280 a). Žr. Burke, *French Revolution* (ed. 1815; vol. V, p. 184; šią pastraipą vykusiai cituoja Jowettas savo pastabose apie vieną Aristotelio *Politikos* pastraipą; žr. jo Aristotelio *Politikos* leidimą, vol. II, p. 126).

Toliau teksto pastraipoje cituojamas Aristotelis, *op. cit.*, III, 9, 8, (1280 b).

Pavyzdžiui, Fieldas kritikuoja panašiai (žr. jo *Plato and His Contemporaries*, p. 117): „Neįmanoma, kad miestas ir jo įstatymai kaip nors auklėtų piliečių moralinį charakterį“. Bet Greenas aiškiai parodė *(Lectures on Political Obligation)*, kad valstybei neįmanoma primesti moralės įstatymų. Jis būtų tikrai pritaręs tokiai formulei: „Norime sumoralinti politiką, o ne supolitinti moralę“. (Žr. šios teksto pastraipos pabaigą.) Greeno požiūriui užbėgo už akių Spinoza (*Tract. Theol. Pol.*, 20 sk.): „Kas nori viską tvarkyti įstatymu, veikiausiai sustiprins ydas, o ne ištaisys jas“.

[44] Man atrodo, kad pilietinės taikos ir tarptautinės taikos analogija bei paprasto ir tarptautinio nusikaltimo analogija turi pamatinę svarbą keliant tikslą kontroliuoti tarptautinius nusikaltimus. Apie šią analogiją ir jos ribas, taip pat apie istoricistinio metodo skurdą keliant tokias problemas žr. 9 skyriaus 7 pastabą.

* Iš tų, kurie mano, kad taikyti racionalius metodus keliant tikslą įgyvendinti tarptautinę taiką yra utopiška, paminėtinas H. J. Morgenthau (žr. jo knygą *Scientific Man versus Power Politics*, English edition, 1947). Morgenthau poziciją galima vadinti nusivylusio istoricisto pozicija. Jis mato, kad išpranašauti istorijos neįmanoma; bet kadangi jis taria (pavyzdžiui, kartu su marksistais), kad *proto* (arba mokslinio metodo) sritis sutampa su *numatomumo* sritimi, remdamasis mintimi apie istorinių įvykių nenumatomumą jis prieina išvadą, kad proto negalima taikyti tarptautiniams reikalams.

Bet ši išvada nepagrįsta, nes mokslinis numatymas nėra tas pat, kas istorinė pranašystė. (Joks gamtos mokslas, gal tik išskyrus Saulės sistemos teoriją, net nebando imtis istorinių pranašysčių ar kažko į jas panašaus.) Visuomenės mokslai neturi tikslo numatyti vystymosi „krypčių“ ar „tendencijų“; neturi tokio tikslo ir gamtos mokslai. „Daugiausia, kam tinka vadinamieji „visuomenės dėsniai“, sutampa su tuo, kam tinka vadinamieji „gamtos dėsniai“ – būtent, nužymėti tam tikras *tendencijas* ... Nei gamtos, nei visuomenės mokslai negali iš anksto pasakyti, kokios sąlygos tikrai atsiras ir padės realizuotis kokiai nors *tendencijai*. Be to, numatyti, kad esant tam tikroms sąlygoms realizuosis tam tikra tendencija, jie gali tik tikimybiškai“, – rašo Morgenthau (p. 120 ff.; išskirta mano). Tačiau gamtos mokslai nesiekia numatyti tendencijų, ir tik istoricistai įsitikinę, kad gamtos bei visuomenės mokslai turi tokį tikslą. Taigi supratimas, kad toks tikslas neįgyvendinamas, gali nuvilti tik istoricistą. „Tačiau daug ... politikos mokslininkų mano, kad jie ... tikrai ... gali pakankamai tiksliai numatyti visuomeninio gyvenimo įvykius. Iš tikrųjų jie ... yra iliuzijų aukos“, – rašo Morgenthau. Žinoma, aš sutinku; tačiau tai įrodo tik vieną dalyką – kad istoricizmo reikia atsisakyti. Tačiau tarti, kad atmesti istoricizmą yra tas pat, kas atmesti racionalizmą politikoje, reiškia parodyti savo pamatinius istoricistinius prietarus, būtent, prietarą, kad bet kokios racionalios politikos pagrindas yra istorinė pranašystė. (Tai, kad toks požiūris būdingas istoricizmui, aš minėjau 1 skyriaus pradžioje.)

Morgenthau išjuokia bet kokias pastangas palenkti valdžią proto kontrolei ir užkirsti kelią karui, esą kylančiam iš racionalizmo ir scientizmo, netinkančio visuomenei tvarkyti dėl pačios jos prigimties. Bet jis aiškiai įrodo per daug. Pilietinė taika buvo įvesta daugelyje visuomenių, nepaisant pamatinio valdžios troškimo, kuris, pagal Morgenthau teoriją, turi sutrukdyti tai padaryti. Žinoma, jis pripažįsta šį faktą, bet nepastebi, kad jis griauna jo romantiškų teiginių teorinį pamatą.*

[45] Citata iš Aristotelio *Politikos*, III, 9, 8, (1280).

1. Tekste aš sakau „negana to“, nes esu įsitikinęs, kad pastraipos, kurios nurodomos tekste, t. y. *Politika*, III, 9, 6 ir III, 9, 12, veikiausiai perteikia ir Likofrono

pažiūras. Aš tuo įsitikinęs štai kodėl. Nuo III, 9, 6 iki III, 9, 12 Aristotelis kritikuoja doktriną, kurią pavadinau protekcionizmu. Pastraipoje III, 9, 8, cituojamoje tekste, trumpą ir labai aiškią šios doktrinos formuluotę jis priskiria Likofronui. Remiantis kitomis Aristotelio nuorodomis į Likofroną (žr. šios pastabos (2)), galima manyti, jog Likofrono amžius buvo toks, kad jis galėjo būti vienas pirmųjų – jei ne pirmasis, – suformulavusių protekcionizmo doktriną. Todėl galima tarti (nors tai nėra tikra), kad visa protekcionizmo kritika (III, 9, 6 – III, 9, 12) nukreipta prieš Likofroną ir kad visi įvairūs, bet panašūs protekcionizmo apibūdinimai priklauso jam. (Galima paminėti ir tai, kad Platonas sako, jog protekcionizmą pripažįsta „dauguma žmonių", – *Valstybė*, 358 c.)

Visaip prieštaraudamas, Aristotelis siekia parodyti, kad protekcionizmo teorija negali paaiškinti nei teritorinio, nei vidinio valstybės vieningumo. Jis sako (III, 9, 6), jog protekcionizmo šalininkai nepastebi fakto, kad valstybės tikslas yra geras gyvenimas, kuris nepridera nei gyvuliams, nei vergams (t. y. tas tikslas yra dorybingų žemės savininkų geras gyvenimas, nes kiekvienam, kuris užsidirba pinigus, jo „banausinis" užsiėmimas neleidžia būti piliečiu). Be to, protekcionizmo šalininkai nemato *gentinio vieningumo*, būdingo „tikrai" valstybei, kuri yra (III, 9, 12) „<...> tokia santvarka, kurioje atsirado arba kas nors vienas, arba *ištisa giminė, arba daugelis, dorybe pranokstantys visus kitus*, ir pastarieji sugeba būti valdomi, o pirmieji sugeba valdyti, siekdami labiausiai verto pasirinkti gyvenimo".

(2) Apie Likofrono egalitarizmą žr. 5 skyriaus 13 pastabą. Jowettas (in Aristotle, *Politics*, II, 126) Likofroną vadina „tamsiu retoriumi", tačiau Aristotelis veikiausiai manė kitaip, nes savo raštuose Likofroną mini mažų mažiausiai šešis kartus. (In *Pol.*, *Rhet.*, *Fragm.*, *Metaph.*, *Phys.*, *Soph. El.*)

Vargu ar Likofronas buvo daug jaunesnis už Alkidamą, savo kolegą Gorgijo mokykloje, nes jo egalitarizmas tikriausiai nebūtų taip traukęs dėmesio, jei ši teorija būtų tapusi žinoma jau Alkidamui tapus Gorgijo įkurtos mokyklos galva. Tą pačią mintį galima pagrįsti Likofrono epistemologiniais interesais (kuriuos Aristotelis mini *Metafizikoje*, 1045 b 9 ir *Fizikoje*, 185 b 27), nes juos turint galvoje galima spėti, kad Likofronas buvo Gorgijo mokinys dar iki to meto, kai pastarasis beveik visiškai atsidėjo retorikai. Žinoma, bet kuri nuomonė apie Likofroną labai nepatikima, nes apie jį išliko nedaug žinių.

[46] Barker, *Greek Political Theory*, I, p. 160. Apie tai, kaip Hume'as kritikuoja visuomenės sutarties teorijos istorinę versiją, žr. 4 skyriaus 43 pastabą. Kai dėl kitos Barkerio koncepcijos, pagal kurią (p. 161) platoniškasis teisingumas, priešingai sutarties teorijai, nėra „kažkas išoriška" sielai, o veikiau jai būdinga iš vidaus, aš galiu priminti skaitytojui, kad Platonas dažnai rekomenduoja taikyti kuo griežčiausias sank-

cijas, kuriomis būtų galima įgyvendinti teisingumą; jis visada ragina naudoti „įtikinėjimą *ir jėgą*“ (žr. 8 skyriaus 5, 10 ir 18 pastabas). Kita vertus, kai kurios modernios demokratinės valstybės parodė, kad liberalizmas ir pakantumas nebūtinai didina nusikalstamumą.

Be mano pastabos, kad Barkeris (kaip ir aš) laiko Likofroną sutarties teorijos pradininku, žr. Barker, *op. cit.*, p. 63: „Ne Protagoras, o Likofronas pirmas sukūrė sutarties doktriną“. (Plg. su 5 skyriaus 27 pastaba susijusį tekstą.)

[47] Žr. *Gorgijas*, 483 b f.

[48] Žr. *Gorgijas*, 488 e – 489 b.

Iš to, kaip Sokratas čia atsako Kalikliui, galima spėti, kad tikrasis Sokratas (žr. 10 skyriaus 56 pastabą) argumentavimui, grindžiančiam Pindaro tipo biologinį natūralizmą, galėjo priešinti tokį argumentavimą: jei natūralu, kad valdo stipresnysis, tai lygiai natūralu, kad vyrauja lygybė, nes dauguma, savo jėgą įrodydama savo valdymo faktu, reikalauja lygybės. Kitaip tariant, jis galėjo parodyti natūralistinių reikalavimų nepagrįstumą ir dviprasmišką pobūdį, o tai galėjo įkvėpti Platoną sukurti savąją natūralizmo versiją.

Nenoriu tvirtinti, kad paskutinė Sokrato pastaba (508 a) apie „geometrinę lygybę“ turi būti interpretuojama tik kaip antiegalitarinė, nes neaišku, kodėl ji turi būti tapatinama su „proporcine lygybe“ (*Įstatymai*, 744 b ff. ir 757 a – e; žr. šio skyriaus 9 ir 20 (1) pastabas.) O kaip tik tai tvirtina Adamas antrojoje pastaboje apie *Valstybės* 558 c 15 pastraipą. Tačiau, galimas daiktas, jo spėjimas nėra visiškai nepagrįstas; juk galima manyti, kad „geometrinė“ lygybė (*Gorgijas*, 508 a) siejasi su pitagorininkų problematika (žr. 16 skyriaus 56 (6) pastabą; žr. taip pat *Kratilo* komentarus toje pačioje pastaboje) ir gali būti traktuojama kaip užuomina apie „geometrines proporcijas“.

[49] *Valstybė*, 358 e. Glaukonas išsižada autorystės (358 c). Skaitant šią pastraipą, skaitytojo dėmesį lengvai atitraukia „prigimties *versus* sutarties“ problema, svarbiausia ir šioje pastraipoje, ir Kaliklio kalboje *Gorgijuje*. Tačiau *Valstybėje* Platonas labiausiai trokšta ne įveikti konvencionalizmą, o pasmerkti racionalią protekcionistinę nuostatą dėl jos savanaudiškumo. (Kad konvencionalistinė sutarties teorija nebuvo pagrindinis Platono priešas, matyti iš 5 skyriaus 27–28 pastabų ir teksto.)

[50] Jei Platono konvencionalizmo sampratą *Valstybėje* palyginsime su jo samprata *Gorgijuje*, pamatysime, kad tai tikrai ta pati teorija, nors *Valstybėje* daug mažiau pabrėžiama *lygybė*. Tačiau net ir *Valstybėje*, 359 c, lygybė minima, nors tik prabėgomis: „<...> kiekviena prigimtis siekia naudos sau ir laiko ją gėriu, ir tik įstatymas jėga priverčia gerbti lygybę“. Ši pastaba padidina panašumą su Kaliklio kalba. (Žr. *Gorgijas*, ypač 483 c/d.) Bet, kitaip negu *Gorgijuje*, Platonas iškart meta lygybės proble-

mą (ar veikiau net jos nekelia) ir prie jos jau nebegrįžta, o iš to dar labiau aiškėja, kad jis stengėsi tos problemos vengti. Vietoje to Platonas puola pasakoti apie cinišką egoizmą, kuris, pagal jį, yra vienintelis protekcionizmo šaltinis. (Apie tai, kad Platonas nutyli egalitarizmo teoriją, žr. ypač šio skyriaus 14 pastabą ir tekstą.) A. E. Tayloras (*Plato: The Man and His Work*, 1926, p. 268) tvirtina, kad Kaliklis pradeda nuo „prigimties", o Glaukonas – nuo „sutarties".

[51] Žr. *Valstybė*, 359 a; toliau tekste užsimenama apie 359 b; 360 d ff.; žr. taip pat 358 c. Apie „nuolatinį kartojimą" žr. 359 a – 362 c, detalų protekcionizmo aptarimą – iki pat 367 e. Protekcionizmo nihilistinėms tendencijoms aptarti Platonui prireikia devynių puslapių (žr. Everyman edition of the *Republic*); tai rodo, koks svarbus jis buvo Platonui. (Esama panašios vietos *Įstatymuose*, 800 a f.)

[52] Kai Glaukonas nutyla, prabyla Adeimantas (labai įdomiai ir taikliai atkirsdamas Sokrato vystomai utilitarizmo kritikai), tačiau tik tada, kai Sokratas pareiškia, kad, jo manymu, Glaukono kalba buvo puiki (362 d). Adeimantas savo kalboje pataiso Glaukoną, pakartodamas, kad tai, ką aš vadinu protekcionizmu, kyla iš Trasimacho nihilizmo (žr. ypač 367 a ff.) Po Adeimanto prabyla pats Sokratas ir reiškia savo susižavėjimą Glaukonu ir Adeimantu, nes jų tikėjimas teisingumu išlieka nepajudinamas, nepaisant to fakto, kad *jie taip puikiai gynė neteisingumą*, t. y. teoriją, pagal kurią gėris yra elgtis neteisingai, kol tai įmanoma daryti „nebaudžiamam". Pabrėždamas Glaukono ir Adeimanto argumentavimo stiprybę, „Sokratas" (t. y. Platonas) leidžia suprasti, kad šie argumentai teisingai perteikia aptariamą teoriją; o galiausiai jis siūlo savo teoriją, bet ne tam, kad parodytų, jog Glaukono kalbą reikia taisyti, o tam, kad, kaip jis pabrėžia, parodytų, jog, priešingai protekcionistų nuomonei, teisingumas yra gėris, o neteisingumas – blogis. (Nedera užmiršti – žr. šio skyriaus 49 pastabą, – kad Platono kritika nukreipta ne prieš pačią sutarties teoriją, o tik prieš protekcionizmą; juk sutarties teoriją netrukus (*Valstybė*, 369 b – c; žr. tekstą, susijusį su 5 skyriaus 29 pastaba) pripažįsta ir pats Platonas, bent jau iš dalies; be to, jis pripažįsta ir teoriją, pagal kurią žmonės „susiburia į draugę", nes „kiekvienas ką nors duoda kitam ir ką nors iš kito gauna, ir mano, kad taip jam yra geriau".)

Be to, reikia pažymėti, kad šio fragmento kulminacija yra įspūdinga „Sokrato" pastaba, cituojama tekste, susijusiame su šio skyriaus 37 pastaba. Tai rodo, kad su protekcionizmu Platonas kovoja, vien vaizduodamas jį kaip amoralią ir tikrai negarbingą egoizmo formą.

Galiausiai, vertindami visą Platono samprotavimų eigą, turime neužmiršti, kad Platonas mėgsta ginčytis su retoriais ir sofistais ir kad, tiesą sakant, jis ir yra tas žmogus, kurio kritika, nukreipta prieš „sofistus", įtvirtino su tuo žodžiu susijusias

blogas asociacijas. Todėl, man regis, mums dera jį demaskuoti kaip tik tada, kai užuot argumentavęs, jis pats griebiasi retorikos ir sofistikos.

[53] D. Adamas ir E. Barkeris gali būti laikomi čia minimų platonistų atstovais. Adamas sako (pastaba apie 358 e ff.) apie Glaukoną, kad jis atgaivina Trasimacho teoriją, o apie Trasimachą jis sako, kad „jis skelbia tą pačią teoriją, kurią toliau (358 e ff.) gina Glaukonas". Barkeris apie teoriją, kurią aš vadinu protekcionizmu, o jis – „pragmatizmu", sako (*op. cit.*, p. 159), kad ji „panaši į Trasimacho teoriją".

[54] Kad didysis skeptikas Karneadas tikėjo Platono versija, liudija Ciceronas (*De Republica*, III, 8; 13; 23), Glaukono versiją beveik be pakeitimų pateikdamas kaip teoriją, kurią perėmė Karneadas. (Žr. taip pat tekstą, susijusį su 10 skyriaus 65, 66 ir 56 pastabomis.)

Šia proga aš galiu pasakyti savo nuomonę, jog gali paguosti tas faktas, kad antihumanistai visada jautė būtinybę apeliuoti į mūsų humaniškus jausmus; ir dar tas faktas, kad jiems dažnai pavykdavo mus įtikinti, jog jie nuoširdūs. Tai reiškia, jog jie gerai supranta, kad tokie jausmai mumyse glūdi labai giliai ir kad niekinama „dauguma" yra ne per bloga, o priešingai – per gera, per daug minkštaširdė, pernelyg teisinga ir net pasirengusi išklausyti dažnai jokių skrupulų neturinčius „geresniuosius", sakančius, kad ji yra niekam tikusių, materialistiškai nusiteikusių egoistų, trokštančių tik „persisotinti kaip galvijai", banda.

Septinto skyriaus pastabos

Šio skyriaus epigrafas iš *Įstatymų*, 690 b. (Žr. 5 skyriaus 28 pastabą.)

[1] Žr. tekstą, susijusį su 6 skyriaus 2 ir 3 pastabomis.

[2] Panašias mintis reiškė J. S. Millis; štai *Logikoje* (1st. ed., p. 557 f.) jis rašo: „Nors valdovų veiksmų jokiu būdu nenulemia vien savanaudiški jų interesai, reikia konstitucinės kontrolės, kaip apsaugos nuo šių savanaudiškų interesų". Panašiai jis rašo knygoje *The Subjection of Women* (p. 251, Everyman edition; išskirta mano): „Kas abejoja, kad absoliuti gero žmogaus valdžia gali užtikrinti didelį gėrį, didelę laimę ir didelį prieraišumą? Tuo tarpu *įstatymus ir institucijas reikia pritaikyti ne prie gerų, o prie blogų žmonių*". Nors ir sutinku su išskirtu sakiniu, jaučiu, kad prielaida, esanti pirmoje sakinio dalyje, nėra tikslinga. (Žr. ypač šio skyriaus 25 (3) pastabą.) Panašią prielaidą galima rasti puikiame fragmente, esančiame knygoje *Representative Government* (1861; žr. ypač p. 49), kur Millis atmeta platoniškąjį filosofo karaliaus idealą, nes *kaip tik todėl, kad jo valdžia bus kilniaširdiška*, paprasti piliečiai „išsižadės" savo valios ir praras sugebėjimą spręsti apie politiką.

Galima pažymėti, kad ši J. S. Millio idėja išreiškė pastangą išspręsti konfliktą tarp Jameso Millio *Essay on Government* ir „garsiosios Macaulay'aus kritikos", nukreiptos prieš šį traktatą (taip šią kritiką apibūdina J. S. Millis; žr. jo *Autobiography*, chapter V, „One Stage Onward"; 1st edition, 1873, p. 157–161; Macaulay'aus kritika pirmą kartą pasirodė žurnale *Edinburgh Review*, March 1829, June 1829, and October 1829). Šis konfliktas turėjo daug įtakos J. S. Millio brendimui; tiesą sakant, bandymas jį išspręsti galiausiai nulėmė jo *Logikos* galutinį tikslą ir pobūdį. „Svarbiausius šio veikalo skyrius vėliau aš paskelbiau „Moralinių mokslų logikoje", – rašo Millis savo *Autobiografijoje*.

J. S. Millio siūlomas konflikto tarp jo tėvo ir Macaulay'aus sprendimas yra toks. Jis sako, jog jo tėvas teisus teigdamas, kad politika yra deduktyvus mokslas, bet neteisus manydamas, kad ši dedukcija „panaši į <...> grynąją geometriją", tuo tarpu Macaulay teisus manydamas, kad ši dedukcija yra veikiau eksperimentinio tipo, bet neteisus tardamas, kad ji panaši į „gryną eksperimentinį chemijos metodą". Pagal J. S. Millį (*Autobiography*, p. 159 ff.), sprendimas yra štai koks: politikai tinka deduktyvinis dinaminis metodas – metodas, kuriam, jo manymu, būdingas padarinių sumavimo principas, panašus į „jėgų sumavimo principą". (Kad ši J. S. Millio idėja gyvavo bent jau iki 1937 m., parodyta mano knygoje *Istoricizmo skurdas*.)

Nemanau, kad ši analizė labai turininga (juk be kita ko, ji pagrįsta neteisingu dinamikos ir chemijos supratimu). Tačiau daug kas joje gali pasirodyti priimtina.

Jamesas Millis, kaip ir daugelis iki jo bei po jo, stengėsi „valdymo mokslą išvesti iš žmogaus prigimties principų", kaip išsitarė Macaulay (savo pirmojo straipsnio pabaigoje). Mano galva, šį bandymą pavadindamas „visiškai beviltišku", Macaulay buvo teisus. Taigi Macaulay'aus metodas, galimas daiktas, gali būti pavadintas empiriškesniu, nes siekdamas sugriauti dogmatines J. Millio teorijas, jis pasinaudojo daugybe istorinių faktų. Tačiau šitoks metodas neturėjo nieko bendro su chemijos metodu ar su tuo, koks, kaip manė J. S. Millis, turėjo būti chemijos metodas (arba su Bacono indukciniu metodu, kurį gyrė Macaulay, suerzintas J. Millio silogizmų). Tai buvo paprasčiausias metodas, kurio esmė – nepripažinti nepagrįstų loginių išvadų tokioje srityje, kur nieko svarbesnio neįmanoma įrodyti logiškai, o teorijas ir galimas situacijas aptarti alternatyvių teorijų ir alternatyvių galimybių bei istorinių faktų kontekste. Vienas svarbiausių diskutuotinų dalykų buvo tas, kad, J. Millio įsitikinimu, jis įrodė, jog monarchija ir aristokratija neišvengiamai veda prie teroro valdžios, – šį teiginį buvo galima nesunkiai paneigti remiantis pavyzdžiais. Dvi pastraipos iš J. S. Millio veikalų, cituotos šios pastabos pradžioje, rodo, kokį įspūdį jam padarė šitoks paneigimas.

Macaulay visada pabrėždavo, kad jo tikslas – paneigti Millio įrodymus, o ne vertinti gautų išvadų teisingumą ar neteisingumą. Vien iš to aišku, kad jis nebandė praktiškai taikyti savo paties giriamo indukcinio metodo.

[3] Žr., pavyzdžiui, E. Meyerio pastabą (*Gesch. d. Altertums,* V, p. 4), kad „valdžia pačia savo esme yra nedaloma".

[4] Žr. *Valstybė*, 562 b – 565 e. Tekste aš pirmiausia turiu galvoje 562 c: „Kaip aš ką tik sakiau, toks nepasotinamas vieno dalyko siekimas ir nesirūpinimas kitais dalykais iškreipia šią santvarką ir ruošia dirvą tironijai". Žr. toliau 563 d/e: „Galų gale, kaip žinai, jie ims nepaisyti net įstatymų – nei rašytų, nei nerašytų, – kad tik niekas neturėtų jiems valdžios <...> Tokia, mano mielas, yra ta graži ir jaunatviškai įžūli pradžia, iš kurios, kaip man atrodo, išauga tironija." (Apie šios pastraipos pradžią žr. 4 skyriaus 19 pastabą.)

Kitos Platono pastabos apie *laisvės ir demokratijos paradoksus* (*Valstybė*, 564 a): „Pernelyg didelė laisvė – ir paskiro žmogaus, ir valstybės, – matyt, paprastai virsta pernelyg didele vergija <...> Taigi, – tariau, – tironija, suprantama, atsiranda ne iš kurios nors kitos santvarkos, o tik iš demokratijos – kitaip sakant, iš pernelyg didelės laisvės turi atsirasti didžiausia ir žiauriausia vergija." Žr. taip pat *Valstybė*, 565 c/d: „Liaudis paprastai išsirenka kurį nors vieną žmogų, jį puoselėja ir išaukština. – Šitai jai būdinga. – Todėl, – tariau, – aišku, kad tironas, jeigu jis atsiranda, visada išauga iš šios šaknies, kaip liaudies statytinis."

Vadinamasis *laisvės paradoksas* rodo, kad laisvė, jei ji reiškiasi kaip kokios nors apribojančios kontrolės nebuvimas, neišvengiamai veda prie labai didelio jos apribojimo, nes peštukui ji leidžia pavergti romiuosius. Šiek tiek kitu pavidalu ir siekdamas visai kitų tikslų šią idėją aiškiai išreiškė Platonas.

Mažiau žinomas *tolerancijos paradoksas:* neribota tolerancija turi vesti prie tolerancijos nunykimo. Jei neribotai toleruojame net tuos, kurie netolerantiški, jei nesame pasirengę ginti tolerantišką visuomenę nuo netolerantiškų asmenų išpuolių, tada tolerantiškieji bus sunaikinti, o kartu su jais bus sunaikinta ir tolerancija. – Šitaip sakydamas, aš neturiu galvoje, pavyzdžiui, kad mes turime visada užgniaužti netolerantiškų filosofijų balsą; kol joms galima priešinti racionalius argumentus ir jas kontroliuoti, remiantis viešąja nuomone, užgniaužimas būtų tikrai ne pats išmintingiausias dalykas. Bet turime reikalauti *teisės* jas užgniaužti net jėga, jei tai neišvengiama; juk gali atsitikti taip, kad jos negali su mumis grumtis racionaliu argumentavimu, todėl pradeda tyčiotis iš bet kokio argumentavimo; gali atsitikti taip, kad savo šalininkams jos draus įsiklausyti į racionalų argumentavimą, nes jis esąs apgaulingas, ir mokyti juos į argumentavimą atsakyti kumščiais ar pistoletais. Todėl tolerancijos vardu turime reikalauti teisės netoleruoti netolerantiškųjų. Turime reikalauti, kad bet koks sąjūdis,

skelbiantis netolerantiškumą, pats būtų paskelbtas esąs už įstatymo ribų, o bet koks netolerancijos ir persekiojimo skatinimas būtų laikomas nusikaltimu, kaip ir raginimas žudyti, grobti vaikus arba atgaivinti vergų prekybą.

Kitas mažiau žinomas paradoksas yra *demokratijos paradoksas,* tiksliau pasakius, daugumos valdžios paradoksas. Tai galimybė daugumai nuspręsti, kad turi valdyti tironas. Kad platoniškoji demokratijos kritika gali būti interpretuojama kaip tik taip ir kad daugumos valdžios principas gali prieštarauti pats sau, pirmas pažymėjo (kiek man žinoma) Leonardas Nelsonas (žr. šio skyriaus 25 (2) pastabą). Tačiau aš nemanau, kad Nelsonas, nepaisant jo aistringo humanizmo ir karštos kovos už laisvę daug ką (ir ypač platoniškąjį valdymo principą) perėmęs iš Platono politinės teorijos, suprato, jog panašiai argumentuoti galima prieš įvairias konkrečias *suverenumo teorijos* formas.

Visų šių paradoksų lengva išvengti, jei savo politinius reikalavimus formuluosime taip, kaip siūloma šio skyriaus II skirsnyje, ar kaip nors panašiai. Mes reikalaujame, kad vyriausybė valdytų, laikydamasi egalitarizmo ir protekcionizmo principų; kad ji toleruotų tuos žmones, kurie patys nusiteikę tolerantiškai; kad ji būtų kontroliuojama piliečių ir jiems atsiskaitytų. Be to, galima pridurti, kad geriausias, nors ir netobulas, būdas kontroliuoti tokią vyriausybę – balsavimas, parodantis daugumos valią, ir institucijos, leidžiančios gerai informuoti piliečius. (Tobulo būdo kontroliuoti valdžią nesama.) Žr. taip pat 6 skyrių, keturias paskutines teksto, esančio prieš 42 pastabą, pastraipas; tekstą, susijusį su 17 skyriaus 20 pastaba; 24 skyriaus 7 (4) pastabą; ir šio skyriaus 6 pastabą.

[5] Tolesnes pastabas šiuo klausimu žr. toliau, 19 skyriuje.

[6] Žr. 2 skyriaus 4 pastabos (7) pastraipą.

Gali pasirodyti, kad tolesnės pastabos apie *laisvės ir suverenumo paradoksą* nebūtinos, nes nuveda pernelyg toli. Tačiau kadangi čia aptariami argumentai yra kiek formalūs, galimas daiktas, būtų gera juos sustiprinti, nors ir neapsieinant be pedantizmo. Negana to, patyrimas, kurį man davė panašaus pobūdžio ginčai, leidžia man tikėtis, kad vadovavimo, t. y. geriausiųjų ar išmintingiausiųjų suverenumo, principo šalininkai tikrai gali pateikti tokį kontrargumentą: a) jeigu „išmintingiausias“ nuspręstų, kad valdyti turi dauguma, tada jis nebūtų išmintingiausias. Šį teiginį jie gali grįsti toliau samprotaudami štai kaip: b) išmintingas žmogus niekada neįgyvendintų principo, galinčio prieštarauti sau, t. y. daugumos valdžios principo. Mano atsakymas į (b) būtų toks: pakanka pakeisti šio „išmintingo“ žmogaus sprendimą taip, kad jis nebebūtų prieštaringas. Pavyzdžiui, jis gali nuspręsti, kad geriausia vyriausybė turi valdyti remdamasi egalitarizmo ir protekcionizmo principais ir turi būti kontroliuojama daugumos balsavimu. Šitoks išmintingo žmogaus sprendimas panaikintų suverenumo prin-

cipą. O kadangi toks sprendimas nebebūtų prieštaringas, jį galėtų priimti „išmintingas“ žmogus. Bet, žinoma, toks sprendimas principo, pagal kurį turi valdyti išmintingiausias, nepadarytų neprieštaringo. Kitas argumentas, (a), yra kitoks. Jis pavojingai priartėja prie nuostatos, pagal kurią politiko „išmintis“ ar „gerumas“ turi būti apibrėžiamas šitaip: politikas vadinamas „išmintingu“ ar „geru“ tik jei yra ryžtingai nusiteikęs neatsisakyti valdžios. Ir tikrai, vienintelė neprieštaringa suverenumo teorija būtų tokia teorija, kuri reikalautų, kad valdytų tik toks žmogus, kuris ryžtingai nusiteikęs išsaugoti savo valdžią. Vadovavimo principo šalininkai turi garbingai pripažinti šią loginę išvadą, kylančią iš jų įsitikinimų. Jei šie įsitikinimai neprieštaringi, jie suponuoja ne geriausio ar išmintingiausio, o stipriausio, valdingo žmogaus valdžią. (Žr. taip pat 24 skyriaus 7 pastabą.)

7 * Žr. mano paskaitą „Towards a Rational Theory of Tradition“ (pirmą kartą paskelbtą in *The Rationalist Yearbook*, 1949; vėliau perkeltą į mano *Conjectures and Refutations*), kur aš bandau parodyti, jog tradicijos yra savotiški tarpininkai, *asmenis* (ir asmeninius sprendimus) siejantys su *institucijomis.* *

8 Apie Sokrato elgesį valdant Trisdešimčiai tironų žr. *Sokrato apologiją,* 32 c. Tironai stengėsi įtraukti Sokratą į savo nusikaltimus, bet jis pasipriešino. Jei Trisdešimties tironų valdžia būtų išsilaikiusi ilgiau, Sokratui neišvengiamai būtų buvęs paskelbtas mirties nuosprendis. Žr. taip pat 10 skyriaus 53 ir 56 pastabas.

Dėl toliau šioje teksto pastraipoje aptariamo teiginio, kad išmintis yra savo žinojimo ribų žinojimas, žr. *Charmidas,* 167 a, 170 a, kur principas „Pažink save“ aiškinamas kaip tik taip; *Sokrato apologijoje* (žr. ypač 23 a – b) ryški ta pati tendencija (*Timajuje,* 72 a, lieka tik jos aidas). Apie svarbų principo „Pažink save“ aiškinimo pasikeitimą *Filebe* žr. šio skyriaus 26 pastabą. (Žr. taip pat 8 skyriaus 15 pastabą.)

9 Žr. Platono *Faidoną,* 96–99. Man atrodo, kad *Faidonas* yra vis dar sokratiškas dialogas, bet didžia dalimi jis jau platoniškas. *Faidone* pasakojama Sokrato filosofinė autobiografija sukėlė daug ginčų. Man atrodo, kad šiame dialoge nėra nei Sokrato, nei Platono autentiškos autobiografijos. Spėju, kad tai paprasčiausia *platoniškoji* Sokrato filosofinės biografijos *interpretacija*. Sokrato požiūris į mokslą (požiūris, labai daug dėmesio racionaliam argumentavimui susiejęs su savotišku nuosaikiu agnosticizmu) Platonui buvo nesuprantamas. Jis mėgino jį, priešindamas pitagorizmui, aiškinti Sokrato meto Atėnų mokslo atsilikimu. Taigi šį agnostinį požiūrį Platonas pateikia taip, kad, lyginamas su tik ką perimtu pitagorizmu, jis atrodo visiškai nepagrįstas. (Be to, Platonas bando parodyti, kad naujosios metafizinės sielos teorijos būtų patikusios Sokratui, taip aistringai orientuotam į individą; žr. 10 skyriaus 44 ir 56 pastabas ir 8 skyriaus 58 pastabą.)

[10] Ši versija susijusi su kvadratinės šaknies iš dviejų bei iracionalumo problema, t. y. su ta pačia problema, kuri paspartino pitagorizmo žlugimą. Tai, kad pitagorininkų geometrijos suaritmetinimo programa buvo atmesta, lėmė ypatingų dedukcinių geometrinių metodų, mums žinomų iš Eukleido veikalų, atsiradimą. (Žr. 6 skyriaus 9 (2) pastabą.) Tai, kad ši problema keliama *Menone*, galima susieti su faktu, kad šiame dialoge kai kur esama tendencijos „pademonstruoti", jog autorius (vargu ar Sokratas) susipažinęs su „naujausiomis" filosofijos kryptimis ir metodais.

[11] *Gorgijas*, 521 d f.

[12] Žr. Crossman, *Plato Today*, p. 118: „Susidūręs su šiomis trimis svarbiausiomis Atėnų demokratijos klaidomis ..." – Kaip teisingai Crossmanas supranta Sokratą, galima matyti iš *op. cit.*, p. 93: „Visa, kas gera mūsiškėje Vakarų kultūroje, yra kilę iš šios dvasios, kuri gyvena mokslininkuose, šventikuose, politikuose arba visai paprastuose vyruose ir moteryse, atsisakiusiuose politiniam melui teikti pirmenybę prieš paprasčiausią tiesą ... Galiausiai tik jų pavyzdys gali sunaikinti jėgos ir godumo diktatūrą ... Sokratas parodė, kad filosofija yra paprasčiausias pasipriešinimas prietarams ir neprotingumui."

[13] Crossman, *op. cit.*, p. 117 f. (pirma dalis išskirta mano). Atrodo, Crossmanas akimirką užmiršo, kad Platono valstybėje auklėjimas yra vienos klasės monopolija. Teisybė, kad *Valstybėje* pinigai neatveria durų į aukštąjį išsilavinimą. Tačiau tai visai nesvarbu. O svarbu tai, kad lavinami yra tik viešpataujančios klasės nariai. (Žr. 4 skyriaus 33 pastabą.) Be to, Platonas, ypač gyvenimo pabaigoje, nebuvo plutokratijos priešininkas; jis jai teikė pirmenybę prieš beklasę, egalitarinę visuomenę: žr. pastraipą *Įstatymuose*, 744 b ff., cituotą 6 skyriaus 20 (1) pastaboje. Dėl valstybinės auklėjimo kontrolės problemos žr. taip pat to skyriaus 42 pastabą ir 4 skyriaus 39–41 pastabas.

[14] Burnetas (*Greek Philosophy*, I, p. 178) *Valstybę* laiko grynai sokratišku (ar net ikisokratišku – toks požiūris gal ir arčiau tiesos) veikalu; žr. ypač A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, 1940). Bet jis net nebando rimtai derinti šią nuomonę su svarbiu jo cituojamu teiginiu iš Platono *Septinto laiško* (326 a, žr. *Greek philosophy*, I, p. 218), kurį jis laiko autentišku. Žr. 10 skyriaus 56 (5, d) pastabą.

[15] *Įstatymai*, 942 c, išsamiau cituojama tekste, susijusiame su 6 skyriaus 33 pastaba.

[16] *Valstybė*, 540 c.

[17] Žr. ištraukas iš *Valstybės*, 473 c–e, cituojamas tekste, susijusiame su 8 skyriaus 44 pastaba.

[18] *Valstybė*, 498 b/c. Žr. *Įstatymai*, 634 d/e, kur Platonas giria dorėnų įstatymą, „draudžiantį jaunuoliams klausti, kuris įstatymas teisingas, o kuris klaidingas, ir lemiantį tai, kad visi jaunuoliai vienbalsiai pripažįsta, jog visi įstatymai yra geri". Tik

seniai gali kritikuoti įstatymą, priduria pagyvenęs autorius, tačiau tik tada, kai to negirdi jaunuoliai. Žr. taip pat tekstą, susijusį su šio skyriaus 21 pastaba, ir 4 skyriaus 17, 23 ir 40 pastabas.

[19] *Valstybė*, 497 d.

[20] *Op. cit.*, 537 c. Kitos citatos iš 537 d–e ir 539 d. Šios pastraipos tęsinys yra 540 b–c. Kita labai įdomi pastaba yra 536 c–d, kur Platonas sako, kad asmenys, parinkti (ankstesnėje pastraipoje) dialektikos studijoms, pernelyg seni mokytis naujų dalykų.

[21] *Žr. H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy,* p. 79; ir *Parmenidas*, 135 c–d.*

Grote'as, didis demokratas, labai kritikuoja šią Platono poziciją (t. y. „šviesesnes" *Valstybės* pastraipas, 537 c – 540): „principas, draudžiantis dialektinius ginčus su jaunuoliais ... aiškiai antisokratiškas <...>. Tiesą sakant, jis sutampa su Meleto ir Anito kaltinimais Sokratui <...>. Jis sutampa su jų kaltinimu, kad Sokratas tvirkina jaunuomenę <...>. Ir kai matome, kad jis (Platonas) draudžia tokius ginčus žmonėms, dar nesulaukusiems trisdešimties metų, pastebime keistą sutapimą: juk lygiai tuo pačiu Sokratą kaltino Kritijas ir Chariklis trumpo Trisdešimties oligarchų viešpatavimo Atėnuose metu." (Grote, *Plato, and the Other Companions of Socrates,* ed. 1875, vol. III, p. 239.)

[22] Tekste ginčijama mintis, kad mokantys paklusti mokės ir įsakinėti, priklauso Platonui. Žr. *Įstatymai*, 762 e.

Toynbee puikiai parodė, kaip sėkmingai platoniškoji valdovų auklėjimo sistema gali veikti sustabdytoje visuomenėje; žr. *A Study of History*, III, ypač p. 33 ff.; žr. 4 skyriaus 32 (3) ir 45 (2) pastabas.

[23] Galimas daiktas, kas nors paklaus, kaip individualistas gali reikalauti atsiduoti kokiam nors dalykui, o ypač tokiam abstrakčiam kaip mokslinis tyrinėjimas. Tačiau toks klausimas tik parodytų seną klaidą (aptartą ankstesniame skyriuje), – individualizmo tapatinimą su egoizmu. Individualistas gali būti nesavanaudis ir ne tik padėti kitiems individams, bet ir ieškoti institucinių būdų padėti kitiems žmonėms. (Be to, aš manau, kad atsidavimo negalima *reikalauti*, galima jį tik *skatinti.*) Esu įsitikinęs, kad atsidavimas tam tikroms (pavyzdžiui, demokratinės valstybės) institucijoms ar net tam tikroms tradicijoms gali puikiai tikti individualistui, tariant, kad neišleidžiami iš akių humaniški šių institucijų tikslai. Individualizmo nedera tapatinti su antiinstituciniu personalizmu. Individualistai dažnai daro šią klaidą. Jų priešiškumas kolektyvizmui yra pagrįstas, bet institucijas jie klaidingai laiko kolektyvais (kurie siekia būti tikslu savaime), o todėl tampa antiinstituciškai nusiteikusiais personalistais; šitoks nusiteikimas juos pavojingai priartina prie vadovavimo principo. (Mano galva, šitoks nusiteikimas iš dalies paaiškina priešišką Dickenso požiūrį į parlamentą.) Dėl mano

terminų („individualizmas“ ir „kolektyvizmas“) žr. tekstą, susijusį su 6 skyriaus 26–29 pastabomis.

[24] Žr. Samuel Butler, *Erewhon* (1872), p. 135, Everyman edition.

[25] Apie šiuos įvykius žr. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, V, p. 522–525 ir 488 f.; žr. taip pat 10 skyriaus 69 pastabą. Akademija išgarsėjo kaip tironų perykla. Platono mokiniai buvo Chairontas, vėliau Pelenos tironas; Eurastas ir Koriskas – Skepsio (netoli Atarnėjo) tironai; Hermijas, vėliau Atarnėjo ir Aso tironas. (Žr. Athenaios, *Deipnosophistai*, XI, 508; Strabo, XIII, 610.) Pagal kai kuriuos šaltinius Hermijas buvo tiesioginis Platono mokinys; pagal vadinamąjį „Šeštą Platono laišką“, kurio autentiškumu abejojama, jis, galimas daiktas, buvo tik Platono gerbėjas, visada pasirengęs klausytis jo patarimų. Hermijas tapo Aristotelio ir trečiojo Akademijos vadovo, Platono mokinio Ksenokrato, patronu.

Dėl Perdiko III ir jo ryšių su Platono mokiniu Eufaku žr. Athen., XI, 508 ff., kur Kalipas irgi vadinamas Platono mokiniu.

1. Platono kaip auklėtojo nesėkmės nekels nuostabos, jei tik pažvelgsime į auklėjimo bei atrankos principus, išdėstytus *Įstatymų* pirmoje knygoje (nuo 637 d – ypač 643 a: „Apibrėžkime auklėjimo prigimtį ir prasmę“, – iki 650 b pabaigos). Šioje ilgoje pastraipoje Platonas parodo, kad egzistuoja vienas galingas žmonių auklėjimo, ar veikiau jų atrankos, įrankis, kuriuo galima pasikliauti. Tai vynas, girtumas, atpalaiduojantis liežuvį ir parodantis, koks žmogus yra iš tikrųjų. „Kas geriau už vyną gali padėti iš pradžių patikrinti žmogaus charakterį, o vėliau jį auklėti? Kas gali būti pigiau, prieš ką sunkiau atsilaikyti?“ (649 d/e). Kiek man žinoma, girtavimo metodo nesvarstė nė vienas Platoną šlovinantis pedagogas. Tai keista, nes šis metodas vis dar plačiai taikomas, ypač universitetuose, nors ir nebe toks pigus.

2. Tačiau vadovavimo principo naudai reikia pasakyti, kad kitiems atranka pavyko geriau negu Platonui. Pavyzdžiui, Leonardas Nelsonas (žr. šio skyriaus 4 pastabą), kliovęsis šiuo principu, atrodo, turėjo retą sugebėjimą ir patraukti, ir atrinkti tokius vyrus ir moteris, kurie išsaugodavo ištikimybę savo misijai net sunkiausiomis aplinkybėmis. Bet jie buvo atsidavę ne platoniškajai, o kilnesnei misijai – tai buvo humanistinė laisvės ir egalitarinio teisingumo idėja. *(Keletą Nelsono straipsnių, išverstų į anglų kalbą, išleido Yale University Press, su įdomia Juliuso Krafto pratarme. Žr. L. Nelson, *Socratic Method and Critical Philosophy,* 1949.)*

3. Gero diktatoriaus teorija, vis dar mielai pripažįstama net demokratų, turi vieną esminį trūkumą. Turiu galvoje teoriją apie vadovaujantį asmenį, kuris siekia gėrio savo liaudžiai ir kuriuo galima pasitikėti. Net jei toji teorija būtų teisinga, net jei tikėtume, kad žmogus, nekontroliuojamas ir netikrinamas, gali ilgai laikytis tokios nuostatos, kodėl turėtume būti tikri, kad jis suras įpėdinį, pasižymintį tokiomis pat

39.-657

retomis ir puikiomis savybėmis? (Žr. taip pat 9 skyriaus 3 ir 4 pastabas ir 10 skyriaus 69 pastabą.)

4. Tekste minimos valdžios problemos požiūriu įdomu palyginti *Gorgiją* (525 e f.) ir *Valstybę* (615 d f.). Abi pastraipos labai panašios. Tačiau *Gorgijuje* tvirtinama, kad didžiausi nusikaltėliai *visada* yra „žmonės, iškylantys iš valdančiųjų klasės"; sakoma, kad paprasti žmonės gali būti blogi, bet nėra nepataisomi. *Valstybėje* šio aiškaus perspėjimo dėl tvirkinančio valdžios poveikio nebėra. Dauguma didžiausių nusikaltėlių vis dar tironai; tačiau sakoma, kad „kartu su jais esama ir paprastų žmonių". (*Valstybėje* Platonas kliaujasi asmeniniu sargybinių suinteresuotumu, trukdančiu jiems piktnaudžiauti savo valdžia; žr. *Valstybė*, 466 b/c, cituojamą tekste, susijusiame su 6 skyriaus 41 pastaba. Ne visai aišku, kodėl asmeninis suinteresuotumas daro tokį švelninantį poveikį sargybiniams, bet ne tironams.)

[26] * Ankstyvuosiuose (sokratiškuose) dialoguose (pavyzdžiui, *Sokrato apologijoje* ir *Charmide*; žr. šio skyriaus 8 pastabą, 8 skyriaus 15 pastabą ir 10 skyriaus 56 (5) pastabą) posakis „Pažink save" interpretuojamas taip: „žinok, kaip mažai žinai". Tuo tarpu vėlyvajame (platoniškame) dialoge *Filebas* atsiranda nežymus, bet svarbus pokytis. Iš pradžių (48 c/d f.) šis posakis interpretuojamas beveik taip pat, nes sakoma, kad visi, nepažįstantys savęs, „meluoja sakydami, kad jie išmintingi". Toliau ši interpretacija keičiasi. Žmones Platonas suskirsto į dvi klases – silpnuosius ir stipriuosius. Silpno žmogaus tamsumas ir kvailumas vadinamas juokingu, tuo tarpu *„stipriojo tamsumas"* pagrįstai vadinamas „bjauriu" ir „nepakenčiamu". Tačiau čia turima galvoje Platono doktrina, pagal kurią *tas, kas turi valdžią, privalo būti išmintingas, o ne tamsuolis* (arba: tik išminčius gali valdyti), priešingai paties Sokrato doktrinai, pagal kurią (kiekvienas, ir ypač tas), *kuris turi valdžią, privalo suvokti savo žinojimo ribotumą*. (Žinoma, *Filebe* nekalbama, kad „išmintis" savo ruožtu turi būti suvokiama kaip „savo ribotumo supratimas"; priešingai, išmintis dabar tapatinama su ekspertų žiniomis, kurių turinį sudaro pitagorininkų mokslas ir Platono Formų teorija, išdėstyta *Sofiste*.)*

Aštunto skyriaus pastabos

Šio skyriaus epigrafas paimtas iš *Valstybės*, 540 c–d; žr. šio skyriaus 37 pastabą ir 9 skyriaus 12 pastabą, kur ši pastraipa cituojama išsamiau.

[1] *Valstybė*, 475 e; žr. taip pat, pavyzdžiui, 485 c f., 501 c.

[2] *Op. cit.*, 389 b f.

[3] *Op. cit.*, 389 c/d; žr. taip pat *Įstatymai*, 730 b ff.

[4] Šią ir kitas tris citatas žr. *Valstybė*, 407 e ir 406 c. Žr. taip pat *Politikas*, 293 a f. 295 b – 296 e, *etc.*

[5] Žr. *Įstatymai*, 720 c. Įdomu pažymėti, kad šioje pastraipoje (718 c 722 b) pirmą kartą pasirodo mintis, jog politikas turi naudotis *įtikinėjimu* ir jėga (722 b), o kadangi masių „įtikinėjimą“ Platonas supranta pirmiausia kaip propagandinį melą – žr. šio skyriaus 9 ir 10 pastabas ir citatą iš *Valstybės*, 414 b/c, esančią tekste, – tai aišku, kad šioje *Įstatymų* pastraipoje reiškiamoje Platono mintyje, nepaisant jos švelnumo palyginus su ankstesniais dialogais, vis dar glūdi ankstesnės asociacijos: gydytojo melas, tapatinamas su politiko melu. Vėliau (*Įstatymai*, 857 c/d) Platonas apgailestaudamas kalba apie kitokį gydytoją – apie tokį, kuris, užuot gydęs pacientą, pernelyg daug su juo filosofuoja. Galimas daiktas, kad Platonas čia pasakoja apie savo bėdas, ištikusias jį tada, kai rašydamas *Įstatymus* jis susirgo.

[6] *Valstybė*, 389 b. – Kitos trumpos citatos iš *Valstybės*, 459 c.

[7] Žr. Kant, *On Eternal Peace*, Appendix. (*Werke*, ed. Cassirer, 1914, vol. VI, p. 457.) Žr. M. Campbell Smith's translation (1903), p. 162 ff.

[8] Žr. Crossman, *Plato Today* (1937), p. 130; žr. taip pat prieš pat šią pastraipą esančius puslapius. Atrodo, Crossmanas vis dar tiki, kad propagandinio melo reikia tik valdinių labui ir kad Platonas siūlo auklėti valdovus taip, kad jie kuo dažniausiai naudotųsi savo kritiniais sugebėjimais. Štai jis rašo (*The Listener*, vol. 27, p. 750): „Platonas buvo įsitikinęs, kad kalbos laisvė, diskusijų laisvė leistina tik nedaugeliui išrinktųjų“. Bet iš tikrųjų jis visai nebuvo tuo įsitikinęs. Ir *Valstybėje*, ir *Įstatymuose* (žr. pastraipas, cituojamas 7 skyriaus 18–21 pastabose ir tekste) jis būgštauja, kad koks nors nesubrendėlis išdrįs laisvai mąstyti ar kalbėti ir šitaip sukels pavojų suakmenėjusios doktrinos griežtumui, o kartu ir sustabdytos visuomenės sąstingiui. Žr. taip pat tolesnes dvi pastabas.

[9] *Valstybė*, 414 b/c. Pastraipoje 414 d Platonas vėl reiškia viltį, kad jam pavyks „įtikinti pačius valdovus ir karius, o paskui ir kitus piliečius“, jog jo melas yra teisingas. Atrodo, jog vėliau jis gailėjosi, kad buvo toks atviras, nes *Politike*, 269 b ff. (žr. ypač 271 b; žr. taip pat 3 skyriaus 6 (4) pastabą), jis kalba taip, tarsi pats tikėtų tuo pačiu gimusiųjų iš žemės mitu, kuris *Valstybėje* nepateikiamas (žr. šio skyriaus 11 pastabą) net kaip karališkasis „melas“.

* Tai, ką aš verčiu žodžiais „karališkasis melas“, paprastai verčiama „kilnus melas“, „taurus melas“ ar net „dvasingas pramanas“.

Pažodinis žodžio „*gennaios*“, kurį aš verčiu „karališkas“, vertimas yra „aukštakilmis“ arba „taurios kilmės“. Taigi „karališkasis melas“ mažų mažiausiai yra toks pat pažodinis vertimas kaip ir „kilnus melas“, bet jame nesama asociacijų, kurias gali sukelti vertimas „kilnus melas“ ir kurių jokiu būdu nesukelia aptariama situacija.

„Kilnų melą“ galima traktuoti kaip melą, kurį žmogus prisiima sau, nors jis jam kenkia. Toks, pavyzdžiui, Tomo Sojerio melas, kuriuo Beki kaltę jis prisiima sau ir kurį teisėjas Tečeris (XXXV skyriuje) vadina „kilniu, tauriu, kilniadvasišku melu“. Toks „karališkojo melo“ supratimas mūsų atveju netinka, o tai reiškia, kad vertimas „kilnus melas“ yra viena iš tipiškiausių pastangų idealizuoti Platoną. – Cornfordas siūlo versti „drąsus išradingumo polėkis“ ir išnašoje kritikuoja vertimą „kilnus melas“; jis pateikia fragmentus, kur „gennaios“ reiškia „didelio masto“; ir tikrai, „didelis melas“ arba „didingas melas“ būtų visai tinkamas vertimas. Tačiau kartu Cornfordas prieštarauja žodžio „melas“ vartojimui; šį mitą jis apibūdina kaip „nekaltą Platono alegoriją“ ir polemizuoja su mintimi, kad Platonas „būtų palaikęs melą, dažniausiai niekingą, dabar vadinamą propaganda“. O kitoje išnašoje jis sako: „Atkreipkite dėmesį, kad patys sargybiniai, galimas daiktas, linkę priimti šią alegoriją. Tai nėra „propaganda“, kurią valdovai primeta masėms“. Bet visi šie bandymai idealizuoti Platoną nepagrįsti. Pats Platonas leidžia visai aiškiai suprasti, kad melas yra tai, ko reikia gėdytis; žr. toliau, paskutinę citatą 11 pastaboje. (Pirmame šios knygos leidime tą žodį aš verčiau „įkvėptas melas“, užsimindamas apie jo „aukštą kilmę“, ir kaip alternatyvą siūliau žodį „išradingas melas“. Kai kurie mano draugai platonistai šį vertimą kritikavo ir kaip pernelyg laisvą, ir kaip tendencingą. Bet Cornfordo „drąsus išradingumo polėkis“ reiškia, kad žodį „gennaios“ jis traktuoja lygiai tokia pačia prasme.)

Žr. taip pat šio skyriaus 10 ir 18 pastabas.*

[10] Žr. *Valstybė*, 519 e f., cituojamą tekste, susijusiame su 5 skyriaus 35 pastaba; apie *įtikinėjimą ir jėgą* žr. taip pat *Valstybė*, 366 d, aptariamą toliau šioje pastaboje, ir pastraipas, nurodomas šio skyriaus 5 ir 18 pastabose.

Graikiškas žodis „peithō“; jo personifikacija yra gundanti deivė, patarnaujanti Afroditei; paprastai jis verčiamas žodžiu *„įtikinėti“* ir gali reikšti: a) „įtikinėti sąžiningais būdais“ ir b) „įtikinėti nedorais būdais“, t. y. „priversti patikėti“ (žr. toliau šią pastabą *(D)* ir *Valstybę*, 414 c); kartais jis reiškia net „įtikinėti dovanomis“, t. y. papirkinėti (žr. toliau *(D)* ir *Valst.*, 390 e). Posakyje „įtikinėjimu ir jėga“ žodis „įtikinėjimas“ irgi dažnai (*Valstybė*, 548 b) interpretuojamas (a) prasme, o posakis dažnai (ir neretai ne be pagrindo) verčiamas „sąžiningais ir nedorais būdais“ (žr. Davieso ir Vaughano siūlomą pastraipos *(C)* vertimą – „sąžiningais ir nedorais būdais“; *Valst.*, 365 d, cituojamas toliau). Tačiau aš esu įsitikinęs, kad Platonas, rekomenduodamas „įtikinėjimą ir jėgą“, kaip politinės technikos instrumentus, šiuos žodžius vartoja labiau tiesiogine prasme ir kad jis rekomenduoja retorinę propagandą naudoti kartu su prievarta. (Žr. *Įstatymai*, 661 c, 711 c, 722 b, 753 a.)

Kitos pastraipos svarbios tuo požiūriu, kad leidžia suprasti, kaip Platonas vartoja žodį „įtikinėjimas“ (b) prasme, ir ypač ryšium su politine propaganda. *(A) Gorgijas*,

453 a – 466 a, ypač 454 b – 455 a; *Faidras*, 260 b ff.; *Teaitetas*, 201 a; *Sofistas*, 222 c; *Politikas*, 296 b ff., 304 c/d; *Filebas*, 58 a. Visose šiose pastraipose įtikinėjimas („įtikinėjimo menas" priešinamas „tikro žinojimo perteikimo menui") siejamas su retorika, sugebėjimu priversti patikėti ir propaganda. *Valstybėje* itin įsidėmėtinos pastraipos 364 b f., ypač 364 c – 365 d (plg. *Įstatymai*, 909 b). *(B) Valstybėje*, 364 e („jie įtikinėja", t. y. verčia klaidingai patikėti, „ne tik paskirus žmones, bet ir ištisas tautas"), šis žodis dažniausiai vartojamas ta pačia prasme kaip ir 414 b/c (cituojama tekste, susijusiame su šio skyriaus 9 pastaba), t. y. pastraipoje, kur kalbama apie „karališkąjį melą". *(C)* 365 d įdomi todėl, kad joje vartojamas žodis, kurį Lindsay labai tinkamai verčia žodžiu „apgaulė", kaip savotiška „įtikinėjimo" parafraze. („Norėdami paslėpti nedorumą, mes sudarysime sąjungas ir grupuotes; yra ir įtikinėjimo mokytojų <...> Pasitelkdami *tai įtikinėjimus, tai prievartą*, mes visada laimėsime ir nebūsime baudžiami. 'Bet nuo dievų negalima nei pasislėpti, nei jų priversti.' <...>" *(D) Valstybėje*, 390 e f., žodis „įtikinėjimas" vartojamas „papirkimo" prasme. (Tai turėtų būti senesnė šio žodžio vartosena; manoma, kad ši pastraipa yra citata iš Hesiodo. Įdomu, kad Platonas, dažnai prieštaraudamas minčiai, jog žmonės gali „įtikinti" ar papirkti dievus, vis dėlto šiek tiek jai pritaria kitoje pastraipoje, 399 a/b.) Dabar pereikime prie 414 b/c, pastraipos apie „karališkąjį melą". Tuojau pat po šios pastraipos, 414 c pastraipoje (žr. taip pat tolesnę šio skyriaus pastabą), „Sokratas" meta ciniškus žodžius *(E)*: „Kokiu būdu mes galėtume priversti <...> patikėti kuriuo nors iš šių prasimanymų?" Galiausiai *(F)* galiu paminėti *Valstybę*, 511 d ir 533 e, kur Platonas kalba apie įtikinėjimą arba tikėjimą (graikiško žodžio, žyminčio įtikinėjimą, šaknis yra tokia pati kaip ir žodžio, žyminčio tikėjimą) kaip apie žemesnį pažintinį sielos sugebėjimą, atitinkantį (apgaulingos) nuomonės apie tekančius daiktus susiformavimą (žr. 3 skyriaus 21 pastabą, ir ypač „įtikinėjimo" vartoseną *Timajuje*, 51 e), ir kur šis žodis priešinamas racionaliam nekintančių formų pažinimui. Dėl „moralinio" įtikinėjimo problemos žr. taip pat 6 skyrių, ypač pastabas 52/54 ir tekstą; 10 skyrių, ypač tekstą, susijusį su 56, 65 pastabomis, ir 69 pastabą.

[11] *Valstybė*, 415 a. Kita citata iš 415 c. (Žr. taip pat *Kratilas*, 398 a.) Žr. šio skyriaus 12–14 pastabas ir tekstą; 4 skyriaus 27 (3) ir 31 pastabas.

1. Dėl mano pastabos tekste šiek tiek anksčiau, kur kalbama apie Platono dvejojimą, žr. *Valstybė*, 414 c–d ir paskutinę pastabą *(E)*: „<...> sunku būtų tuo įtikinti", – sako Sokratas. – „Tu, matyt, nesiryžti pasakoti", – prabyla Glaukonas. – „Kai papasakosiu, suprasi, jog ne veltui delsiau", – taria Sokratas. –„Pasakok, nebijok!" – sako Glaukonas. Šiuo dialogu įvedama tai, ką aš vadinu *pirmąja Mito [apie rasizmą] idėja (Politike* Platonas šį mitą pateikia kaip tikrą istoriją; žr. šio skyriaus 9 pastabą; žr. taip pat *Įstatymai*, 740 a). Kaip minėta tekste, Platonas sako, kad kaip tik ši „pirmoji

idėja" verčia jį dvejoti, nes Glaukonas atsako štai kaip: „Ne veltui tu ilgai gėdijaisi pasakoti tokį prasimanymą". Panašios retorinės pastabos jau nebėra Sokratui papasakojus „likusią sakmės dalį", t. y. Rasizmo mitą.

* 2. Dėl karių autochtonų turime prisiminti, kad Atėnų kilmingieji (ne taip kaip dorėnai) laikė save čiabuviais, gimusiais iš žemės kaip „žiogai" (taip Platonas sako *Puotoje*, 191 b; žr. taip pat šio skyriaus 52 pastabos pabaigą). Vienas mano atžvilgiu draugiškai nusiteikęs kritikas man pasakė, kad Sokrato dvejojimas ir Glaukono komentaras, kad Sokratas turėjo priežasčių gėdytis (1), gali būti interpretuojamas kaip ironiška Platono užuomina apie atėniečius, kurie, tvirtindami esą vietinės kilmės, savo šalies negynė taip, kaip būtų gynę savo motiną. Bet ši sąmojinga pastaba man neatrodo teisinga. Platonas, atvirai simpatizavęs Spartai, vargu ar būtų galėjęs kaltinti atėniečius patriotizmo stoka. Be to, toks kaltinimas nebūtų buvęs pagrįstas, nes Peloponeso karo metu Atėnų demokratai niekada nepasidavė Spartai (kaip bus parodyta 10 skyriuje), tuo tarpu Platono mylimas dėdė Kritijas išdavė Atėnus ir tapo spartiečių saugomos marionetinės vyriausybės galva. Jei Platonas būtų siekęs ironiškai užsiminti apie nepakankamą Atėnų gynimą, tai galėtų būti tik užuomina apie Peloponeso karą, vadinasi, Kritijo kritika, o Platonas vargu ar būtų šitaip kritikavęs Kritiją.

3. Savo mitą Platonas vadina „finikiečių prasimanymu". Tai bandė paaiškinti R. Eisleris. Jis pažymi, kad etiopai, graikai (sidabro kasyklos), sudaniečiai ir sirai (Damaskas) Rytuose buvo vadinami atitinkamai aukso, sidabro, bronzos ir geležies gentimis ir kad šie pavadinimai Egipte buvo naudojami politinės propagandos tikslais (žr. taip pat Daniel, ii. 31–45); be to, jis spėja, kad pasakojimą apie šias keturias gentis Hesiodo laikais į Graikiją atnešė finikiečiai (tuo galima patikėti) ir kad Platonas užsimena apie šį faktą.*

[12] Ši pastraipa iš *Valstybės*, 546 a ff.; žr. tekstą, susijusį su 5 skyriaus 36–40 pastabomis. Klasių maišymasis draudžiamas ir 434 c; žr. 4 skyriaus 27 (3), 31 ir 34 pastabas ir 6 skyriaus 40 pastabą.

Pastraipoje iš *Įstatymų* (930 d–e) suformuluotas principas, pagal kurį kūdikis, gimęs iš mišrios santuokos, priskiriamas žemesnei kastai priklausančio gimdytojo kastai.

[13] *Valstybė*, 547 a. (Apie mišraus paveldimumo teoriją žr. taip pat tekstą, susijusį su 5 skyriaus 39/40 pastabomis, ypač su šio skyriaus 40 (2), 39–43 ir 52 pastabomis.)

[14] *Op. cit.*, 415 c.

[15] Žr. Adamo pastabą apie *Valstybę*, 414 b ff., išskirta mano. Visiška išimtis yra Grote'as (*Plato, and the Other Companions of Socrates,* London, 1875, III, 240), kuris šitaip apibendrina *Valstybėje* vyraujančią dvasią, ją priešindamas *Sokrato apologijos* dvasiai: „*Sokrato apologijoje* matome Sokratą, pripažįstantį savo nežinojimą

... Tuo tarpu *Valstybėje* jis jau kitoks <...> Jis pats jau sėdi karaliaus Nomo soste: neklystantis autoritetas laike ir amžinybėje, iš kurio sklinda visos bendruomenės nuotaikos ir kuris diktuoja ortodoksijai <...> Dabar jis tikisi, kad kiekvienas individas laikysis jam prideramos vietos ir pripažins nuomones, diktuojamas autoriteto. Šios nuomonės apima ir tam tikras *etines bei politines fikcijas,* tokias kaip <...> gimusieji iš žemės <...> Platono valstybėje nelieka vietos nei *Apologijos* Sokratui, nei jo negatyviajai dialektikai". (Išskirta mano; žr. taip pat Grote, *op. cit.*, p. 188.)

Doktrina, pagal kurią *religija yra liaudies opijus*, nors ir kitaip formuluojama, yra viena iš Platono ir platonistų dogmų. (Žr. taip pat 17 pastabą ir tekstą ir ypač šio skyriaus 18 pastabą.) Akivaizdu, kad tai yra viena ezoteriškiausių šios mokyklos doktrinų. Tai reiškia, kad ją svarstyti gali tik pakankamai subrendę aukštesniosios klasės nariai (žr. 7 skyriaus 18 pastabą). O tuos, kurie išleidžia juodas kates iš tamsaus kambario, idealistai kaltina ateizmu.

[16] Pavyzdžiui, Adamas, Barkeris, Fieldas.

[17] Žr. Diels, *Vorsokratiker* [5], Kritijas, 25 fragm. (Iš daugiau nei keturiasdešimties eilučių parinkau 11 būdingiausių.) – Galima pažymėti, kad ši pastraipa prasideda visuomenės sutarties teorijos apmatu (kuris net kiek primena Likofrono egalitarizmą; žr. 6 skyriaus 45 pastabą). Apie Kritiją žr. ypač 10 skyriaus 48 pastabą. Kadangi Burnetas manė, kad Kritijui priskiriamus poezijos ir dramos fragmentus reikia priskirti Trisdešimties tironų vado seneliui, reikia pažymėti, jog Platonas *Charmide,* 157 e, sako, kad jo prosenelis buvo apdovanotas poeto talentu; o 162 d jis net užsimena apie faktą, kad Kritijas buvo dramaturgas. (Žr. taip pat Ksenofonto *Memorabilia,* I, iV, 18.)

[18] Žr. *Įstatymai*, 909 e. Atrodo, kad Kritijo požiūris vėliau tapo net platonizmo mokyklos tradicijos dalimi; tai liudija pastraipa Aristotelio *Metafizikoje* (1074 b 3), kartu pateikianti kitą pavyzdį, kai žodis „įtikinėjimas" vartojamas žodžio „propaganda" prasme (žr. šio skyriaus 5 ir 10 pastabas): „O visa kita ... pridėta mito pavidalu, siekiant įtikinti minią, ir dėl naudos bendriems reikalams bei įstatymų valdžiai <...>" Žr. taip pat Platono bandymą *Politike*, 271 a f., pagrįsti mitą, kurio tiesa jis pats tikrai netiki. (Žr. šio skyriaus 9 ir 15 pastabas.)

[19] *Įstatymai*, 908 b.

[20] *Op. cit.*, 909 a.

[21] Apie gėrio ir blogio konfliktą žr. *op. cit.*, 904–906. Žr. ypač 906 a/b (teisingumas *versus* neteisingumas; „teisingumas" čia vis dar tapatinamas su kolektyvistiniu *Valstybės* teisingumu). Prieš šį fragmentą tiesiogiai eina 903 c, pastraipa, anksčiau cituota tekste, susijusiame su 5 skyriaus 35 pastaba ir 6 skyriaus 27 pastaba. Žr. taip pat šio skyriaus 32 pastabą.

[22] *Op. cit.*, 905 d – 907 b.

[23] Teksto pastraipa, su kuria susijusi ši pastaba, parodo, kad aš esu „absoliutistinės" tiesos teorijos šalininkas. Ši teorija puikiai dera su visuotinai pripažinta koncepcija, pagal kurią *teiginys yra teisingas, jeigu* (ir tik jeigu) *jis atitinka faktus,* kuriuos jis nusako. Ši „absoliutistinė" arba „atitikimo" tiesos teorija (kurios pradininkas yra Aristotelis) pirmą kartą buvo aiškiai suformuluota A. Tarski'o (*Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen,* Polish ed. 1933; German translation 1936) ir yra loginės teorijos, kurią Tarski vadina semantika, pagrindas (žr. 3 skyriaus 29 pastabą ir 5 skyriaus (5) 2 pastabą; žr. taip pat R. Carnap, *Introduction to Semantics,* 1942, kur vystoma nuodugni tiesos teorija. Aš cituoju p. 28: „Ypač reikia pažymėti, kad tiesos sąvoka tik ką paaiškinta prasme – galime ją vadinti semantine tiesos sąvoka – iš esmės skiriasi nuo tokių sąvokų, kaip 'tikima', 'patikrinta', 'gerai patvirtinta, *etc.*" –Panašų, nors ir nedetalizuotą požiūrį galima rasti mano veikale *Logik der Forschung* (1959 m. angliškas vertimas *The Logic of Scientific Discovery*), 84 skirsnis; šis skirsnis buvo parašytas prieš man susipažįstant su Tarski'o semantika, todėl mano teorija yra dar tik kaip užuomazga. Pragmatistinė tiesos teorija (kilusi iš hegelizmo) buvo kritikuota Bertrand'o Russello absoliutistinės tiesos teorijos požiūriu dar 1907 m., o neseniai jis parodė ryšį tarp reliatyvistinės tiesos teorijos ir fašizmo doktrinos. Žr. B. Russell, *Let the People Think,* p. 77, 79.

[24] Ypač *Valst.*, 474 c – 502 d. Kita citata iš *Valst.*, 475 e.

[25] Kitas septynias šios pastraipos citatas žr.: (1) ir (2): *Valstybė*, 476 b; (3), (4), (5): *op. cit.*, 500 d–e; (6) ir (7): *op. cit.*, 501 a/b; su (7) plg. taip pat panašią pastraipą *op. cit.*, 484 c. Žr. taip pat *Sofistas*, 253 d/e; *Įstatymai*, 964 a – 966 a (ypač 965 b/c).

[26] *Op. cit.*, 501 c.

[27] Žr. ypač *Valstybė*, 509 a f. – Žr. 509 b: „Manau, tu sutiksi, kad Saulė matomiems daiktams suteikia ne tik galią būti regimiems, bet ir gimimą, augimą ir maistą" (nors pati Saulė nedalyvauja gimdymo procese); panašiai „pažiniems daiktams gėris suteikia pažinumą, buvimą ir esmę, nors pats gėris nėra būtis; reikšmingumu ir galia jis pranoksta ją". (Su 509 b plg. Aristotelio, *De Gen. et Corr.*, 336 a 15, 31 ir *Phys.*, 194 b 13.) – Pastraipoje 510 b gėris apibūdinamas kaip absoliutus (o ne tik postuluojamas ar tariamas) pradas, o 511 b jis apibūdinamas kaip „visa ko pradžia".

[28] Žr. ypač *Valstybė*, 508 b ff. – Žr. 508 b/c: „Gėris pagimdo tai, kas panašu į jį patį" (būtent *tiesą*); „koks yra gėrio santykis su protu ir tuo, kas protu suvokiama" (t. y. Idėjomis) „protu suvokiamoje srityje, toks yra Saulės (būtent *šviesos*, Saulės

kūdikio) santykis su regėjimu ir tuo, kas regima, regimoje srityje" (t. y. su jusliniais daiktais).

[29] Žr. *op. cit.*, 505 a; 534 b ff.

[30] Žr. *op. cit.*, 505 d.

[31] *Filebas*, 66 a.

[32] *Valstybė*, 506 d ff., ir 509–511.

Čia cituojamą gėrio apibrėžimą „klasė apibrėžtumų, suvokiamų kaip vienovė", mano galva, suprasti nėra labai sunku, ir jis visai atitinka kitas Platono pastabas. „Apibrėžtumų klasė" yra Formos arba Idėjos, suvokiamos kaip vyriškieji pradai, kaip protėviai, priešinami moteriškajam pradui, neribotai ir neapibrėžtai erdvei (žr. 3 skyriaus 15 (2) pastabą). Šios Formos arba protėviai, žinoma, yra geri, nes jie yra senoviniai ir nekintantys provaizdžiai ir kiekvienas yra vienintelis, ne taip kaip daugybė jo gimdomų juslinių daiktų. Jei protėvių klasę arba gentį suvoksime kaip daugį, tada jie nebus absoliučiai geri; taigi absoliutus Gėris gali būti regimas tik tada, kai visus protėvius suvoksime kaip vienovę, kaip Vienį – kaip Vieną protėvį. (Žr. taip pat Aristotelis, *Metafizika*, 988 a 10.)

Platono Gėrio idėja praktiškai yra tuščia. Ji nenurodo, kas yra gera moraline prasme, t. y. ką privalome daryti. Ypač iš šio skyriaus 27 ir 28 pastabų galima matyti, kad sužinome tik vieną dalyką – Gėris yra aukščiausioji Formų ar Idėjų karalystės pakopa, savotiška Superidėja, iš kurios atsiranda ir gauna būtį kitos idėjos. Iš viso to galima išvesti tik štai ką: Gėris nesikeičia ir yra pirmapradis, o todėl pats seniausias (žr. 4 skyriaus 3 pastabą), ir yra Vieningas Vienis. Tai reiškia, kad jame dalyvauja tie dalykai, kurie nesikeičia, t. y. gera tai, kas išlieka (žr. 4 skyriaus 2 ir 3 pastabas), kas senoviška, ypač senoviniai įstatymai (žr. 4 skyriaus 23 pastabą, 5 skyriaus 7 pastabą, teksto pastraipą apie platonizmą ir 7 skyriaus 18 pastabą), ir kad holizmas yra geras (žr. šio skyriaus 21 pastabą); taigi iš esmės mes vėl atbloškiami prie totalitarinės moralės (žr. tekstą, susijusį su 6 skyriaus 40/41 pastabomis).

Jei *Septintas laiškas* yra autentiškas, tada jame (314 b/c) randame dar vieną Platono teiginį, kad Gėrio doktrinos neįmanoma suformuluoti, nes: „Jo negalima išreikšti žodžiais, kaip kitų žinojimo sričių". (Žr. taip pat 10 skyriaus 57 pastabą.)

Ir vėl priminsiu Grote'ą, aiškiai mačiusį ir kritikavusį Platono Formos arba Gėrio idėjos tuštumą. Iškėlęs klausimą, kas yra Gėris, Grote'as sako (*Plato*, III, 241 f.): „Šis klausimas iškeltas <...> Bet nelaimei, į jį neatsakoma <...> Apibūdindamas kitų žmonių proto būklę, t. y. sakydamas, jog jie nujaučia Tikrąjį Gėrį ir <...> daro viską, kad jį pasiektų, bet tuščiai stengiasi jį pagauti ir apibrėžti, jis" (Platonas) „pats to ne-

suvokdamas, apibūdino savo proto būklę". Tiesiog stebiesi matydamas, kad tik labai nedaug šiuolaikinių autorių pastebėjo puikią Grote'o kritiką, nukreiptą prieš platonizmą.

Tolesnės teksto pastraipos citatos iš: (1) *Valstybė*, 500 b–c: *op. cit.*, 485 a/b. Ši antroji pastraipa yra labai įdomi. Pasak Adamo (pastaba apie 485 b 9), tai pirmoji pastraipa, kurioje sąvokos „gimdymas" ir „išsigimimas" pirmą kartą vartojamos pusiau technine prasme. Čia kalbama apie tekamumą ir apie Parmenido nekintančius esinius. Be to, pateikiamas svarbiausias argumentas filosofų valdžios naudai. Žr. taip pat 3 skyriaus 26 (1) pastabą ir 4 skyriaus 2 (2) pastabą. *Įstatymuose*, 689 c–d, aptardamas dorėnų karalystės išsigimimą, kurį sukėlė „blogiausias nežinojimas" (t. y. nežinojimas, kad reikia paklusti tiems, kurie yra valdovai iš prigimties; žr. 689 b), Platonas aiškina, kaip supranta išmintį: tik tokia išmintis, kuri siekia didžiausio vieningumo arba „darnumo", duoda žmogui teisę valdyti. O terminas „darnumas" aiškinamas *Valstybėje*, 591 b ir d: tai teisingumo idėjos (t. y. savo vietos žinojimo) ir nuosaikumo (pasitenkinimo šia vieta) harmonija. Taigi mes sugrįžtame į pradinį tašką.

[33] * Ši pastraipa buvo kritikuojama todėl, kad Platono filosofijoje esą negalima rasti net nepriklausomo mąstymo baimės pėdsako. Bet mes turime prisiminti, kad Platonas reikalavo cenzūros (žr. 4 skyriaus 40 ir 41 pastabas) ir *Valstybėje* (žr. 7 skyriaus 19–21 pastabas), jau nekalbant apie *Įstatymus* (žr. 7 skyriaus 18 pastabą ir daug kitų pastraipų), uždraudė aukštosios dialektikos studijas asmenims, nesulaukusiems 50 metų.*

[34] Dėl žynių kastos problemos žr. *Timajas*, 24 a. Pastraipoje, kurioje aiškiai užsimenama apie geriausią ir „seniausią" valstybę, apibūdintą *Valstybėje*, „filosofų luomą" pakeičia žynių luomas". Žr. taip pat išpuolius prieš žynius (net prieš Egipto žynius), pranašautojus ir šamanus *Politike*, 290 c f.; žr. taip pat 8 skyriaus 57 (2) pastabą ir 4 skyriaus 29 pastabą.

Adamo pastaba, cituojama tolesnėje teksto pastraipoje, paimta iš jo pastabos apie *Valstybės* 543 a 3 pastraipą (cituotą anksčiau tekste, susijusiame su 5 skyriaus 43 pastaba.)

[35] Žr., pavyzdžiui, *Valstybė*, 484 c, 500 e ff.

[36] *Valstybė*, 535 a/b. Viskas, ką Adamas sako (žr. jo pastabą apie 535 b 8) apie terminą, kurį aš verčiau žodžiu „griežtas", paremia įprastą požiūrį, pagal kurį šis terminas reiškia „rūstus" ar „baisingas", ypač „keliantis siaubą" prasme. Adamo siūlymas šį terminą versti žodžiu „vyriškas" ar „subrendęs" atitinka bendrą tendenciją švelninti tai, ką sako Platonas; bet ši tendencija visai prieštarauja tam, apie ką kalbama *Teaitete*, 149 a. Lindsay verčia: „tvirtos moralės".

[37] *Op. cit.*, 540 c; žr. taip pat 500 c–d: „filosofas pats tampa – kiek tai žmogui įmanoma – dieviškas ir tvarkingas", ir 9 skyriaus 12 pastabą, kur išsamiau cituojama

pastraipa 540 c f. – Labai įdomu pažiūrėti, kaip Platonas transformuoja Parmenido Vienį, argumentuodamas aristokratinės hierarchijos naudai. Priešprieša *vienis* – *daugis* nebeišlieka, bet iš jos atsiranda laipsnių skalė: viena idėja – nedaugelis prie jos priartėjusiųjų – daug jų pagalbininkų – daugis, t. y. minia (šis skirstymas yra pamatinis *Politike*). Priešingai, Antisteno monoteizme išsaugoma pirminė elėjiečių priešybė tarp Vienio (Dievo) ir Daugio (kurio sudedamąsias dalis jis, galimas daiktas, laikė broliais, nes jie visi vienodai nutolę nuo Dievo). – Parmenidas turėjo įtakos Antistenui per Gorgiją, savo ruožtu patyrusį Zenono įtaką. Galimas daiktas, esama ir Demokrito įtakos, nes jis mokė: „Išmintingas vyras patogiai eina per visą žemę, nes gerai sielai visas pasaulis yra tėvynė".

[38] *Valstybė*, 500 d.

[39] Šios citatos iš *Valstybės*, 459 b ir ff.; žr. taip pat 4 skyriaus 34 f. pastabas ir ypač 5 skyriaus 40 (2) pastabą. Žr. taip pat tris palyginimus *Politike*, kur valdovai lyginami su: (1) piemeniu, (2) gydytoju, (3) audėju; visų jų funkcijos prilyginamos funkcijoms tokio žmogaus, kuris išradingai užsiimdamas veisimo menu maišo charakterius (310 b f.).

[40] *Op. cit.*, 460 a. Mano tvirtinimas, jog šį įstatymą Platonas laiko labai svarbiu, grindžiamas tuo, kad Platonas jį mini *Timajuje,* 18 d/e, kur trumpai perpasakojamas *Valstybės* turinys.

[41] *Op. cit.*, 460 b. Šis „pasiūlymas priimamas" pastraipoje 468 c; žr. tolesnę pastabą.

[42] *Op. cit.*, 468 c. Nors mano vertinimas buvo kritikuotas, jis yra teisingas; teisinga ir mano pastaba apie „dvigubą naudą". Shorey šią pastraipą vadina „apgailėtina".

[43] Dėl Skaičiaus ir Nuopuolio mito žr. šio skyriaus 13 ir 52 pastabas, 5 skyriaus 39/40 pastabas ir tekstą.

[44] *Valstybė*, 473 c–e. Atkreipkite dėmesį į (dieviškosios) *rimties* ir *blogio*, t. y. kismo kaip gedimo ar išsigimimo, supriešinimą. Dėl termino, čia versto žodžiu „oligarchai" (liet. leidime – žodžiu „valdovai". – *Red.*), žr. toliau, 57 pastabos pabaigą. Jis tapatus terminui „paveldimoji aristokratija".

Frazė, kurią stiliaus sumetimais aš išskyriau, yra svarbi, nes joje *Platonas reikalauja užgniaužti visus „grynus" filosofus* (ir filosofijai abejingus politikus). Paraidiškesnis vertimas būtų toks: „tuo tarpu daugelis tų, kurie (dėl) savo prigimties (linkę) judėti viena iš dviejų krypčių, *nušalinami prievarta*". Adamas pripažįsta, kad Platono frazės prasmė tokia: „Platonas neleidžia užsiiminėti vien pažinimu"; tačiau jo teiginys, kad paskutinius šios frazės žodžius versdami: „nebus prievarta pašalinti tie žmonės <...>, kurie iš prigimties linksta *tik* į vieną kurį iš tų dviejų dalykų" (išskirta jo; žr. pastabą apie 473 d 24, vol. I, 330, jo *Valstybės* leidimas) mes sušvelniname jų

prasmę, pagrįstas ne originalu, o tik jo polinkiu idealizuoti Platoną. Tą pat galima pasakyti ir apie Lindsay'aus vertimą („prievarta atimama teisė šitaip elgtis"). – Ką nori užgniaužti Platonas? Esu įsitikinęs, kad „daugelis", kurių ribotus arba nepilnaverčius talentus ar „prigimtis" smerkia Platonas, čia tapatinami (kai kalbama apie filosofus) su „daugeliu netobulos prigimties žmonių", apie kuriuos kalbama *Valstybės* 495 d pastraipoje, taip pat ir su „daugeliu" (profesionalių filosofų), kurie „būtinai yra blogi", minimų 489 e (žr. taip pat 490 e/491 a); žr. šio skyriaus 47, 56 ir 59 pastabas (ir 5 skyriaus 23 pastabą). Taigi Platonas, viena vertus, puola „neapsišvietusius" demokratinius politikus, o kita vertus (visai įmanoma), pusiau trakų kilmės Antisteną, „neišauklėtą pavainikį", filosofą egalitaristą; žr. toliau, 47 pastabą.

[45] Kant, *On Eternal Peace,* Second Supplement (*Werke*, ed. Cassirer, 1914, vol. VI, p. 456. Išskirta mano; be to, aš sutrumpinau pastraipą. („Valdžios turėjimas", galimas daiktas, yra užuomina apie Frydrichą Didįjį.)

[46] Žr., pavyzdžiui, Gomperz, *Greek Thinkers,* V, 12, 2 (German ed., vol. II [2], 382); arba Lindsay'aus *Valstybės* vertimą. (Dėl šitokios interpretacijos kritikos žr. toliau, 50 pastabą.)

[47] Reikia pripažinti, kad Platono požiūris į Antisteną suponuoja labai sudėtingą problemą; žinoma, taip yra todėl, kad apie Antisteną labai mažai žinome iš pirminių šaltinių. Net sena stoikų tradicija, kinikų mokyklą ar sąjūdį kildinanti iš Antisteno, šiuo metu dažnai laikoma nepatikima (žr., pavyzdžiui, G. C. Field, *Plato*, 1930, arba D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, 1937) nors, galimas daiktas, ne visai pagrįstai (žr. tik ką minėtos knygos apžvalgą, parašytą Fritzo, žurnale *Mind*, vol. 47, p. 390). Atsižvelgiant į tai, kas žinoma (ypač iš Aristotelio) apie Antisteną, man atrodo visai tikėtina, kad Platono raštuose daug užuominų apie jį. Ir net to vieno fakto, kad Antistenas (be Platono) buvo vienintelis Sokrato ratelio narys, dėstęs filosofiją Atėnuose, pakaktų pagrįsti pastangas Platono veikaluose ieškoti tokių užuominų. Dabar man atrodo visai tikėtina, kad daugybė Platono veikaluose esančių užsipuolimų, kuriuos pirmas nurodė Duemmleris (ypač *Valstybė*, 495 d/e, minimas toliau, šio skyriaus 56 pastaboje; *Valstybė*, 535 e f.; *Sofistas*, 251 b–e), ir yra šios užuominos. Esama tam tikro panašumo (ar bent jau man taip atrodo) tarp šių pastraipų ir niekinamų Aristotelio išpuolių prieš Antisteną. Minėdamas Antisteno vardą, Aristotelis atsiliepia apie jį kaip apie neišmanėlį; be to, jis kalba apie „neišauklėtus žmones, tokius kaip Antistenas ir kiti" (žr. 11 skyriaus 54 pastabą). Platonas minėtose pastraipose kalba panašiai, tik dar pikčiau. Pirmoji pastraipa, kurią turiu galvoje, yra *Sofiste*, 251 b f.; ji labai panaši į pirmąją Aristotelio pastraipą. Nagrinėdami dvi pastraipas iš *Valstybės*, turime prisiminti, kad, pasak tradicijos, Antistenas buvo „pavainikis" (jo motina buvo kilusi iš barbariškos Trakijos) ir kad jis dėstė Atėnų gimnazijoje, kurioje mokėsi

„pavainikiai". Ir štai *Valstybėje*, 535 c f. (žr. šio skyriaus 52 pastabos pabaigą) randame išpuolį, tokį konkretų, kad jis turėtų būti nukreiptas prieš tam tikrą asmenį. Platonas kalba, kad „filosofijos imasi jos neverti žmonės", ir tvirtina, kad „jos turėtų imtis ne žemi, o kilnūs žmonės". Jis kalba apie žmones, kurie „nepastovūs" („įvairi" ar „šlubi") darbe ir poilsyje. Suasmenindamas savo išpuolį, jis užsimena apie kažką, kas turi „suluošintą sielą" ir nors myli tiesą (kaip pridera Sokrato mokiniui), bet jos neranda, nes „voliojasi nemokšiškume tarsi kiaulė purve" (gal todėl, kad nepripažįsta Formų teorijos). Platonas įspėja miestą, kad jis nepasitikėtų tokiais šlubiais „pavainikiais". Man atrodo, kad šio neabejotinai asmeninio išpuolio objektas galėjo būti Antistenas. Pripažinimas, kad priešas myli tiesą, man atrodo, yra ypač stiprus argumentas, nes jis panaudotas kaip tik šiame ypač piktame išpuolyje. Bet jei ši pastraipa yra nuoroda į Antisteną, visai įmanoma, kad dar vienoje labai panašioje pastraipoje irgi užsimenama apie jį (būtent, *Valstybė*, 495 d/e). Čia Platonas vėl apibūdina savo auką kaip žmogų, turintį sudarkytą ar sužalotą sielą ir kūną. Šioje pastraipoje jis pabrėžia, jog jo paniekos objektas, nepaisant to, kad nori būti filosofu, yra toks sugedęs, kad net nesigėdi užsiimti niekingu („banausiniu"; žr. 11 skyriaus 4 pastabą) rankų darbu. Na, o mes žinome, kad Antistenas ragindavo užsiimti rankų darbu, kurį labai gerbė (apie Sokrato požiūrį į rankų darbą žr. Xenophon, *Mem*., II, 7, 10), ir kad gyveno taip, kaip mokė – tai dar vienas stiprus argumentas, pagrindžiantis mintį, kad sužalotos sielos žmogus yra Antistenas.

Toliau toje pačioje pastraipoje (*Valstybė*, 495 d), kalbama apie „netobulos prigimties žmones", kurie, to nepaisydami, veržiasi į filosofiją. Atrodo, kad čia užsimenama apie tą pačią „daugelio prigimčių" grupę („Antisteną ir kitus", minimus Aristotelio), kuriuos užgniaužti reikalaujama *Valstybėje*, 473 c–e, t. y. pastraipoje, aptartoje šio skyriaus 44 pastaboje. – Žr. taip pat *Valstybė*, 489 e, minimą šio skyriaus 59 ir 56 pastabose.

[48] Mes žinome (iš Cicerono, *De Natura Deorum*, ir Filodemo, *De Pietate*), kad Antistenas buvo monoteistas, o forma, kuria jis išreikšdavo savo monoteizmą (yra tik vienas dievas „pagal prigimtį", t. y. pagal tiesą, nors yra daug dievų „pagal susitarimą"), rodo, kad jis turėjo galvoje *prigimties ir sutarties* priešybę, kuri buvusio Gorgijo mokyklos nario ir Alkidamo bei Likofrono amžininko (žr. 5 skyriaus 13 pastabą) akimis turėjo būti susijusi su *egalitarizmu*.

Žinoma, savaime tai neleidžia prieiti išvadą, kad pusiau barbaras Antistenas tikėjo graikų ir barbarų brolybe. Tačiau man atrodo, kad tai visai įmanoma.

W. W. Tarnas (*Alexander the Great and the Unity of Mankind*; žr. 5 skyriaus 13 (2) pastabą) stengėsi parodyti – vienu metu šios pastangos man atrodė sėkmingos, – kad žmonijos vieningumo idėją galima kildinti bent jau iš Aleksandro Didžiojo. Mano

galva, vadovaujantis panašia logika, šią idėją galima kildinti iš ankstesnių šaltinių – iš Diogeno, Antisteno ir net iš Sokrato ir Periklio epochos „Didžiosios kartos“ (žr. 10 skyriaus 27 pastabą ir tekstą). Net neaptarinėjant daugiau liudijimų, tai visai tikėtina, nes kosmopolitizmo idėja gali kilti kaip imperialistinių tendencijų, panašių į tą, kuri būdinga Periklio epochai, natūrali išvada (žr. *Valst.*, 494 c/d, minėtą šio skyriaus 50 (5) pastaboje, ir *Alkibiadą I*, 105 b ff.; žr. taip pat tekstą, susijusį su 10 skyriaus 9–22, 36 ir 47 pastabomis). Šis teiginys man atrodo dar labiau tikėtinas, jei egzistuoja ir kitos egalitarinės tendencijos. Nesiekiu nuvertinti Aleksandro žygių svarbos, bet Tarno jam priskiriamos idėjos, man atrodo, tam tikra prasme atgaivina kai kurias geriausias V a. Atėnų imperializmo idėjas. Žr. taip pat trečiąjį „Priedą“, p. 210 f.

Pereidamas prie detalių, pirmiausia galiu pasakyti, kad esama svarių liudijimų, rodančių, jog bent jau Platono (ir Aristotelio) laikais buvo aiškiai suprantama, kad egalitarizmo problema susijusi su dviem panašiomis perskyromis: *graikų ir barbarų*, viena vertus, ir *laisvųjų ir vergų*, kita vertus; žr. 5 skyriaus 13 pastabą. Taip pat esama labai svarių liudijimų, kad V a. Atėnų sąjūdis prieš vergovę apėmė ne keletą intelektualų, tokių kaip Euripidas, Alkidamas, Likofronas, Antifonas, Hipijas, *etc.*, bet turėjo žymių praktinių padarinių. Šiuos liudijimus randame labai panašiuose Atėnų demokratijos priešų pranešimuose (ypač Senojo Oligarcho, Platono, Aristotelio tekstuose; žr. 4 skyriaus 17, 18 ir 29 pastabas ir 10 skyriaus 36 pastabą).

Jei dabar šiame kontekste apžvelgsime, kaip manoma, negausius liudijimus, patvirtinančius *kosmopolitizmo* egzistavimą, pasirodys, kad šie liudijimai pakankamai svarūs, *jei tik prie jų priskirsime šio sąjūdžio priešų išpuolius.* Kitaip tariant, jei norime kaip reikiant įvertinti realią humanistinio sąjūdžio reikšmę, turime gerai žinoti Senojo Oligarcho, Platono ir Aristotelio išpuolius prieš šį sąjūdį. Štai Senasis Oligarchas (2, 7) kritikuoja Atėnus dėl jų eklektiško, kosmopolitinio gyvenimo būdo. Platono išpuoliai prieš kosmopolitines ar panašaus pobūdžio tendencijas, nors nedažni, bet ypač vertingi. (Turiu galvoje tokias pastraipas, kaip *Valstybė*, 562 e/563 a – „persikėlėlis susilygina su tikru piliečiu, o pilietis – su persikėlėliu; tas pat atsitiks ir su svetimšaliu“; – šią pastraipą galima lyginti su ironišku pasakojimu (*Meneksenas*, 245 c–d), kur Platonas sarkastiškai giria Atėnus už jų atkaklią neapykantą barbarams; *Valstybė*, 494 c/d; žinoma, *Valstybės* 469 b – 471 c pastraipa irgi gali būti svarstoma tuo pačiu požiūriu. Žr. taip pat 6 skyriaus 19 pastabos pabaigą.) Net jei Tarnas teisus Aleksandro atžvilgiu, vargu ar jis atiduoda deramą duoklę įvairiems išlikusiems liudijimams apie šį V a. sąjūdį, pavyzdžiui, Antifono (žr. p. 149, jo straipsnio 6 pastabą), Euripido, Hipijo, Demokrito (žr. 10 skyriaus 29 pastabą), Diogeno (p. 150, 12 pastaba) ir Antisteno. Nemanau, kad Antifonas siekė pabrėžti tik biologinę žmonių giminystę, nes jis neabejotinai buvo visuomenės reformatorius, todėl „pagal prigimtį“ jam

reiškė „iš tiesų". Todėl esu beveik tikras, kad jis kritikavo skirtumą tarp graikų ir barbarų kaip tariamą. Tarnas komentuoja Euripido fragmentą, kuriame tvirtinama, kad kilnus žmogus gali keliauti pasaulyje kaip erelis danguje, pažymėdamas, jog „jis žinojo, kad erelis turi nuolatinius namus – uolą"; bet ši pastaba ne visai tinkamai įvertina šį fragmentą; juk kosmopolitas nebūtinai turi išsižadėti savo nuolatinių namų. Tai turėdamas galvoje, nemanau, kad Diogeno žodžių reikšmė buvo grynai „neigiama", kai į klausimą „Iš kur esi?" jis atsakė esąs kosmopolitas, pasaulio pilietis, ypač jei prisiminsime, kad panašiai atsakydavo („Esu pasaulio žmogus") Sokratas ir Demokritas („Išmintingas vyras patogiai eina per visą žemę, nes gerai sielai visas pasaulis yra tėvynė"; žr. Diels[5], fr. 247; Tarnas ir Dielsas abejoja šio fragmento autentiškumu).

Antisteno monoteizmas irgi turi būti vertinamas atsižvelgiant į šiuos liudijimus. Neabejotina, kad šitoks monoteizmas nebuvo žydiškas, t. y. gentinis ir išskiriantis. (Jei Diogeno Laertijo, VI, 13 pasakojimas teisingas ir Antistenas tikrai dėstė Kinosarge, „pavainikių" gimnazijoje, tada galima spėti, kad Antistenas sąmoningai pabrėždavo savo mišrią, pusiau barbarišką kilmę.) Tarnas tikrai teisus, pažymėdamas (p. 145), kad Aleksandro monoteizmas buvo susijęs su žmonijos vieningumo idėja. Bet tą pat galima pasakyti ir apie kinikus, kurie, mano galva, patyrė (žr. paskutinę pastabą) Antisteno, vadinasi, ir Sokrato įtaką. (Plg. ypač Cicerono liudijimus, *Tuscul.*, V, 37, Epiktetą, I, 9, 1 ir Diogeną Laertiją, VI, 2, 63–71; taip pat *Gorgiją*, 492 e ir Diogeną Laertiją, VI, 105. Žr. taip pat Epiktetą, III, 22 ir 24.)

Be to, man neatrodo visai neįmanoma, kad, kaip priimta manyti, Aleksandras tikrai buvo įkvėptas Diogeno idėjų, taigi egalitarinės tradicijos. Tačiau, atsižvelgdamas į E. Badiano kritiką, nukreiptą prieš Tarną (*Historia*, 7, 1958, p. 425 ff.), aš linkęs atmesti Tarno teiginius, bet laikausi savo požiūrio į V a. sąjūdį.

[49] Žr. *Valstybė*, 469 b – 471 c, ypač 470 b–d ir 469 b/c. Čia tikrai (žr. kitą pastabą) esama kažko panašaus į naujos etinės visumos, apimančios ne vien miestą, užuomazgų; būtent, turimas galvoje helėnų dominavimo vieningumas. Kaip ir galima tikėtis (žr. tolesnę pastabą (1) (b)), Platonas detalizuoja šią mintį. *(Cornfordas teisingai apibendrina šią pastraipą, tvirtindamas, kad Platonas „nereiškia jokių humanistinių simpatijų, peržengiančių Heladės ribas"; žr. *The Republic of Plato,* 1941, p. 165.)*

[50] Šioje pastaboje surinkti argumentai, pagrindžiantys tokią *Valstybės*, 473 e ir *Platono humanizmo problemos* interpretaciją. Norėčiau padėkoti savo kolegai prof. H. D. Broadheadui, kurio kritinės pastabos man labai padėjo užbaigti ir padaryti aiškesnį savo argumentavimą.

1. Viena nuolatinė Platono tema (žr. metodologines pastabas, *Valst.*, 368 e, 445 c, 577 c ir 5 skyriaus 32 pastabą) yra individo ir visumos, t. y. miesto, supriešinimas ir

palyginimas. Pats svarbiausias holisto žingsnis būtų naujos, didesnės už miestą, visumos, būtent žmonijos, pripažinimas. Tam reikėtų: a) pasirengimo ir b) išsklaidos. (a) Vietoje tokio pasirengimo turime anksčiau minėtą pastraipą apie graikų ir barbarų priešybę (*Valst.*, 469 b – 471 c). (b) Vietoje išsklaidos randame (jei apskritai ką randame) dviprasmiško termino „žmonių giminė" pašalinimą. Pirma, tuojau pat po lemtingosios mūsų aptariamos pastraipos, t. y. pastraipos apie filosofą karalių (*Valstybė*, 473 d/e), šis dviprasmiškas terminas pasirodo kitu pavidalu – kaip visos kalbos apibendrinimas ir išvada. Šioje frazėje nuolatinė Platono priešprieša *miestas – individas* pakeičia priešpriešą *miestas – žmonių giminė*. Ši frazė skamba taip: „kitaip neįmanoma nei asmeninė, nei visuomeninė gerovė". Antra, panašius rezultatus gauname, nagrinėdami šešis mūsų aptariamosios pastraipos (t. y. *Valst.*, 473 d/e) pakartojimus ar variantus (būtent pastraipas 487 e, 499 b, 500 e, 501 e, 536 a–b, aptariamas toliau, 52 pastaboje, ir jų apibendrinimą 540 d/e su priedu 541 b). Dviejose vietose (487 e, 500 e) minimas tik miestas; visose kitose nuolatinė Platono priešprieša *miestas – individas* vėl pakeičia priešpriešą *miestas – žmonių giminė*. Niekur čia neužsimenama apie tariamą Platono idėją, pagal kurią ne tik kenčiančius *miestus*, bet ir visą kenčiančią *žmoniją* gali išgelbėti vien sofokratija. – Visa tai turint galvoje, tampa aišku, kad *visose* minėtose vietose Platonas turėjo galvoje tik savo nuolatinę priešpriešą (beje, nesistengdamas šiame kontekste jos kaip nors išskirti), galimas daiktas, ta prasme, kad sofokratija gali užtikrinti bet kurios *Valstybės* stabilumą ir laimę – dievišką ramybę, taip pat ir *visų jos piliečių bei jų palikuonių* (kuriuose kitu atveju suvešės blogis – išsigimimo blogis) laimę bei ramybę.

2. Terminą „žmogiškas" Platonas dažniausiai vartoja arba priešindamas terminui „dieviškas" (vadinasi, šiek tiek niekinama prasme, ypač jei reikia pabrėžti žmogiškojo žinojimo ir žmogiškojo meno ribas; žr. *Timajas*, 29 c/d; 77 a; *Sofistas*, 266 c, 268 d; *Įstatymai*, 691 e f., 854 a), arba *zoologine* prasme, žmogų priešindamas gyvūnams, pavyzdžiui, ereliams, arba su jais lygindamas. Niekur, išskyrus ankstyvuosius sokratiškus dialogus (apie vieną išimtį žr. toliau, šios pastabos (6)), aš nematau, kad šis terminas (arba terminas „žmogus") būtų vartojamas humanistine prasme, t. y. nurodytų tai, kas peržengia tautos, rasės ar klasės ribas. Net „mentalinė" termino „žmogiškas" vartosena yra reta. (Turiu galvoje tokią vartoseną kaip *Įstatymuose*, 737 b: „nežmoniška kvailystė".) Tiesą sakant, platoniškąją šio termino vartoseną geriausiai išreiškia kraštutinės nacionalistinės Fichte's ir Spenglerio pažiūros, išdėstytos 12 skyriuje, tekste, susijusiame su 79 pastaba; tokia vartosena yra zoologinė, o ne moralinė. Yra daug Platono veikalų pastraipų, liudijančių šitokią ir panašią vartoseną: *Valstybė*, 365 d; 486 a; 459 b/c; 514 b; 522 c; 606 e f. (kur Homeras, kaip žmogiškųjų dalykų žinovas, priešinamas himnų dievams kūrėjui); 620 b. – *Faidonas*, 826 b. – *Kratilas,*

392 b. – *Parmenidas*, 134 c. – *Teaitetas*, 107 b. – *Kritonas*, 46 e. – *Protagoras*, 344 c. – *Politikas*, 274 d (žmonių avių piemuo, prilygstantis dievui, bet ne žmogus). – *Įstatymai*, 673 d; 688 d; 737 b (890 b yra, galimas daiktas, dar vienas niekinamos vartosenos pavyzdys – „žmonės“ čia beveik prilyginami „miniai“).

3. Tikra tiesa, kad Platonas pripažįsta *žmogaus Idėją arba Formą*, bet būtų klaidinga manyti, kad ji išreiškia tai, kas bendra visiems žmonėms; veikiau tai išdidaus supergraiko aristokrato idealas, ir juo grindžiamas ne tikėjimas žmonių brolybe, o aristokratiškų ar vergiškų „prigimčių“ hierarchija, atitinkanti tų prigimčių didesnį ar mažesnį panašumą į originalą, senovinį žmonių giminės protėvį. (Graikai panašesni į jį, negu kokia nors kita rasė.) Todėl „protas būdingas dievams ir tik nedaugeliui žmonių“ (*Tim.*, 51 e; žr. Aristotelio žodžius tekste, susijusiame su 11 skyriaus 3 pastaba).

4. „Miestas danguje“ (*Valst.*, 592 b) ir jo piliečiai yra, kaip teisingai pažymi Adamas, ne graikai; bet tai nereiškia, kad jie priklauso „žmonijai“, kaip mano jis (pastaba apie 470 e 30 ir kitos); veikiau jie yra superišskirtiniai žmonės, supergraikai (jie yra „virš“ graikų miesto, apibūdinto 470 e ff.), labiausiai nutolę nuo barbarų. (Tai nereiškia, kad „Miesto danguje“ idėja – kaip, pavyzdžiui, liūto danguje ir kitų žvaigždynų idėjos – negalėjo būti kilusi iš Rytų.)

5. Galiausiai galima pažymėti, kad pastraipa 499 c/d graikų ir barbarų skirtumą pašalina ne labiau nei praeities, dabarties ir ateities skirtumą; čia Platonas drastiškai bando suformuluoti platų apibendrinimą, orientuotą į laiką ir erdvę; jis nori pasakyti tik štai ką: „Jei kada nors ir kur nors“ (o mes galime pridurti: netgi tokioje visai neįmanomoje vietoje kaip barbarų šalis) „nutiktų toks dalykas, tada <...>“ Pastaba *Valstybėje*, 494 c/d, išreiškia panašų, nors ir stipresnį jausmą – tarsi būtum susidūręs su kažkuo, kas yra beveik visiškas absurdas. Šiuo atveju tokį jausmą sukelia Alkibiado viltis sukurti universalią graikų ir svetimšalių imperiją. (Pritariu Fieldo minčiai, išreikštai jo veikale *Plato and His Contemporaries*, 130 (1 pastaba), ir Tarnui; žr. 5 skyriaus 13 (2) pastabą).

Taigi Platono veikaluose negaliu aptikti nieko, išskyrus priešiškumą humanistinei žmonijos vienybės – peržengiančios rases ir klases – idėjai, ir esu įsitikinęs, kad tie, kurie mano kitaip, idealizuoja Platoną (žr. 6 skyriaus 3 pastabą ir tekstą) ir neįžvelgia ryšio tarp jo aristokratinio bei antihumanistinio nusiteikimo ir jo idėjų teorijos. Žr. taip pat šio skyriaus 51, 52 ir 57 pastabas, toliau.

* 6. Kiek man žinoma, egzistuoja tik viena tikra išimtis, viena pastraipa, aiškiai prieštaraujanti tam, kas pasakyta. Pastraipoje (*Teaitetas*, 174 e f.), kuri turi pavaizduoti filosofo pakantumą ir universalistinį nusiteikimą, skaitome: „Kiekvienas žmogus turi daugybę protėvių, o tarp jų buvo ir turtingųjų, ir vargšų, ir karalių, ir vergų, ir

barbarų, ir graikų". Nežinau, kaip šią įdomią ir aiškiai humanistinę pastraipą – joje pabrėžiama paralelė ponas *versus* vergas ir graikas *versus* barbaras primena visas tas teorijas, kurias Platonas neigė – suderinti su kitomis Platono idėjomis. Galimas daiktas, kad ši mintis, kaip ir daug kas *Gorgijuje*, perimta iš Sokrato; galimas daiktas, kad *Teaitetas* (priešingai nusistovėjusiai nuomonei) ankstesnis už *Valstybę*. Žr. mano antrąjį „Priedą" , p. 208 f.*

[51] Man atrodo, kad čia užsimenama apie dvi pasakojimo apie Skaičių vietas, kur Platonas (kalbėdamas apie „jūsų rasę") turi galvoje žmonių giminę: „tai, kas gyvena ant žemės" (546 a/b; žr. 5 skyriaus 39 pastabą ir tekstą) ir „nesugebantys skirti ir išsaugoti Hesiodo kartų" (546 d/e f.; žr. 5 skyriaus 39 ir 40 pastabas ir tolesnę pastraipą). Žr. taip pat argumentus šio skyriaus 52 pastaboje, liečiančius „tiltą" tarp tų dviejų pastraipų, t. y. tarp lemtingosios pastraipos, kur pasakojama apie filosofą karalių, ir pasakojimo apie Skaičių.

[52] *Valstybė*, 546 d/e f. Čia cituojamas fragmentas yra pasakojimo apie Skaičių ir Žmogaus Nuopuolį dalis, 546 a – 547 a; jis cituojamas tekste, susijusiame su 5 skyriaus 39/40 pastabomis; žr. taip pat šio skyriaus 13 ir 43 pastabas. – Mano teiginį (žr. tekstą, susijusį su paskutine pastaba), kad ši pastaba pastraipoje apie filosofą karalių, *Valstybėje*, 473 e (žr. šio skyriaus 44 ir 50 pastabas), užbėga už akių pasakojimui apie Skaičių, patvirtina pastebėjimas, kad tarp tų dviejų pastraipų tikrai esama „tilto". Pasakojimui apie Skaičių, be abejonės, užbėgama už akių *Valst.*, 536 a/b, t. y. pastraipoje, kuri, kita vertus, gali būti traktuojama kaip fragmento apie filosofą karalių atvirkščias variantas, nes joje iš tikrųjų sakoma, kad blogiausia atsitiks tada, jei valdovais bus parinkti blogi žmonės; be to, ji net baigiasi tiesiogine užuomina apie didžiąją bangą: „o jei parinksime netinkamus žmones, tai išeis priešingai, ir filosofijai užtrauksime dar didesnes patyčias". Esu įsitikinęs, kad ši aiški užuomina rodo, jog Platonas suvokė, kokia svarbi ši pastraipa (iš tikrųjų skleidžiama nuo 473 c–e pabaigos iki jos pradžios), rodanti, kas atsitiks, jei nebus paisoma patarimo, duodamo pastraipoje apie filosofą karalių. Taigi ši „atvirkštinė" pastraipa (536 a/b) gali būti pavadinta tiltu tarp „lemtingosios pastraipos" (473 e) ir „Skaičiaus pastraipos" (546 a ff.), nes joje esama nedviprasmiškų užuominų apie rasizmą, užbėgančių už akių pastraipai (546 d f.), kur kalbama apie tą patį dalyką kaip ir šioje pastaboje. (Tai galima interpretuoti kaip papildomą argumentą, liudijantį, kad, rašydamas pastraipą apie filosofą karalių, Platonas turėjo galvoje rasizmą ir net užsiminė apie jį.) Dabar aš pacituosiu „atvirkštinės" pastraipos (536 a/b) pradžią: „Ir nuosaikumo, narsumo, didžiadvasiškumo bei visų kitų dorybės dalių atžvilgiu taip pat reikia skirti kilnų žmogų nuo žemo. Kas nemoka atskirti tokių dalykų – ar paskiras žmogus, ar valstybė – tas, pats šito nepastebėdamas, pasitelks vieniems ir kitiems reikalams – kaip

draugus arba kaip valdovus – šlubus ir žemus žmones." (Žr. taip pat šio skyriaus 47 pastabą.)

Platono domėjimasis rasinio išsigimimo ir rasės veisimo klausimais kiek paaiškintas tekste, susijusiame su 10 skyriaus 6, 7 ir 63 pastabomis, ryšium su 5 skyriaus 39 (3) ir 40 (2) pastabomis.

* Dėl citatos apie kankinį Kodrą tolesnėje teksto pastraipoje žr. *Puota,* 208 d; išsamiau ta vieta cituojama 3 skyriaus 4 pastaboje. – R. Eisleris (*Caucasica,* 5, 1928, p. 129, 237 pastaba) tvirtina, kad „Kodras" yra ikihelėniškas žodis, žymintis „karalių". Tai būtų dar vienas tradicijos, pagal kurią Atėnų kilmingieji buvo autochtonai, atspalvis. (Žr. šio skyriaus 11 (2) pastabą; 8 skyriaus 52 pastabą; ir *Valstybė,* 368 a bei 580 b/c.)*

[53] A. E. Taylor, *Plato* (1908, 1914), p. 122 f. Sutinku su šiuo įdomiu fragmentu, kiek jis cituojamas tekste. Tačiau po žodžio „atėnietis" aš praleidau žodį „patriotas", nes nesutinku su tokiu Platono apibūdinimu, kokį pateikia Tayloras. Apie Platono „patriotizmą" žr. tekstą, susijusį su 4 skyriaus 14–18 pastabomis. Dėl termino „patriotizmas" ir „tėvų valstybė" žr. 10 skyriaus 23–26 ir 45 pastabas.

[54] *Valstybė*, 494 b: „Argi šitoks žmogus nuo pat vaikystės nebus pirmas draugų tarpe, ypač jei jo kūnas bus panašus į jo sielą?"

[55] *Op. cit.*, 496 c: „Apie mano paties demoniškąjį ženklą neverta ir kalbėti".

[56] Žr., ką Adamas sako savajame *Valstybės* leidime, pastabas apie 495 d 23 ir 495 e 31 ir mano 47 pastabą šiame skyriuje. (Žr. taip pat šio skyriaus 59 pastabą.)

[57] *Valstybė*, 496 c–d; žr. *Septintas laiškas*, 325 d. (Nemanau, kad Barkeris, (*Greek Political Theory,* I, 107, n.2) būtų teisus, apie cituojamą pastraipą sakydamas: „galimas daiktas <...> kad Platonas turi galvoje kinikus". Šioje pastraipoje tikrai neužsimenama apie Antisteną, o Diogenas, kurį Barkeris galėjo turėti galvoje, vargu ar buvo žinomas tuo metu, kai toji pastraipa buvo parašyta, jau nekalbant apie tai, kad Platonas niekada nebūtų galėjęs šitaip apie jį kalbėti.)

1. Toje pačioje *Valstybės* pastraipoje yra dar viena pastaba, kurioje, galimas daiktas, Platonas užsimena apie save. Kalbėdamas apie nedaugelį žmonių, vertų užsiimti filosofija, ir tuos, kurie tam „nedaugeliui" priklauso, jis pamini „kilnios sielos ir gerai išauklėtus žmones, gyvenančius tremtyje" (t. y. išvengusius Alkibiado likimo, nes Alkibiadas tapo pataikūnų auka ir išdavė Sokrato filosofiją). Adamas mano (pastaba apie 496 b 9), kad „Platonas veikiausiai nebuvo ištremtas"; tačiau Sokrato mokinių pabėgimas į Megarą po jų mokytojo mirties galėjo išlikti Platono atmintyje kaip viena lemtingiausių jo gyvenimo akimirkų. Kad šioje pastraipoje kalbama apie Dioną, beveik neįtikėtina, nes Dionas buvo ištremtas, kai jam buvo apie 40 metų, taigi jis jau buvo peržengęs kritišką jaunuolio amžių; be to, čia nesama (kaip Platono atveju)

panašumo su Sokrato bičiuliu Alkibiadu (jau nekalbant apie tai, kad Platonas priešinosi Diono ištrėmimui ir stengėsi jį išgelbėti). Jei tarsime, kad šioje pastraipoje kalbama apie Platoną, teks tą pat pasakyti ir apie 502 a: „Bet kas ims ginčyti, kad tarp valdovų ir karalių sūnų gali pasitaikyti filosofinės prigimties žmonių?", nes šio fragmento tęsinys yra toks panašus į ankstesnio fragmento tęsinį, kad, atrodo, juose kalbama apie tą patį „kilnios sielos žmogų". Šitokia 502 a interpretacija įmanoma ir savaime, nes turime prisiminti, kad Platonas visada atvirai didžiavosi savo šeima, pavyzdžiui, šlovino savo tėvą ir brolius, kuriuos vadino „dieviškais". (*Valst.*, 368 a; negaliu sutikti su Adamu, šią pastabą laikančiu ironiška; žr. taip pat pastabą apie tariamą Platono protėvį Kodrą (*Puota*, 208 d), taip pat ir apie tariamą jo kilmę iš Atikos gentinių karalių giminės.) Jei priimsime tokią interpretaciją, nuorodą (499 b–c) į „valdovus, karalius ir jų sūnus", visiškai tinkančią Platonui (jis buvo ne tik kodridas, bet ir valdovo Dropido palikuonis), bus galima traktuoti panašiai, t. y. kaip 502 a parengimą. O tai padėtų įminti dar vieną mįslę. Turiu galvoje 499 b ir 502 a. Sunku, o gal neįmanoma, šias pastraipas interpretuoti kaip pastangas įtikti Dionisijui Jaunesniajam, nes tokią interpretaciją būtų sunku suderinti su neslopstančiu Platono įniršiu ir aiškiais asmeniniais (576 a) išpuolių (572–580) prieš Dionisiją Vyresnįjį motyvais. Svarbu pažymėti, kad visose trijose pastraipose (473 d, 499 b, 502 a) Platonas kalba apie paveldimas karalystes (kurias jis taip labai priešina tironijoms) ir apie „dinastijas"; bet iš Aristotelio *Politiko*, 1292 b 2 (žr. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, V, p. 56) ir 1293 a 11, žinome, kad „dinastijos" yra paveldimos oligarchinės šeimos, vadinasi, ne tokios šeimos kaip tirono Dionisijo šeima, o veikiau tokios, kurias vadiname *aristokratiškomis* šeimomis, kaip paties Platono šeima. Aristotelio teiginį paremia Tukididas, IV, p. 78, ir Ksenofontas, *Hellenica*, V, 4, p. 46. (Šie argumentai nukreipti prieš Adamo antrąją pastabą apie 499 b 13.) Žr. taip pat 3 skyriaus 4 pastabą.

* 2. Kitą svarbią pastraipą, kurioje Platonas kalba apie save, galima rasti *Politike*. Čia sakoma, kad esminis karališkos prigimties politiko bruožas (258 b, 292 c) yra jo *žinojimas arba mokslingumas*. Rezultatas – dar vienas sofokratijos pateisinimas: „Iš valstybės santvarkų vienintelė gera toji, kur valdovai yra tikri mokslininkai" (293 c). Ir Platonas įrodo, kad „žmogus, turintis karališkąjį mokslą, kaip parodėme, turi būti paskelbtas karaliumi, nesvarbu, ar jis valdo, ar ne" (292 e/293 a). Platonas tikrai manė turįs tą karališkąjį mokslą; taigi šioje pastraipoje nedviprasmiškai pasakoma, kad jis laikė save žmogumi, kuris „turi būti paskelbtas karaliumi". Norint suprasti *Valstybę* jokiu būdu negalima nepaisyti šios daug ką paaiškinančios pastraipos. (Karališkasis mokslas, žinoma, pirmiausia yra mokslas, kuriuo disponuoja vis tas pats pedagogas romantikas ir valdovų klasės veisėjas, turintis sukurti sistemą, tramdančią ir vienijan-

čią kitas klases – vergus, darbininkus, tarnautojus *etc.*, apibūdintus 289 c ff. pastraipoje. Todėl karališkasis mokslas turi „supinti" (sumaišyti) „nuosaikių ir drąsių žmonių charakterius, kai tik karaliaus valdžia tuos žmones suveda į draugę, į draugišką ir vieningą bendruomenės gyvenimą". Žr. taip pat 5 skyriaus 40 (2) pastabą; 4 skyriaus 29 pastabą; ir šio skyriaus 34 pastabą.)*

[58] Žymiojoje *Faidono* (89 d) pastraipoje Sokratas ragina vengti mizantropijos ir neapykantos žmonėms (kurią jis lygina su misologija arba nepasitikėjimu racionaliu argumentavimu). Žr. taip pat 10 skyriaus 28 ir 56 pastabą ir 7 skyriaus 9 pastabą.

Kita šios teksto pastraipos citata iš *Valstybės*, 489 b/c. – Ryšys su ankstesnėmis pastraipomis bus aiškesnis, jei turėsime galvoje visą 488–489 ištrauką, ir ypač išpuolį (489 e) prieš „daugumą" filosofų, kurie „būtinai yra blogi", t. y. prieš tuos pačius „blogos prigimties" žmones, apie kurių užgniaužimą jau kalbėta šio skyriaus 44 ir 47 pastabose.

Ženklą, kad Platonas svajodavo tapti filosofu karaliumi ir Atėnų išgelbėtoju, mano galva, galima rasti *Įstatymuose*, 704 c –707 c, kur Platonas mėgina parodyti, kokį pavojų moralei kelia jūra, jūrų prekyba ir imperializmas. (Žr. Aristotelis, *Politika,* 1326 b –1327 a, 10 skyriaus 9–22 ir 36 pastabas ir tekstą.)

Žr. ypač *Įstatymai*, 704 d: „Jei miestas bus pastatytas ant jūros kranto ir turės puikias prieplaukas <...> tai reikės galingo gelbėtojo ir beveik antžmogiško įstatymų leidėjo, kad būtų galima išvengti permainų ir išsigimimo". Ar šitaip rašydamas Platonas nesiekė parodyti, kad jo nesėkmė Atėnuose buvo nulemta antžmogiškų sunkumų, susijusių su geografine padėtimi? (Bet nepaisant visų nusivylimų – žr. 7 skyriaus 25 pastabą – Platonas vis dar tiki metodu, leidžiančiu įveikti tironą; žr. *Įstatymai*, 710 c/d, cituotą tekste, susijusiame su 4 skyriaus 24 pastaba.)

[59] Tai pastraipa (prasidedanti nuo 498 d/e, *Valstybė*; žr. 9 skyriaus 12 pastabą), kurioje Platonas net išreiškia viltį, jog „dauguma" gali pakeisti savo nuomonę ir sutikti, kad filosofai taptų valdovais, jei tik išmoks (gal iš *Valstybės*?) tikrą filosofą skirti nuo pseudofilosofo.

Dvi paskutines šios teksto pastraipos eilutes palyginkite su *Valstybe*, 473 c – 474 a ir 517 a/b.

[60] Kartais tokios svajonės išpažįstamos atvirai. F. Nietzsche, (*The Will to Power,* ed. 1911, Book IV, Aphor, 958), nurodydamas *Teagą*, 125 e/126 a, rašo: „Platono *Teage* parašyta: 'Kiekvienas iš mūsų trokšta būti visų žmonių viešpačiu, jei tik būtų įmanoma, o labiausiai trokštama būti pačiu Viešpačiu Dievu'. Tai dvasia, kuri turi sugrįžti." Man nereikia komentuoti Nietzsche's politinių pažiūrų; bet esama kitų filosofų, platonistų, naiviai užsimenančių, kad jei dėl kokio nors laimingo atsitiktinumo platonistas paimtų valdžią mūsų dienų valstybėje, jis kreiptų dalykus platoniškojo

idealo link ir paliktų mažų mažiausiai tobulesnius, negu rado. „<...> žmonės, gimę 'oligarchijoje' ar 'demokratijoje'", – skaitome mes (šiame kontekste tai gali būti užuomina apie 1939 m. Angliją), – „turintys filosofų platonistų idealus ir dėl kokio nors laimingo aplinkybių pasikeitimo gavę aukščiausią politinę valdžią, tikrai bandys įgyvendinti Platono valstybę, ir net jei jiems ir nepavyks iki galo įgyvendinti savo siekių, jie bent jau paliks visuomenę, labiau priartėjusią prie idealo, negu iš pradžių." (Cituojame iš A. E. Taylor, „The Decline and Fall of the State in *Republic,* VIII", *Mind*, N.S. 48, 1939, p. 31.) Tolesniame knygos skyriuje kritikuojamos tokios romantiškos svajonės.

* Įžvalgią Platono valdžios troškimo analizę galima rasti puikiame H.Kelseno straipsnyje *„Platonic love"* (*The American Imago*, vol. III, 1942, p. 1 ff.)*

[61] *Op. cit.*, 520 a – 521 c, citata iš 520 d.

[62] Žr. G. B. Stern, *The Ugly Dachshund, 1938.*

Devinto skyriaus pastabos

Epigrafas iš *Les Thibaults*, by Roger Martin du Gard, cituojama iš angliško leidimo p. 575 (*Summer 1914*, London, 1940).

[1] Atrodo, kad manasis utopinės socialinės inžinerijos apibūdinimas sutampa su tokia socialine inžinerija, kurią propaguoja M. Eastmanas in: *Marxism: is it Science?;* žr. ypač p. 22 ff. Susidaro įspūdis, kad Eastmano pažiūros atstovauja perėjimui nuo istoricizmo prie utopinės inžinerijos. Bet gal aš klystu; gal tai, ką Eastmanas iš tikrųjų turi galvoje, labiau panašu į tai, ką aš vadinu daline inžinerija. Roscoe Poundo „socialinės inžinerijos" koncepcija yra aiškiai „dalinė"; žr. 3 skyriaus 9 pastabą. Žr. taip pat 5 skyriaus 18 (3) pastabą.

[2] Esu įsitikinęs, kad etiniu požiūriu kančia ir laimė ar skausmas ir malonumas nėra simetriški. Ir utilitarinis didžiausios laimės principas, ir Kanto principas „Stenkis, kad kiti žmonės būtų laimingi..." man atrodo (bent jau taip formuluojami) klaidingi, bet racionaliai tai sunku įrodyti. (Apie etinių įsitikinimų iracionalų aspektą žr. šio skyriaus 11 pastabą, o apie racionalų aspektą žr. 24 skyriaus II ir ypač III skirsnį.) Mano nuomone (žr. 5 skyriaus 6 (2) pastabą), žmogaus kančia reikalauja tiesioginės moralinės reakcijos, t. y. pagalbos, tuo tarpu tokios būtinybės nesama, kai reikalaujama padidinti žmogaus laimę, nors jam ir šiaip sekasi visai neblogai. (Toliau kritikuojant utilitaristų formulę „Maksimizuok malonumą" reikia turėti galvoje, kad ši formulė suponuoja tolydinę „malonumas – kančia" skalę, kuri leidžia kančios laipsnius traktuoti kaip negatyvius malonumo laipsnius. Bet moralės požiūriu, malonumas negali atsverti kančios, o ypač vieno žmogaus malonumas – kito žmogaus kančios. Užuot reikalavus didžiausios laimės didžiausiam skaičiui žmonių, reikia kur kas kukliau

pareikalauti, kad visi kuo mažiau kentėtų, jei tik kančių galima išvengti. Kai dėl neišvengiamų kančių, pavyzdžiui, bado tokiu metu, kai neišvengiamai trūksta maisto, tai tas kančias, kiek įmanoma, reikia dalyti po lygiai. Esama tam tikro panašumo tarp šitokios etinės pozicijos ir tos mokslo metodologijos, kurią aš išskleidžiau knygoje *The Logic of Scientific Discovery.* Toks metodologinis požiūris leidžia geriau suprasti etikos sritį, kurioje reikalavimus reikėtų formuluoti negatyviai, t. y. reikalauti pašalinti kančią, o ne didinti laimę. Panašiai ir mokslo metodo uždavinį geriau formuluoti negatyviai; šio metodo esmė – pašalinti klaidingas teorijas (iš daugelio siūlomų hipotezių visumos), o ne gauti tiksliai nustatytas tiesas.

[3] Labai geras tokios dalinės inžinerijos arba atitinkamos dalinės technologijos pavyzdys yra du C. G. F. Simkino straipsniai apie „biudžeto reformą“ (C. Simkin. Budgetary Reform, *Australian Economic Record* (1941, p. 192 ff., ir 1942, p. 16 ff.). Man malonu nurodyti tuos du straipsnius, nes juose sąmoningai remiamasi mano propaguojamais metodologiniais principais; taip parodoma, kad šie principai yra naudingi technologinėje praktikoje.

Aš nemanau, kad dalinė inžinerija negali būti drąsi ar kad turi apsiriboti „smulkiomis“ problemomis. Tačiau aš manau, kad sudėtingumo laipsnis, kuriam mes galime ryžtis, nulemiamas mūsų patirties, įgytos sąmoningai ir sistemingai praktikuojant socialinę inžineriją.

[4] Šį požiūrį neseniai akcentavo F. A. von Hayekas daugelyje įdomių straipsnių (žr., pavyzdžiui, jo *Freedom and the Economic System,* Public Policy Pamphlets, Chicago, 1939). Tai, ką aš vadinu „utopine inžinerija“, mano galva, beveik atitinka tai, ką Hayekas pavadintų „centralizuotu“ arba „kolektyvistiniu“ planavimu. Pats Hayekas siūlo tai, ką jis vadina „planavimu laisvės labui“. Man atrodo, jis sutiktų, kad tai ir būtų kažkas panašaus į „dalinę inžineriją“. Manau, kad Hayeko prieštaravimą kolektyvistiniam planavimui galima suformuluoti maždaug taip. Jei pabandysime kurti visuomenę pagal schemą, gali pasirodyti, kad mūsų schemoje nėra vietos individo laisvei. O jei tokia vieta atsiras, gali pasirodyti, kad ta schema netinkama laisvei įgyvendinti. Priežastis yra ta, kad centralizuotas ekonominis planavimas iš ekonominio gyvenimo pašalina vieną svarbiausių individo funkcijų, būtent jo kaip produktą pasirenkančio subjekto, kaip laisvo vartotojo funkciją. Kitaip tariant, Hayeko kritika priskirtina socialinės technologijos sričiai. Jis pabrėžia tam tikrą technologinę negalimybę, būtent tai, kad neįmanoma sudaryti planą tokios visuomenės, kuri būtų ekonomiškai centralizuota, o *kartu* individualistinė.

* Tie, kurie skaitė F. Hayeko *The Road to Serfdom* (1944), gali būti nustebinti šios pastabos; juk Hayeko pozicija, išreikšta šioje knygoje, yra tokia aiški, kad šiek tiek migloti mano komentarai atrodo visai nereikalingi. Bet mano pastaba buvo iš-

spausdinta dar prieš Hayeko knygos pasirodymą; ir nors daugelį jo svarbiausių idėjų užuomazgų galima rasti ankstesniuose jo veikaluose, tos idėjos nebuvo išreikštos taip aiškiai, kaip knygoje *The Road to Serfdom*. Be to, daugelis idėjų, kurias paprastai mes siejame su Hayeko vardu, man buvo nežinomos tuo metu, kai buvo rašoma ši pastaba.

Atsižvelgdamas į tai, kas man dabar žinoma apie Hayeko poziciją, galiu pasakyti, kad manasis šios pozicijos apibendrinimas man neatrodo esąs klaidingas, nors anuo metu aš, be abejonės, sumenkinau jos reikšmę. Galimas daiktas, kad keletas tikslinančių pastabų viską pastatys į savo vietą.

Pats Hayekas nevartotų žodžio „socialinė inžinerija", norėdamas apibūdinti politinę veiklą, kurią jis būtų pasirengęs ginti. Jis nepritaria tokiam terminui, nes šis siejasi su ta bendra tendencija, kurią jis pavadino „scientizmu", t. y. su naiviu tikėjimu, kad gamtos mokslų metodai (*ar* veikiau tai, ką daugelis žmonių laiko gamtos mokslų metodais) turi duoti panašius įspūdingus rezultatus visuomenės gyvenimo srityje. (Žr. dvi Hayeko straipsnių serijas: „Scientism and the Study of Society", *Economica,* IX–XI, 1942–1944, ir „The Counter-revolution of Science", *ibid.,* VIII, 1941.)

Jei „scientizmu" laikome tendenciją visuomenės mokslų srityje pamėgdžioti tai, kas laikoma gamtos mokslų metodais, *tada istoricizmas gali būti apibūdintas kaip scientizmo forma.* Tipiškas ir įtakingas argumentas istoricizmo naudai apskritai yra toks: „Mes galime numatyti saulės užtemimus; kodėl gi negalėtume numatyti revoliucijų?"; arba tikslesne forma: „Mokslo uždavinys yra numatyti įvykius; vadinasi, visuomenės mokslų uždavinys – numatyti visuomenės gyvenimo įvykius, t. y. istoriją". Aš bandžiau paneigti šitokį argumentavimą (žr. mano darbus *The Poverty of Historicism* ir „Prediction and Prophecy, and their Significance for Social Theory", *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy, Amsterdam,* 1948; taip pat mano knygą *Conjectures and Refutations*); ir kaip tik šia prasme esu scientizmo priešininkas.

Bet jei „scientizmu" vadinsime požiūrį, pagal kurį visuomenės mokslų metodai didele dalimi yra tokie pat kaip ir gamtos mokslų metodai, tada aš turiu prisipažinti esąs „scientizmo" šalininkas. Tiesą sakant, esu įsitikinęs, kad visuomenės ir gamtos mokslų panašumas net gali padėti ištaisyti klaidingas idėjas apie gamtos mokslus, nes galima parodyti, kad gamtos mokslai panašesni į visuomenės mokslus, nei paprastai manoma.

Štai kodėl aš ir toliau vartojau Roscoe Poundo terminą „socialinė inžinerija" ta prasme, kuria jį vartojo pats Roscoe Poundas, nes, kiek galiu spręsti, tokioje vartosenoje nėra „scientizmo", kurį, mano galva, reikia atmesti.

Nepriklausomai nuo terminologijos problemų, aš ir dabar manau, kad Hayeko idėjas galima suderinti su tuo, ką vadinu „daline inžinerija". Kita vertus, Hayekas savo idėjas išreiškė daug aiškiau nei aš anuo metu. Tą jo idėją, kuri atitinka tai, ką pavadinčiau „socialine inžinerija" (Poundo prasme), išreiškia jo teiginys, kad laisvoje visuomenėje iškyla poreikis pertvarkyti tai, ką jis vadina jos *„teisine struktūra"*.*

[5] Bryanas Magee atkreipė mano dėmesį į tai, ką jis teisingai vadina „puikiai išreikštu Tocqueville'io argumentu" (žr. de Tocqueville, *L'ancien régime*).

[6] Klausimas, ar geras tikslas pateisina blogas priemones, atrodo, iš pradžių iškilo kaip klausimas, ar reikia meluoti ligoniui, norint jį nuraminti, arba: ar žmonėms neleisti žinoti [tikros padėties], kad jie būtų laimingi; arba: ar galima pradėti ilgą ir kruviną pilietinį karą, kad būtų sukurtas taikingas ir gražus pasaulis.

Visais šiais atvejais veiksmas, kurį norima atlikti, turi iš pradžių duoti tiesioginį rezultatą (vadinamą „priemonėmis"), kuris laikomas blogiu, kad būtų pasiektas antrinis rezultatas (vadinamas „tikslu"), kuris laikomas gėriu.

Man atrodo, kad visais tokiais atvejais iškyla trejopo pobūdžio klausimai.

a. Kiek mes galime tikėtis, kad tam tikros priemonės tikrai atves prie norimo tikslo? Kadangi tos priemonės yra artimesnis rezultatas, daugeliu atveju jos bus tikresnis numatomo veiksmo padarinys, o tikslas, kuris yra tolimesnis, bus ne toks tikras.

Iškylantis klausimas yra faktinis, o ne moralinio vertinimo klausimas. Tai iš tikrųjų klausimas, ar galima pasitikėti numanomu priežastiniu ryšiu tarp priemonių ir tikslo, ir todėl į jį galima atsakyti taip: jei numanomas priežastinis ryšys nepasireiškė, tada paprasčiausiai nėra ko kalbėti apie priemones ir tikslus.

Taip gali būti iš tikrųjų. Bet praktikoje ši problema gali būti svarbiausia būtent moraliniu požiūriu. Juk nors šis klausimas (ar numatomos priemonės atves prie numatomo tikslo) yra faktinis, *mūsų požiūris į šį klausimą suponuoja vieną svarbiausių moralinių problemų* – ar tokiais atvejais turime kliautis savo įsitikinimu, kad toks priežastinis ryšys egzistuoja; kitaip tariant – ar turime dogmatiškai pasitikėti priežastingumo teorijomis, ar priešingai, turime į jas žiūrėti skeptiškai, ypač kai tiesioginis mūsų veiksmo rezultatas savaime laikomas blogu.

Galimas daiktas, kad šis klausimas nėra labai svarbus pirmuoju mūsų pateiktų pavyzdžių atveju, bet jis svarbus kitais dviem atvejais. Kai kurie žmonės gali būti visai tikri tuo, kad tais dviem atvejais priežastinis ryšys egzistuoja. Bet šis ryšys gali būti visai netiesioginis, ir net jų tikėjimo emocinis tikrumas pats gali būti tik pastanga įveikti savo abejones. (Kitaip tariant, čia iškyla kolizija tarp fanatiko ir racionalisto sokratiškąja prasme, t. y. žmogaus, siekiančio žinoti savo intelekto ribas.) Kolizija bus juo svarbesnė, juo blogesnės „priemonės". Kad ir kaip būtų, išmokti skeptiškai žvelgti

į priežastingumo teorijas ir išsaugoti intelektualinį kuklumą, be abejonės, yra viena svarbiausių moralinių pareigų.

Tačiau tarkime, kad numatomas priežastinis ryšys egzistuoja, arba, kitaip tariant, egzistuoja situacija, kurioje galima pagrįstai kalbėti apie priemones ir tikslus. Tokiu atveju mums reikia iškelti dar du klausimus, (b) ir (c).

b. Tariant, kad toks priežastinis ryšys egzistuoja ir kad galime būti juo tikri, pagrindine problema tampa mažesnio blogio pasirinkimas, t. y. klausimas, ar naudotis numatomomis priemonėmis, ar tomis priemonėmis, kurių reikės griebtis, jei bus atsisakyta anų. Kitaip tariant, pats geriausias tikslas pats savaime nepateisina blogų priemonių, bet pastangos išvengti blogų padarinių gali pateisinti veiksmus, kurie savaime duoda blogus rezultatus. (Dauguma mūsų neabejoja, kad galima nupjauti žmogui koją, jei to reikia išgelbėti jo gyvybei.)

Šiame kontekste labai svarbia problema gali tapti tai, kad iš tikrųjų mes nesugebame suvokti svarstomo blogio mastų. Pavyzdžiui, kai kurie marksistai (žr. 19 skyriaus 9 pastabą) yra įsitikinę, kad prievartinė socialinė revoliucija sukelia mažiau kančių, negu tas nuolatinis blogis, kuris glūdi jų vadinamajame „kapitalizme". Bet netgi tariant, kad tokia revoliucija veda prie geresnės būklės, galima paklausti, kaip jie gali išmatuoti vienos ir kitos būklės kančias? Čia vėl iškyla faktinis klausimas, ir mes vėl privalome nepervertinti mūsų faktinio žinojimo. Be to, tariant, kad numatomos priemonės, viską pasvėrus, pagerins padėtį, kyla klausimas, ar galime būti tikri, kad kitomis priemonėmis nepasieksime geresnių rezultatų, mokėdami mažesnę kainą?

Bet tas pats pavyzdys verčia kelti kitą labai svarbų klausimą. Vėl tariant, kad visos „kapitalizmo" (jei jis tęsiasi kelias kartas) kančios nusvers pilietinio karo sukeliamas kančias, kyla klausimas, ar turime teisę vieną kartą pasmerkti kančioms kitų kartų labui? (Esama didžiulio skirtumo tarp aukojimosi kitų labui ir kitų – arba savęs *ir* kitų – aukojimo kokio nors panašaus tikslo labui.)

c. Dar vienas svarbus momentas yra tas, kad mes neturime manyti, jog vadinamasis „tikslas", kaip galutinis rezultatas, svarbesnis už tarpinį tikslą, „priemones". Ši mintis, išreiškiama tokiais posakiais kaip „Viskas gerai, kas gerai baigiasi", yra visiškai klaidinga. Pirma, vadinamasis „tikslas" nėra kokia nors galutinė pabaiga. Antra, priemonės neišnyksta, kai pasiekiamas tikslas. Pavyzdžiui, „blogos" priemonės – nauji didelio galingumo ginklai, naudojami kare pasiekti pergalei, – po to, kai tikslas pasiekiamas, gali sukelti naujų rūpesčių. Kitaip tariant, jei ką nors ir galima tikrai apibūdinti kaip priemones siekti kokiam nors tikslui, šios priemonės labai dažnai yra daug daugiau negu priemonės. Jos sukuria kitus padarinius, o ne tik siekiamą tikslą, todėl mes turime pasverti ne (buvusias ar esamas) priemones, lygindami jas su (būsimais) tikslais, o bendrus vienokio veiksmo rezultatus (kiek juos įmanoma numatyti)

su kitokio veiksmo rezultatais. Šie rezultatai apima tam tikrą laikotarpį, kuris savo ruožtu apima tarpinius rezultatus, tad numatomas „tikslas" nėra galutinis, kurį reikia apsvarstyti.

[7] 1. Esu įsitikinęs, kad pilietinės ir tarptautinės taikos investicinių problemų panašumas yra labai svarbus. Kiekviena tarptautinė organizacija, turinti įstatymų leidybos, administracines ir teisines institucijas, *taip pat ir ginkluotą vykdomąją valdžią, pasirengusią veikti,* gali palaikyti tarptautinę taiką taip pat sėkmingai kaip ir panašios institucijos paskiroje valstybėje. Tačiau, mano požiūriu, nedera iš jos reikalauti ko nors daugiau. Mums pavyko sumažinti nusikaltimus paskirose valstybėse iki palyginti nesvarbaus veiksnio, bet nepavyko jų išvengti visiškai. Todėl mums dar ilgą laiką reikės policijos, pasirengusios veikti ir kartais realiai veikiančios. Panašiai esu įsitikinęs, jog turime būti pasirengę tam, kad nesugebėsime išvengti tarptautinių nusikaltimų. Jei skelbiame, kad siekiame kartą ir visiems laikams pašalinti karo galimybę, galimas daiktas, siekiame pernelyg daug, nes galime susilaukti fatališko rezultato, kad mums pristigs realios jėgos smogti smūgiui tuo atveju, jei šios mūsų viltys nepasiteisins. (Tas faktas, kad Tautų Sąjunga nesugebėjo sutramdyti agresorių, bent jau Manchukuo puolimo atveju, visų pirma aiškintinas tuo metu vyravusia bendra nuomone, jog ji buvo įsteigta išvengti *visiems* karams, o ne kariauti. Tai rodo, kad propaganda, raginanti atsisakyti *visų* karų, griauna pati save. Mes turime padaryti galą tarptautinei anarchijai ir būti pasirengę kovoti su kiekvienu tarptautiniu nusikaltimu.) (Žr. ypač H. Mannheim, *War and Crime,* 1941; ir A. D. Lindsay, „War to End War", in *Background and Issues,* 1940.)

Tačiau kartu reikia išsiaiškinti, kur pilietinės ir tarptautinės taikos analogijos silpnoji vieta, t. y. kur toji vieta, kurioje ši analogija nebegalioja. Valstybės palaikomos pilietinės taikos atveju valstybė turi apsaugoti paskirą pilietį. Galima sakyti, kad pilietis yra „natūralus" vienetas ar atomas (nors esama tam tikro „sutartinio" elemento net pilietybės sąlygose). Kita vertus, mūsų tarptautinės santvarkos nariai, vienetai ar atomai bus valstybės. Bet valstybė niekada negali būti „natūralus" vienetas, kaip pilietis; *nesama natūralių valstybės ribų.* Valstybės ribos keičiasi ir gali būti apibrėžtos tik taikant *status quo* principą; o kadangi kiekvienas *status quo* susiȩs su savo nuožiūra parinkta data, valstybės ribų nustatymas yra visai sutartinis.

Pastanga surasti tam tikras „natūralias" valstybės ribas ir pagal tai žiūrėti į valstybę kaip į „natūralų" vienetą veda prie *nacionalinės valstybės principo* ir prie romantiškų nacionalizmo, rasizmo ir tribalizmo fikcijų. Bet šis principas nėra „natūralus", ir idėja, kad egzistuoja natūralūs vienetai, pavyzdžiui, tautos, lingvistinės ar rasinės grupės, yra visiškai fiktyvi. Šiuo atveju mums ypač reikia pasimokyti iš istorijos; juk

nuo pat istorijos pradžios žmonės nuolat maišėsi, jungėsi, išsiskirdavo ir vėl maišydavosi, ir tai negali nutrūkti, net jei to ir norėtume.

Yra ir kitas momentas, kai pilietinės ir tarptautinės taikos analogijos nebėra. Valstybė turi apsaugoti paskirą pilietį, t. y. savo vienetus ar atomus; tuo tarpu tarptautinė organizacija galiausiai turi apsaugoti paskirus žmones, o ne savuosius vienetus ar atomus, t. y. valstybes ar tautas.

Visiškas nacionalinės valstybės principo (kurio populiarumą lemia tik tas faktas, kad jis veikia gentinius instinktus ir kad juo remiasi pigiausias ir veiksmingiausias metodas, kuriuo vadovaudamasis gali prasisiekti politikas, negalintis pasiūlyti nieko geresnio) atsisakymas ir būtinos sutartinės *visų* valstybių demarkacijos pripažinimas, kartu su įžvalga, kad *galutinis tarptautinių organizacijų dėmesio objektas irgi turi būti ne valstybės ar tautos, o paskiri žmonės,* padės mums aiškiai suprasti ir įveikti sunkumus, nulemtus mūsų pamatinės analogijos netinkamumo. (Žr. taip pat 12 skyriaus 51–64 pastabas ir tekstą ir 13 skyriaus 2 pastabą.)

2. Mano galva, pastaba, kad galutiniu tarptautinių organizacijų ir net visos politikos – tarptautinės, „nacionalinės" ar parapinės – dėmesio objektu turi būti pripažintas paskiras žmogus, turi didelę taikomąją reikšmę. Turime suprasti, kad *individus galime traktuoti pagarbiai, net jei nusprendžiame sunaikinti agresyvios valstybės* ar nacijos, kuriai tie individai priklauso, *valdžios struktūras.* Plačiai paplito prietaras, kad valstybės ar „nacijos" karinės, politinės ar net ekonominės valdžios sunaikinimas ir kontrolė susijusi su tos valstybės paskirų piliečių kančiomis ar pavergimu. Tačiau šis prietaras yra ir nepatikimas, ir pavojingas.

Jis nepatikimas, nes tarptautinė organizacija saugo šitaip susilpnėjusios valstybės piliečius nuo naudojimosi jų politiniu ir kariniu silpnumu. Vienintelė žala individui, kurios neįmanoma išvengti, yra jo tautinio išdidumo įžeidimas. O tuo atveju, kai jis yra agresyvios šalies pilietis, šios žalos apskritai negalima išvengti, jei agresija atremiama.

Prietaras, kad elgesio su valstybe negalima skirti nuo elgesio su jos paskirais piliečiais, irgi yra labai pavojingas, nes kai tik iškyla klausimas, kaip elgtis su agresyvia šalimi, nugalėjusiose šalyse būtinai atsiranda dvi frakcijos, būtent: frakcija, reikalaujanti griežtų priemonių, ir frakcija, reikalaujanti nuolaidumo. Ir dažniausiai nė viena iš frakcijų nepagalvoja apie galimybę su valstybe elgtis griežtai, o su jos piliečiais – švelniai.

Bet jei šios galimybės nepaisoma, tai veikiausiai atsitinka štai kas. Tuojau pat po pergalės su agresyvia valstybe *ir* su jos piliečiais elgiamasi palyginti griežtai. Tačiau, galimas daiktas, su pačia valstybe, su jos jėgos struktūromis nebus elgiamasi taip griežtai, kaip derėtų, dėl nenoro griežtai elgtis su nekaltais jos piliečiais, t. y. dėl to,

kad kaip nors pasireikš nuosaikiosios frakcijos įtaka. Nepaisant šio nenoro, individai veikiausiai kentės labiau nei nusipelnė. Todėl po tam tikro laiko nugalėjusiose šalyse tikriausiai atsiras reakcija. Galimas daiktas, kad egalitarinės ir humanistinės tendencijos sustiprins nuosaikiąją frakciją ir griežtos politikos bus atsisakyta. Tačiau tokie procesai gali ne tik duoti naujos agresijos šansą agresyviai valstybei; jie įduos jai, tarsi žmogui, su kuriuo pasielgta neteisingai, moralinio pasipiktinimo ginklą. Be to, nugalėjusias šalis veikiausiai kamuos nepasitikėjimo savimi jausmas, kaip ir žmogų, kuris jaučia, kad gal pasielgė blogai.

Šitokie labai nepageidautini procesai galiausiai turi sukelti naują agresiją. Jos galima išvengti, jei, ir tik jei, iš pat pradžių agresyvi valstybė (ir žmonės, atsakingi už jos veiksmus) bus aiškiai skiriama nuo jos piliečių. Griežtas elgesys su agresyvia valstybe ir net visiškas jos valdžios struktūrų sunaikinimas nesukels tokios humaniškų jausmų nulemtos moralinės reakcijos nugalėjusiose šalyse, jei tik bus lydimas švelnios politikos paskirų piliečių atžvilgiu.

Tačiau ar įmanoma sunaikinti valstybės politinę valdžią, netyčia nepakenkiant jos piliečiams? Kad įrodyčiau, jog tai įmanoma, pateiksiu pavyzdį tokios politikos, kuri palaužia agresyvios valstybės politinę ir karinę galią, o kartu nepažeidžia paskirų jos piliečių interesų.

Agresyvios šalies pakraščiai, įskaitant pajūrį, jos pagrindinės (ne visos) hidroelektrinės, anglių kasyklos ir metalurgijos įmonės turi būti atskirtos nuo valstybės ir valdomos kaip tarptautinė teritorija, kuri tai šaliai niekada nebus sugrąžinta. Uostai ir žaliavos turi būti prieinami tos valstybės piliečiams, kad jie galėtų tęsti savo teisėtą ekonominę veiklą, neskriaudžiami jokių ekonominių sankcijų, su ta sąlyga, jog jie *iškviečia* tarptautines komisijas, kontroliuojančias, kad visos šios gamybos priemonės būtų naudojamos pagal paskirtį. Bet koks šių priemonių naudojimas, galintis padėti sukurti naują karinį potencialą, yra draudžiamas, ir jei esama įtarimo, kad tarptautinės teritorijos gamybos priemonės ir žaliavos naudojamos karo tikslams, jų eksploatavimas tuojau pat sustabdomas. Tokiu atveju įtariamieji turi *iškviesti* komisiją, turinčią kruopščiai ištirti padėtį ir pateikti pakankamas tinkamo išteklių naudojimo garantijas.

Tokia procedūra nepašalintų naujos agresijos galimybės, tačiau agresyvi valstybė, norėdama sukurti naują karinį potencialą, būtų priversta iš pradžių užpulti tarptautines teritorijas. Todėl toks antpuolis būtų beviltiškas, jei tik kitos šalys būtų išsaugojusios ir sustiprinusios savo karinį potencialą. Tokiu atveju agresyvi valstybė būtų priversta radikaliai pakeisti savo požiūrį ir imtis bendradarbiavimo. Ji būtų priversta *prašyti* jos pramonės tarptautinio kontroliavimo ir padėti tarptautinio kontrolės organo veiklai (užuot ją trukdžiusi), nes tik toks požiūris jai užtikrintų naudojimąsi jos pramonei

reikalingomis gamybos priemonėmis. Esant tokiai padėčiai veikiausiai nebereikėtų tolesnio išorinio kišimosi į tos valstybės vidaus reikalus.

Pavojų, susijusių su gamybos priemonių pavertimu tarptautine nuosavybe, kuris gali būti dingstis išnaudoti ir žeminti pralaimėjusios šalies gyventojus, būtų galima išvengti tarptautinėmis teisinėmis procedūromis, pavyzdžiui, įsteigiant apeliacinius teismus, *etc*.

Šis pavyzdys rodo, kad nėra neįmanoma su valstybe elgtis griežtai, o su jos piliečiais – švelniai.

* (Šios pastabos (1) ir (2) dalis aš išsaugojau lygiai tokias pat, kokios jos buvo parašytos 1942 m. Tik (3) dalyje, kuri tapo nebeaktuali, kai ką pridėjau po dviejų pirmųjų pastraipų.)*

3. Bet ar toks inžinerinis požiūris į taikos problemą yra mokslinis? Esu tikras, kad daugelis tvirtins, jog tikras mokslinis požiūris į karo ir taikos problemas turi būti kitoks. Jie tvirtins, kad *iš pradžių reikia ištirti karo priežastis*. Reikia ištirti jėgas, atvedusias prie karo, o kartu ir tas jėgas, kurios gali atvesti prie taikos. Pavyzdžiui, neseniai buvo pareikšta, kad „ilgalaikę taiką“ galima pasiekti tik tada, kai bus visiškai ištirtos visuomenės „pamatinės dinaminės jėgos“, galinčios sukelti karą arba užtikrinti taiką. Kad atskleistume šias jėgas, mes, žinoma, turime tyrinėti istoriją. Kitaip tariant, taikos problemą turime spręsti istoricistiniu, o ne technologiniu metodu. Tvirtinama, kad toks ir yra tikrasis mokslinis metodas.

Padedamas istorijos, istoricistas gali parodyti, kad karo priežastis yra ekonominių interesų susidūrimas, klasių kova arba ideologijų kova, pavyzdžiui, laisvės ir tironijos susidūrimas; rasių, tautų, imperializmų, militaristinių sistemų kova; arba neapykanta, baimė, pavydas ar troškimas atkeršyti; arba visi tie dalykai kartu ir daugybė kitokių. Ir šitaip jis parodys, kad pašalinti šias priežastis nepaprastai sunku. Be to, jis parodys, kad nėra prasmės kurti tarptautinę organizaciją tol, kol nepašalintos karo priežastys, pavyzdžiui, ekonominės *etc*. O psichologas gali įrodinėti, kad karo priežasčių reikia ieškoti „žmogaus prigimtyje“ ar, konkrečiau, jo agresyvume, ir kad vienintelis būdas išsaugoti taiką – tai rengtis būsimiems agresijos protrūkiams. (Kai kas visai rimtai siūlo skaityti trilerius, nepaisant to, kad juos dievino kai kurie mūsų epochos diktatoriai.)

Nemanau, kad tokie šios svarbios problemos sprendimo metodai būtų labai vaisingi. Be to, nemanau, jog galima pasitikėti argumentu, kad, siekiant taikos, reikia nustatyti karo priežastį ar priežastis.

Reikia pripažinti, kad esama atvejų, kai kokio nors blogio priežasčių ieškojimas ir pašalinimas gali užtikrinti sėkmę. Jei jaučiu skausmą kojoje, galiu nustatyti, kad jį sukelia akmenėlis bate, ir tą akmenėlį išmesti. Bet šitokių atvejų negalima apibendrin-

ti. Akmenėlių pašalinimo metodas ne visada tinka net kai vien skauda koją. Kartais galiu nesurasti „priežasties“; o kartais galiu nepajėgti jos pašalinti.

Apskritai kokio nors nepageidautino įvykio priežasčių pašalinimo metodą galima taikyti tik tada, kai žinome trumpą būtinų sąlygų sąrašą (t. y. kai tiriamas įvykis gali pasireikšti tik jei egzistuoja bent viena iš tame sąraše užfiksuotų sąlygų) ir kai visos šios sąlygos gali būti kontroliuojamos, arba, tiksliau pasakius, užkertamas kelias joms reikštis. (Galima pažymėti, kad tos būtinos sąlygos – tai ne tas pat, kas išreiškiama miglotu terminu „priežastys“; veikiau jos yra tai, kas paprastai vadinama „šalutinėmis priežastimis“; šiaip jau kalbėdami apie „priežastis“ turime galvoje tam tikrą pakankamų sąlygų visumą.) Bet aš nemanau, kad galima sudaryti tokį būtinų karo sąlygų sąrašą. Karai prasidėdavo įvairiausiomis aplinkybėmis. Karai nėra paprastas reiškinys, toks, pavyzdžiui, kaip griaustinis. Nėra pagrindo manyti, kad, „karu“ vadindami daugybę įvairiausių reiškinių, galėsime būti tikri, jog visus juos sukelia tos pačios „priežastys“.

Visa tai rodo, kad tarsi nešališkas ir tikrai mokslinis požiūris, „karo priežasčių“ tyrimas, faktiškai yra ne tik šališkas, bet ir gali sutrukdyti rasti racionalų sprendimą; iš tikrųjų tai pseudomokslinis požiūris.

Ar toli nueisime, jei užuot priiminėję įstatymus ir kūrę policiją, nusikalstamumo problemą traktuosime „moksliškai“, t. y. stengdamiesi tiksliai suprasti, kokios yra nusikaltimo priežastys? Nesakau, kad neįmanoma kartais atskleisti svarbių veiksnių, susijusių su nusikaltimu ar karu, ir kad šitokiu būdu negalima išvengti didelės žalos, bet visu tuo galima užsiimti ir tada, kai nusikaltimai jau kontroliuojami, t. y. tada, kai sukurta stipri policija. Kita vertus, ekonominių, psichologinių, genetinių, moralinių ir t. t. nusikaltimo „priežasčių“ tyrimas ir pastangos jas pašalinti vargu ar pastūmės mus prie minties, kad policija (nepašalinanti priežasties) gali visiškai kontroliuoti nusikalstamumą. Visai nepriklausomai nuo tokių posakių kaip „karo priežastis“ miglotumo, visas toks požiūris neturi nieko bendro su mokslu. Lygiai taip pat galima sakyti, kad nemoksliška dėvėti apsiaustą, kai šalta, ir kad veikiau mes turime tyrinėti šalto oro priežastis ir jas pašalinti. Arba galima tvirtinti, kad tepti yra nemoksliška, nes iš pradžių reikia atskleisti trinties priežastis ir jas pašalinti. Man atrodo, kad paskutinis pavyzdys atskleidžia šios tariamai mokslinės kritikos absurdiškumą; juk kaip tepimas tikrai susilpnina trinties „priežastis“, taip tarptautinė policija (ar kita panašaus pobūdžio karinė organizacija) gali susilpninti svarbią karo „priežastį“, būtent viltį „likti nenubaustam už jį“.

[8] Visa tai bandžiau parodyti savo knygoje *The Logic of Scientific Discovery*. Orientuodamasis į šioje knygoje siūlomą metodologiją, esu įsitikinęs, kad sistemiška dalinė inžinerija padės mums sukurti empirinę socialinę technologiją, kurią galima

įgyvendinti remiantis bandymų ir klaidų metodu. Man atrodo, kad tik šitaip galime pradėti kurti empirinį visuomenės mokslą. Tas faktas, kad tokio visuomenės mokslo vis dar nėra ir kad istoricistinis metodas negali net prie jo priartinti, yra vienas stipriausių argumentų prieš didelių mastų arba utopinės socialinės inžinerijos galimybę. Žr. taip pat mano *The Poverty of Historicism*.

9 Labai panašų formulavimą žr. Johno Carrutherso paskaitoje *Socialism and Radicalism*, išleistoje atskira brošiūra (publ. by Hammersmith Socialist Society, London, 1894). Jo argumentai prieš dalines reformas tipiški: „Bet kokia paliatyvi priemonė duoda blogus rezultatus ir blogis paprastai būna didesnis negu tai, prieš ką ji buvo nukreipta. Kol mes nesiryšime įsigyti naujų drabužių, turime būti pasirengę tenkintis skudurais, nes lopai nepagerins seno drabužio." (Reikia pažymėti, kad terminas „radikalizmas", kuris yra Carrutherso paskaitos pavadinime, vartojamas visai priešinga prasme negu šioje knygoje. Carruthersas gina bekompromisę drobės nuvalymo programą ir puola „radikalizmą", t. y. „laipsniškų" reformų programą, kurią gina „radikalūs liberalai". Žinoma, toks termino „radikalus" vartojimas labiau įprastas nei manasis; nepaisant to, pirminė šio termino prasmė – „smelktis prie šaknų", pavyzdžiui, prie blogio šaknų, arba „išrauti blogį", ir jis neturi adekvataus pakaitalo.)

Tolesnės teksto pastraipos citatos („dieviškasis originalas", kurį turi kopijuoti politikas menininkas) yra iš *Valstybės*, 500 e/501 a. Žr. taip pat 8 skyriaus 25 ir 26 pastabas.

Man atrodo, kad Platono Formų teorijoje esama elementų, kurie labai svarbūs siekiant suprasti meną ir sukurti meno teoriją. Šį platonizmo aspektą tyrinėja J. A. Stewartas knygoje *Plato's Doctrine of Ideas* (1909), 128 ff. Tačiau, mano galva, jis pernelyg pabrėžia grynosios kontempliacijos objektą (priešinamą „provaizdžiui", kurį menininkas ne tik mato, bet ir stengiasi perkelti į drobę).

10 *Valstybė*, 520 c. Apie „karališkąjį meną" žr. ypač *Politikas;* žr. 8 skyriaus 57 (2) pastabą.

11 Dažnai sakoma, kad etika yra tik estetikos dalis, nes etikos klausimai galiausiai yra skonio reikalas. (Žr., pavyzdžiui, G. E. G. Catlin, *The Science and Methods of Politics,* 315 ff.) Jei šitaip teigiant turima galvoje tik tai, kad etikos problemų negalima išspręsti remiantis racionaliais mokslo metodais, aš sutinku. Bet mums nedera nepaisyti didžiulio skirtumo tarp moralinių „skonio problemų" ir skonio problemų estetikoje. Jei man nepatinka romanas, muzikos kūrinys ar paveikslas, aš nebūtinai turiu jį skaityti, jo klausytis ar į jį žiūrėti. Estetinės problemos (gal tik išskyrus architektūrą) dažniausiai turi asmeninį pobūdį, o etinės problemos susiję su žmonėmis ir jų gyvenimais. Šiuo požiūriu tarp jų esama pamatinio skirtumo.

[12] Šią ir kitas citatas žr. *Valstybė*, 500 d – 501 a (išskirta mano); žr. taip pat 4 skyriaus 29 pastabos pabaigą ir 8 skyriaus 25, 26, 37, 38 (ypač 25 ir 38) pastabas.

Dvi tolesnės pastraipos citatos iš *Valstybės*, 541 a, ir iš *Politiko*, 293 c–e.

Įdomu (nes, mano galva, tai būdinga isteriškam romantikų radikalizmui su jo *hubris* – arogantišku siekiu būti panašiam į Dievą) pažymėti, kad prieš abi *Valstybės* pastraipas – drobės nuvalymo, 500 d ff., ir ištrėmimo, 541 a, – kalbama apie filosofų panašumą į dievus; žr. 500 c–d: „filosofas pats tampa – kiek tai žmogui įmanoma – dieviškas ir tvarkingas“; ir 540 c–d (žr. 8 skyriaus 37 pastabą ir tekstą): „Valstybė savo lėšomis pastatys jiems paminklus, aukos jiems aukas kaip dievams, jei pitija pritars, o jei ne – kaip laimingiems ir dieviškiems žmonėms“.

Taip pat įdomu (dėl tų pačių priežasčių), kad prieš pirmąją iš šių pastraipų yra pastraipa (498 d/e f.; žr. 8 skyriaus 59 pastabą), kurioje Platonas reiškia viltį, kad filosofai, tapę valdovais, gali būti priimtini net „daugumai“.

* Kai dėl termino „likviduoti“, galima pacituoti tokį šiuolaikinio radikalizmo protrūkį: „Argi ne akivaizdu, kad jei mes siekiame socializmo – tikro ir nuolatinio socializmo – reikia „likviduoti“ (t. y. atimti galimybę būti politiškai aktyviam atimant pilietines teises, o jei reikia, ir įkalinant) kiekvieną rimtą opoziciją?“ Šis nuostabus retorinis klausimas atspausdintas dar nuostabesnės politinės brošiūros (Gilbert Cope, *Christians in the Class Struggle*, 1942, „Pratarmė“ Bradfordo vyskupo) 18 puslapyje. (Apie šioje brošiūroje vyraujantį istoricizmą žr. 1 skyriaus 3 pastabą.) Vyskupas savo pratarmėje smerkia „mūsų šiuolaikinę ekonominę sistemą“ kaip „nemoralią ir nekrikščionišką“ ir sako, kad „kai visiškai aišku, jog tai šėtono darbas <...> niekas negali Bažnyčios tarno priversti atsisakyti priedermės tai sunaikinti“. Todėl šią brošiūrą jis apibūdina kaip „aiškią ir skvarbią analizę“.

Galima pacituoti dar keletą sakinių iš šios brošiūros. „Dvi partijos gali užtikrinti dalinę demokratiją, bet visišką demokratiją gali sukurti tik viena partija <...>“ (p. 17). – „Pereinamuoju laikotarpiu <...> darbininkus <...> turi vesti ir organizuoti viena partija, netoleruojanti jokios kitos opozicinės partijos <...>“ (p. 19). – „Laisvė socialistinėje valstybėje reiškia, kad niekam neleidžiama kritikuoti visuomeninės nuosavybės principo ir kiekvienas skatinamas dirbti kuo efektyvesnio šio principo įgyvendinimo ir veikimo labui <...> Atsakymą į svarbų klausimą, kaip sunaikinti opoziciją, nulemia pačios opozicijos naudojami metodai“ (p. 18).

Galimas daiktas, pats įdomiausias yra toks argumentas (jis pateikiamas irgi p. 18), kurį verta rūpestingai perskaityti: „Kodėl kapitalistinėje valstybėje gali egzistuoti socialistų partija, jei socialistinėje valstybėje negali egzistuoti kapitalistų partija? Atsakymas paprastas: socialistų partija yra sąjūdis, apimantis gamybines jėgas, priklausančias didžiajai daugumai, ir nukreiptas prieš menkutę mažumą; o kapitalistų partija

išreiškia mažumos pastangas atsiimti valdžią ir privilegijas, atnaujinant daugumos išnaudojimą". Kitaip tariant, valdančioji „menkutė mažuma" gali sau leisti būti tolerantiška, tuo tarpu „didžioji dauguma" negali sau leisti toleruoti „menkutės mažumos". Šis paprastas atsakymas tikrai yra „aiškios ir skvarbios analizės" (pasak vyskupo) perlas.*

[13] Apie šį sąjūdį žr. taip pat 13 skyrių, ypač 7 pastabą ir su ja susijusį tekstą.

[14] Atrodo, kad romantizmo (ir literatūroje, ir filosofijoje) šaknų reikėtų ieškoti platonizme. Gerai žinoma, kad Rousseau patyrė tiesioginę Platono raštų įtaką (žr. 6 skyriaus 1 pastabą). Be to, Rousseau buvo skaitęs Platono *Politiką* (plg. *Social Contract*, Book II, ch. VII, ir Book III, ch. VI), kur šlovinami pirmykščiai kalnų piemenys. Bet be šios tiesioginės įtakos, visai įmanoma, kad savo pastoralinį romantizmą ir paprastumo meilę jis iš Platono perėmė netiesiogiai; juk jam tikrai turėjo įtakos italų renesansas, iš naujo atradęs Platoną ir ypač jo natūralizmą bei svajones apie tobulą paprastų piemenėlių visuomenę (žr. 4 skyriaus 11 (3) ir 32 pastabas ir 6 skyriaus 1 pastabą). – Įdomu, kad Voltaire'as iškart suprato Rousseau romantiškojo obskurantizmo pavojus. Juos pastebėjo ir Rousseau gerbėjas Kantas, kai tik perskaitė Herderio *Mintis* (žr. taip pat 12 skyriaus 56 pastabą ir su ja susijusį tekstą).

Dešimto skyriaus pastabos

Šio skyriaus epigrafas iš *Puotos*, 193 d.

[1] Žr. *Valstybė*, 419 a ff., 421 b, 465 c ff. ir 519 e; žr. taip pat 6 skyrių, ypač II ir IV skirsnius.

[2] Turiu galvoje ne tik viduramžiais dėtas pastangas sustabdyti visuomenės raidą, pastangas, kurių pagrindas buvo Platono teorija, pagal kurią valdovai atsakingi už valdinių sielas ir dvasios ramybę (ir daugelis praktinių patarimų, Platono pateikiamų *Valstybėje* ir *Įstatymuose*), bet ir ne vieną vėlesnį panašaus pobūdžio sąjūdį.

[3] Kitaip tariant, aš stengiausi kiek galėdamas taikyti tą metodą, kurį apibūdinau knygoje *The Logic of Scientific Discovery.*

[4] Žr. ypač *Valstybė*, 566 e; žr. taip pat šio skyriaus 63 pastabą, toliau.

[5] Mano istorijoje neturi būti „niekšų <...> Nusikaltimas neįdomus <...> Kas mus tikrai domina <...> tai žmonės, darantys gera ir siekiantys gerų tikslų." Interpretuodamas Platono filosofiją, aš stengiausi kiek galėdamas laikytis šio metodologinio principo. (Šioje pastaboje cituojamo principo formuluotę paėmiau iš G. B. Shaw *Šventosios Žanos* pratarmės; žr. skirsnio „Tragedija, ne melodrama" pirmuosius sakinius.)

[6] Apie Herakleitą žr. 2 skyrių. Apie Alkmeono ir Herodoto izonomijos teorijas žr. 6 skyriaus 13, 14 ir 17 pastabas. Apie Falėjo Chalkedoniečio ekonominį egalitarizmą žr. Aristotelis, *Politika,* 1266 a ir Diels [5], 39 skyrių (ir apie Hipodamą). Apie Hipodamą Miletietį žr. Aristotelis, *Politika,* 1267 b 22 ir 3 skyriaus 9 pastabą. Prie pirmųjų politikos teoretikų, mes, žinoma, turime priskirti sofistus, Protagorą, Antifoną, Hipiją, Alkidamą, Likofroną; Kritiją (žr. Diels[5], fr. 6, 30–38 ir 8 skyriaus 17 pastabą) ir Senąjį Oligarchą (jei tai du asmenys); taip pat Demokritą.

Dėl terminų „uždara visuomenė“ ir „atvira visuomenė“ ir jų vartojimo kiek bergsoniška prasme žr. „Įvado“ pastabą. Tai, kad uždarą visuomenę aš vadinu magiška, o atvirą visuomenę – racionalia ir kritiška, žinoma, neleidžia šitų terminų vartoti, neidealizuojant aptariamos visuomenės. Magiškas požiūris jokiu būdu neišnyko iš mūsų gyvenimo net pačiose „atviriausiose“ esamose visuomenėse ir, mano galva, nepanašu, kad jis kada nors išnyks be pėdsakų. Nepaisant to, atrodo, įmanoma nustatyti tam tikrą kriterijų, leidžiantį spręsti apie perėjimą nuo uždaros prie atviros visuomenės. Šis perėjimas vyksta tada, kai pradedama suvokti, kad visuomenės institucijos sukurtos žmogaus, ir kai jų sąmoningas keitimas svarstomas orientuojantis į jų tinkamumą pasiekti žmonių tikslus ar įgyvendinti jų ketinimus. Arba, sakant ne taip abstrakčiai, uždara visuomenė žlunga, kai antgamtinę baimingą pagarbą, su kuria žiūrima į visuomenės santvarką, išstumia aktyvus žmonių kišimasis ir sąmoningas siekimas įgyvendinti asmeninius arba grupinius interesus. Akivaizdu, kad tokį žlugimą gali pagreitinti vidiniai kultūriniai civilizacijos kontaktai ir, net labiau, dalies žmonių, priklausančių viešpataujančiai klasei, nuskurdimas, t. y. žemės netekimas.

Turiu prisipažinti, kad man nesinori kalbėti apie „visuomenės krachą“ bendra prasme. Mano galva, tik ką minėtas uždaros visuomenės žlugimas yra visiškai akivaizdus dalykas, bet apskritai man atrodo, jog terminas „visuomenės žlugimas“ byloja beveik tik tai, kad tyrinėtojui nepatinka jo stebimo istorinio proceso eiga. Man atrodo, kad šiuo terminu labai piktnaudžiaujama. Bet aš pripažįstu, kad, pagrįstai ar ne, tam tikros visuomenės narys gali justi, kad „viskas žlunga“. Beveik neabejotina, kad *ancien régime* šalininkams arba Rusijos aristokratams Prancūzijos ar Rusijos revoliucija turėjo atrodyti kaip visiškas visuomenės žlugimas, bet naujiesiems valdovams ji atrodė visiškai kitaip.

A.Toynbee (žr. *A Study of History,* V, 23–35; 338) „schizmos atsiradimą visuomenės kūne“ aprašo kaip žlungančios visuomenės kriterijų. Kadangi schizma, klasių nesantaikos pavidalu, graikų visuomenėje neabejotinai egzistavo ir iki Peloponeso karo, ne visai aišku, kodėl jis mano, kad šis karas (o ne tribalizmo žlugimas) žymi tai, ką jis vadina helėnų civilizacijos žlugimu. (Žr. taip pat 4 skyriaus 45 (2) pastabą ir šio skyriaus 8 pastabą.)

Apie graikų ir maorių panašumą keletą pastabų galima rasti ir knygoje J. Burnet, *Early Greek Philosophy*², ypač p. 2 ir 9.

⁷ Šią organinės valstybės teorijos kritiką ir daug kitų minčių aš perėmiau iš J. Popper-Lynkeuso; jis rašo (*Die allgemeine Nährpflicht,* 2nd ed., 1923, p. 71 f.): „Nuostabusis Menenijus Agripa <...> įtikino sukilusius plebėjus sugrįžti" (į Romą), „papasakojęs jiems pasakėčią apie kūno narius, sukilusius prieš pilvą <...> Kodėl gi niekas iš jų neatsakė jam taip: 'Puiku, Agripa! Jei reikalingas pilvas, tai mes, plebėjai, nuo dabar norime būti pilvu, o jūs <...> galite vaidinti kitus kūno narius!'" (Apie šią pasakėčią žr. Livy II, 32 ir Shakespeare'o *Coriolanus,* Act I, Scene 1.) Tikriausiai įdomu pažymėti, kad net toks šiuolaikiškas ir aiškiai pažangus sąjūdis kaip „Mass-Observation" propaguoja organinę visuomenės teoriją (ant savo brošiūros *First Year's Work,* 1937–1938, viršelio). Žr. taip pat 5 skyriaus 31 pastabą.

Kita vertus, reikia pripažinti, kad gentinė „uždara visuomenė" turi kažką „organiška" kaip tik todėl, kad joje nesama socialinės įtampos. Tas faktas, kad šitokios visuomenės pagrindas gali būti vergovė (kaip Graikijos atveju), savaime nesukelia socialinės įtampos, nes vergai, kaip ir gyvuliai, kartais net nėra visuomenės dalis; jų siekiai ir problemos nebūtinai sukuria tai, ką valdovai jaustų kaip visuomeninę problemą. Tačiau tokią problemą sukelia *gyventojų skaičiaus didėjimas.* Spartoje, nekūrusioje kolonijų, toks didėjimas privertė spartiečius iš pradžių pavergti kaimynines gentis ir užgrobti jų teritorijas, o paskui sąmoningai stengtis sustabdyti bet kokius pokyčius, imantis atitinkamų priemonių, įskaitant gyventojų skaičiaus augimo kontrolę, kurią įgyvendino kūdikių žudymo, gimimų kontrolės ir homoseksualumo institucija. Visa tai aiškiai matė Platonas, visada pabrėždavęs (gal dėl Hipodamo įtakos), kad piliečių skaičius turi nesikeisti, ir *Įstatymuose* rekomendavęs kurti kolonijas bei kontroliuoti gimimų skaičių, o anksčiau rekomendavęs homoseksualizmą (lygiai taip pat aiškinamą Aristotelio *Politikoje,* 1272 a 23) kaip būdą išsaugoti pastovų gyventojų skaičių; žr. *Įstatymai,* 740 d – 741 a ir 838 e. (Apie Platono patarimą *Valstybėje* žudyti kūdikius ir panašias problemas žr. ypač 4 skyriaus 34 pastabą; be to, 10 skyriaus 22 ir 63 pastabas ir 5 skyriaus 39 (3) pastabą.

Žinoma, visas šias priemones vargu ar galima visiškai paaiškinti tikslingumo požiūriu. Pavyzdžiui, dorėnų homoseksualizmas glaudžiai susijęs su karo praktika ir su pastangomis karinio junginio gyvenime atgauti tą emocinį pasitenkinimą, kurį labiausiai susilpnino gentinio gyvenimo žlugimas; žr. ypač „kariuomenę, sudarytą iš įsimylėjėlių", Platono šlovinamą *Puotoje,* 178 e. *Įstatymuose,* 636 b f., 836 b/c Platonas smerkia homoseksualizmą (žr. tačiau 838 e).

⁸ Man atrodo, tai, ką aš vadinu „civilizacijos įtampa", panašu į reiškinį, kurį turėjo galvoje Freudas, rašydamas veikalą *Civilisation and its Discontents.* Toynbee kalba

apie „jausmą, kad esi nešamas srovės“ *(sense of drift)* (*A Study of History*, V, 412 ff.), bet šį jausmą sieja su „irimo epochomis“, tuo tarpu mano minimą įtampą aš matau aiškiai išreikštą jau Herakleito (tiesą sakant, jos pėdsakų galima rasti ir Hesiodo poemose), taigi daug anksčiau, negu, pasak Toynbee, pradeda „irti“ jo „helėnų visuomenė“. Meyeris kalba apie tai, kad nunyksta „gimimo statusas, nulemdavęs kiekvieno žmogaus vietą gyvenime, jo pilietines ir visuomenines teises bei pareigas, taip pat ir tikrumą galimybe išgyventi“ (*Geschichte des Altertums*, III, p. 542). Tai aiškus įtampos, susidariusios V a. pr. Kr. graikų visuomenėje, apibūdinimas.

[9] Kita panaši profesija, teikdavusi santykinę intelektualinę nepriklausomybę, buvo keliaujančio bardo profesija. Čia pirmiausia turiu galvoje Ksenofaną, pažangietį; žr. 5 skyriaus 7 pastabos pastraipą „Protagorizmas“. (Homeras irgi gali būti panašus pavyzdys.) Akivaizdu, kad tik labai nedaug žmonių galėdavo imtis tokios profesijos.

Nors manęs visai nedomina komercija ir komersantai, komercinės iniciatyvos įtaka man atrodo labai svarbi. Matyt, neatsitiktinai seniausia Šumero civilizacija, kiek mums žinoma, buvo komercinė civilizacija, pasižyminti ryškiais demokratiniais bruožais; be to, žinoma, kad rašymo menas, aritmetika ir mokslo pradmenys buvo glaudžiai susiję su jos komerciniu gyvenimu. (Žr. taip pat šio skyriaus 24 pastabą.)

[10] Thucydides, I, 93 (dažniausiai aš laikausi Jowetto vertimo). Dėl Tukidido politinių simpatijų žr. šio skyriaus 15 (1) pastabą.

[11] Ši ir kitos citatos: *op. cit.*, I, 107. Tukidido pasakojimas apie oligarchus išdavikus beveik neatpažįstamas Meyerio apologetinėje versijoje (*Gesch. d. Altertums*, III, p. 594), nepaisant to fakto, kad geresnių šaltinių jis neturi; šis pasakojimas paprasčiausiai iškreipiamas tiek, kad jo nebegalima atpažinti. (Apie Meyerio šališkumą žr. šio skyriaus 15 (2) pastabą.) – Apie panašią išdavystę (479 m. pr. Kr. Platėjos mūšio išvakarėse) žr. Plutarch, *Aristides*, p. 13.

[12] Thucydides, III, 82–84. Toliau cituojamos pastraipos išvada yra individualizmo ir humanizmo elementas, būdingas Tukididui, žmogui, priklausiusiam Didžiajai kartai (žr. toliau ir šio skyriaus 27 pastabą) ir, kaip buvo sakyta, nuosaikiam: „Bet kai imamasi keršto, nebegalvojama apie ateitį ir nedvejojant paminami tie bendri žmogiškieji įstatymai, kuriais turi pasitikėti kiekvienas žmogus, tikėdamasis išsigelbėti ištikus bėdai; užmirštama, kad kai jų prireiks, bus bergždžiai tikimasi juos surasti“. Dėl tolesnio Tukidido politinių simpatijų aptarimo žr. šio skyriaus 15 (1).

[13] Aristotelis, *Politika*, VIII, (V), 9, 10/11; 1310 a. Aristotelis nepritaria tokiam atviram priešiškumui; jis mano, kad išmintingi „oligarchai [turėtų nuolat sudaryti įspūdį, kad kalba] liaudies labui“, ir nori jiems duoti gerą patarimą: „<...> reikia laikytis ar dėtis, kad laikomasi priešingo požiūrio ir skelbti priesaikoje: ’Neskriausiu liaudies’“.

[14] Thucydides, II, 9.

[15] Žr. E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, IV, (1915), p. 368.

1. Kad įvertintume tariamą Tukidido nešališkumą ar veikiau jo nesąmoningą šališkumą, tai, kaip jis traktavo labai svarbų Platėjos mūšį, žymėjusį Peloponeso karo pradžią (Meyeris, sekdamas Lisijumi, šį tarpsnį vadina Archidamo karu; žr. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, IV, p. 307 ir V, p. VII), turime palyginti su tuo, kaip jis traktavo Melo konfliktą – pirmąjį agresyvų Atėnų žingsnį, nuo kurio prasidėjo antrasis karo tarpsnis (Alkibiado karas). Archidamo karas prasidėjo demokratinės Platėjos užpuolimu – žaibiška karo nepaskelbusių Tebų, totalitarinės Spartos sąjungininkų, ataka. Spartos bičiuliai Platėjoje, oligarchų penktoji kolona, naktį atvėrė vartus Platėjos priešui. Nors šis įvykis yra labai svarbus kaip tiesioginė karo dingstis, Tukididas pasakoja apie jį palyginti glaustai (II, 1–7); jis nekomentuoja moralinės pusės, tik pasako, kad „Platėjos užpuolimas buvo akivaizdus trisdešimties metų taikos sutarties pažeidimas". Bet kartu jis peikia (II, 5) Platėjos demokratus už žiaurų elgesį su užpuolikais ir net suabejoja, ar jie nesulaužė priesaikos. Toks pasakojimas labai prieštarauja garsiajam detaliam, tačiau, žinoma, išgalvotam Melo dialogui (Thuc., V, p. 85–113), kuriame Tukididas bando pasmerkti Atėnų imperializmą. Galimas daiktas, sukrėsti Melo konflikto (už kurį galėjo būti atsakingas Alkibiadas, žr. Plutarch, *Alc.*, 16), atėniečiai *nepuolė* neįspėję ir prieš imdamiesi ginklo mėgino derėtis.

Kitas atvejis, leidžiantis suprasti Tukidido poziciją, yra (VIII, 68) oligarchų partijos vado Antifono (kuris minimas Platono *Meneksene*, 236 a kaip Sokrato mokytojas; žr. 6 skyriaus 19 pastabos pabaigą) pagarbinimas.

2. E. Meyeris yra vienas didžiausių šiuolaikinių šios epochos žinovų. Tačiau norint įvertinti jo požiūrį, reikia perskaityti toliau pateikiamas niekinamas jo pastabas apie demokratines vyriausybes (esama daugybės tokių pastraipų): „Daug svarbiau (svarbiau už ginklavimąsi) buvo tęsti malonų partinių ginčų žaidimą ir užtikrinti neribotą laisvę, kiekvieno suprantamą pagal savo individualius interesus" (V, p. 61.) Bet aš klausiu: ar Meyerio žodžiai „Nuostabioji demokratijos ir jos vadų laisvė aiškiai parodė savo nevaisingumą" (V, p. 69) yra kas nors daugiau negu „supratimas pagal savo individualius interesus"? Apie Atėnų demokratijos vadus, 403 m. pr. Kr. atsisakiusius pasiduoti Spartai (šitokį jų atsisakymą vėliau pateisino sėkmė, nors čia nereikalingas joks pateisinimas), Meyeris sako: „Kai kurie vadai veikiausiai buvo nuoširdūs fanatikai; <...> galimas daiktas, jie visiškai nesugebėjo blaiviai mąstyti, todėl tikrai tikėjo" (tuo, ką sakė, būtent), „kad Atėnai niekada neturi kapituliuoti" (IV, p. 659.) Meyeris griežtai smerkia kitus istorikus už jų šališkumą. (Žr., pavyzdžiui, V knygos 89 ir 102 pastabas, kur jis gina tironą Dionisiją Vyresnįjį nuo tariamai šališkų puolimų, ir 113–114 pastabas, kur jis reiškia savo pasipiktinimą kai kuriais prieš

Dionisiją nusiteikusiais „istorikais papūgomis".) Štai Grote'ą jis vadina „radikaliuoju anglų lyderiu", o jo veikalą „ne istorija, o Atėnų apologija" ir išdidžiai priešina save tokiems žmonėms: „Vargu ar galima neigti, kad mes tapome nešališkesni politikos klausimais ir kad todėl galime teisingiau ir turiningiau spręsti apie istoriją" (III, p. 239).

Už Meyerio nugaros slepiasi – Hegelis. Tai paaiškina viską (tikiuosi, kad skaitytojams tai bus aišku iš 12 skyriaus). Meyerio hegelizmas išaiškėja toliau pateikiamoje pastaboje, kuri yra netyčinė, tačiau beveik pažodinė Hegelio citata; ji yra III, p. 256, kur Meyeris kalba apie „lėkštą, moralizuojantį vertinimą, kai didieji politiniai užmojai matuojami pilietinės moralės masteliu" (Hegelis kalba apie „asmeninių dorybių" mastelį), „ignoruojančiu labiau esminius, tikrai moralinius valstybės ir istorinės atsakomybės veiksnius". (Šie žodžiai tiksliai atitinka Hegelio pastraipas, cituojamas toliau, 12 skyriuje; žr. 12 skyriaus 75 pastabą.) Norėčiau pasinaudoti šia proga ir dar kartą aiškiai pasakyti, kad vertindamas istoriją nepretenduoju būti nešališkas. Žinoma, darau ką galiu, kad nustatyčiau reikiamus faktus. Bet suprantu, kad mano (kaip ir visų kitų) vertinimai neišvengiamai priklauso tik nuo mano požiūrio. Pripažįstu tai, nors esu visai įsitikinęs, kad mano požiūris (t. y. mano vertinimai) yra teisingas.

[16] Žr. Meyer, *op. cit.*, IV, p. 367.

[17] Žr. Meyer, *op. cit.*, IV, p. 464.

[18] Tačiau reikia turėti galvoje, kad – kaip skundėsi reakcionieriai – vergovė Atėnuose buvo visai beyranti. Žr. faktus, minimus 4 skyriaus 17, 18 ir 29 pastabose; be to, 5 skyriaus 13 pastabą, 8 skyriaus 48 pastabą ir šio skyriaus 27–37 pastabas.

[19] Žr. Meyer, *op. cit.*, IV, p. 659.

Meyeris šiuos Atėnų demokratų veiksmus komentuoja taip: „Dabar, kai buvo jau per vėlu, jie pradėjo kurti tokią politinę santvarką, kuri vėliau padėjo Romai <...> pakloti savo didybės pamatus". Kitaip tariant, užuot pripažinęs, kad atėniečiai padarė didžiausią reikšmę turinčius santvarkos pakeitimus, jis jiems priekaištauja, o nuopelnai priskiriami Romai, kurios konservatizmas Meyeriui patinka labiau.

Romos istorijos įvykis, apie kurį užsimena Meyeris, yra Romos sąjunga ar federacija su Gabijų miestu. Bet prieš pat šį pasakojimą, tame pačiame puslapyje, kuriame Meyeris apibūdina šią federaciją (V, p. 135), skaitome ir štai ką: „Visi tie miestai, kuriuos prisijungdavo Roma, nustodavo egzistuoti <...> ir net neturėdavo politinės santvarkos, panašios į Atėnų 'demus'". Truputį toliau, V, p. 147, vėl užsimenama apie Gabijas ir kilniadvasiškas Romos „liberalumas" vėl priešinamas Atėnams; bet to paties puslapio pabaigoje Meyeris šaltakraujiškai pasakoja apie tai, kaip Roma apiplėšė ir sugriovė Vejų miestą, o tai reiškė etruskų civilizacijos pabaigą.

Tikriausiai pats bjauriausias iš visų panašaus pobūdžio Romos žygių buvo Kartaginos sugriovimas. Jis įvyko tada, kai Kartagina Romai nebekėlė jokio pavojaus. Šis sugriovimas ir iš Romos, ir iš mūsų atėmė vertingiausią Kartaginos įnašą į būsimą civilizaciją. Paminėsiu tik ten žuvusius geografinių žinių lobynus. (Kartaginos žlugimo istorija kiek panaši į Atėnų žlugimą 404 m. pr. Kr., aptariamą šiame skyriuje, toliau; žr. 48 pastabą. Kartaginos oligarchai pasirinko ne demokratijos pergalę, o savojo miesto sunaikinimą.)

Vėliau, veikiant stoicizmui, tiesiogiai kilusiam iš Antisteno, Romoje pradėjo formuotis labai liberalus ir humaniškas požiūris. Jis įsivyravo taikingais šimtmečiais po Augusto epochos (žr., pavyzdžiui, Toynbee, *A Study of History*, V, p. 343–346), bet kaip tik šį reiškinį kai kurie romantiškai nusiteikę istorikai vadina Romos žlugimo pradžia.

Kai dėl paties žlugimo, žinoma, naivu ir romantiška manyti (nors taip vis dar mano daugelis), kad jį nulėmė išsigimimas, kurio priežastis buvo ilgalaikė taika, demokratizacija, jaunesnių barbarų tautų pranašumas *etc.*, žodžiu, persirijimas. (Žr. 4 skyriaus 45 (3) pastabą.) Niokojantys žiaurių epidemijų padariniai (žr. H. Zinsser, *Rats, Lice and History,* 1937, p. 131 ff.), nekontroliuojamas ir nuolat didėjantis dirvos alinimas ir jo sukeltas Romos ekonominės sistemos pagrindo – žemdirbystės žlugimas (žr. V. G. Simkhovitsh, „Hay and History“ ir „Rome's Fall Reconsidered“, in *Towards the Understanding of Jesus,* 1927), – štai kokios galėtų būti kai kurios pagrindinės priežastys. Žr. taip pat W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte,* 1934.

[20] Thucydides, VII, 28; žr. Meyer, *op. cit.*, IV, p. 535. Svarbi pastaba, kad „tai būtų padidinę pajamas“, be abejonės, leidžia mums nustatyti apytikrę aukščiausią anksčiau įvestų mokesčių ir prekybos apimties proporcijų ribą.

[21] Tai užuomina apie niūrų žodžių žaismą, kurį radau P. Milfordo knygoje: „Plutokratija geriau negu lutokratija“ (pagal *looter* – plėšikas; *lootocracy* – plėšikų valdžia. – *Vert.*).

[22] Platonas, *Valstybė*, 423 b. Dėl gyventojų skaičiaus stabilizavimo žr. 7 pastabą, anksčiau.

[23] Žr. Meyer, *Geschichte des Altertums,* IV, 577.

[24] *Op. cit.*, V, 27. Žr. taip pat šio skyriaus 9 pastabą ir tekstą, susijusį su 4 skyriaus 30 pastaba. *Vienoje *Įstatymų* pastraipoje (742 a–c) Platonas vysto spartietišką požiūrį. Jis įveda „įstatymą, draudžiantį privatiems asmenims turėti aukso ar sidabro... Mūsų piliečiams leidžiama turėti tik tokius pinigus, kurie turi vertę vien šalies viduje, o kitur beverčiai ... Apmokėti karo žygiams, pasiuntinių kelionėms į svetimas šalis ... būtina, kad valstybė visada turėtų visoje Heladėje kursuojančių (auksinių) monetų. Jei privačiam asmeniui prireiktų išvykti į svetimą šalį, jis gali tai daryti, jei jam leidžia

magistratai. O jei grįžęs namo jis turėtų kokių nors kitų šalių pinigų, jis privalo atiduoti juos valstybei ir vietoje jų gauti atitinkamą kiekį vietinių pinigų. Jei kas nors pasisavintų kitų šalių pinigus, jie turi būti konfiskuoti, o jei kas nuslėptų, kad kitas žmogus turi tokių pinigų, būtų prakeikiamas, o be to, turėtų sumokėti baudą, ne mažesnę už nuslėptų pinigų sumą". Skaitant šią pastraipą, taip ir norisi paklausti, ar nešmeižiame Platono, vadindami jį reakcionieriumi, mėgdžiojusiu totalitarinio Spartos miesto-valstybės įstatymus; juk šioje pastraipoje jis jau remiasi tokiais principais ir tokia praktika, kurie daugiau negu po 2000 metų, mūsų dienomis, beveik visuotinai priimti daugumos pažangių Vakarų Europos demokratinių vyriausybių kaip blaivios politikos išraiška (šios vyriausybės, kaip ir Platonas, tikisi, kad „visoje Heladėje pripažinta aukso moneta" rūpinsis kurios nors kitos vyriausybės).

O kita pastraipa (*Įstatymai*, 950 d) jau ne tokia vakarietiška. „Pirma, nė vienas, nesulaukęs keturiasdešimties metų, negaus leidimo vykti į jokias kitas šalis. Antra, nė vienas negaus tokio leidimo, jei norės išvykti dėl asmeninių reikalų; dėl valstybinių reikalų leidimą gali gauti tik žygūnai, pasiuntiniai ir teorai <...> *Sugrįžę namo šie žmonės turės sakyti jaunuomenei, kad kitų šalių valstybinės santvarkos blogesnės už mūsiškę."*

Panašūs įstatymai taikomi atvykėliams užsieniečiams. Mat „valstybių bendravimas neišvengiamai sumaišo charakterius ir diegia naujų papročių, o tai gali būti labai žalinga piliečiams, turintiems <...> teisingus įstatymus" (949 e – 950 a).*

[25] Tai pripažįsta Meyeris (*op. cit.*, IV, 433 f.), kuris labai įdomioje pastraipoje štai ką sako apie tas dvi partijas: „kiekviena skelbėsi ginanti „protėvių valstybę" <...> ir kad priešininkas užsikrėtęs šiuolaikine savanaudiškumo ir revoliucingumo dvasia. Iš tikrųjų užsikrėtusios buvo abi <...> Tradiciniai papročiai ir religija buvo giliau įsišaknijusi demokratinėje partijoje; jos priešai aristokratai, kovoję po senovės laikų restauravimo vėliava, buvo <...> visiškai modernizuoti." Žr. taip pat *op. cit.*, V, 4 f., 14 ir tolesnę pastabą.

[26] Iš Aristotelio *Atėnų politėjos*, 34 skyriaus § 3, sužinome, kad Trisdešimt tironų iš pradžių skelbė tai, kas Aristoteliui atrodė kaip „nuosaiki" programa, būtent – „protėvių valstybės" programa. – Dėl Kritijo nihilizmo ir šiuolaikiškumo, žr. jo religijos teoriją, aptartą 8 skyriuje (žr. ypač to skyriaus 17 pastabą) ir šio skyriaus 48 pastabą.

[27] Sofoklio požiūrį į šį naująjį tikėjimą labai įdomu palyginti su Euripido požiūriu. Sofoklis apgailestauja (žr. Meyer, *op. cit.*, IV, III): „Neteisinga, kad <...> žemakilmiai gali klestėti, o narsūs ir kilmingi žmonės yra nelaimingi". Euripidas atsako (kaip ir Antifonas, žr. 5 skyriaus 13 pastabą), kad kilmingųjų ir žemakilmių (ypač vergų) skirtumas yra tik žodinis: „Tik vardas vergui užtraukia gėdą". Apie humaniškumo elementą Tukidido veikale žr. citatą šio skyriaus 12 pastaboje. Dėl klausimo, kokiu

mastu Didžiojoje kartoje reiškėsi kosmopolitinės tendencijos, žr. liudijimus, pateiktus 8 skyriaus 48 pastaboje – ypač priešiškus Senojo Oligarcho, Platono ir Aristotelio liudijimus.

[28] „Mizologus“, arba tuos, kurie nemėgsta racionalaus argumentavimo, Sokratas lygina su „mizantropais“, arba tais, kurie neapkenčia žmonių; žr. *Faidonas*, 89 c. Plg. mizantropišką Platono pastabą *Valstybėje*, 496 c–d (žr. 8 skyriaus 57 ir 58 pastabas).

[29] Šios pastraipos citatos iš Demokrito fragmentų, Diels, *Vorsokratiker*[5], fragmentai 41; 179; 34; 261; 62; 55; 251; 247 (šio fragmento autentiškumu abejoja Dielsas ir Tarnas, žr. 8 skyriaus 48 pastabą); 118.

[30] Žr. tekstą, susijusį su 6 skyriaus 16 pastaba.

[31] Žr. Thucydides, II, p. 37–41. Žr. taip pat 6 skyriaus 16 pastabą.

[32] Žr. T. Gomperz, *Greek Thinkers*, Book V, ch. 13, p. 3 (Germ. ed., II, p. 407).

[33] Herodoto veikalas, kuriame vyravo prodemokratinė tendencija (žr., pavyzdžiui, III, p. 80), pasirodė praėjus vieniems ar dvejiem metams po Periklio kalbos (žr. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, IV, p. 369).

[34] Tai buvo pažymėta, pavyzdžiui, T. Gomperzo, in *Greek Thinkers*, V, 13, 2 (Germ. ed., II, 406 f.); *Valstybės* pastraipos, į kurias jis atkreipia dėmesį, yra: 557 d ir 551 c ff. Šis panašumas, be abejonės, neatsitiktinis. Žr. taip pat Adamso *Valstybės* leidimą, vol. II, p. 235, pastaba apie 557 d 26. Žr. taip pat *Įstatymai*, 699 d–e ff. ir 704 d – 707 d. Dėl panašių žodžių apie Herodotą, III, p. 80, žr. 6 skyriaus 17 pastabą.

[35] Kai kurie autoriai *Meneksenq* laiko neautentišku veikalu, bet man atrodo, kad tuo tik pasireiškia jų polinkis idealizuoti Platoną. *Menekseno* autentiškumą patvirtina Aristotelis, cituojantis ištrauką iš šio veikalo ir priskiriantis jį „Sokrato laidotuvių dialogui“ (*Retorika*, I, 9, 30 = 1367 b 8; ir III, 14, 11 = 1415 b 30). Žr. ypač 6 skyriaus 19 pastabos pabaigą; taip pat 8 skyriaus 48 pastabą ir šio skyriaus 15 (1) ir 61 pastabas.

[36] Senojo Oligarcho (arba Pseudoksenofonto) *Atėnų politėja* pasirodė 424 m. pr. Kr. (pagal Kirchhoffą, cituojamą Gomperzo, *Greek Thinkers*, Germ. ed., I, p. 477). Dėl jos priskyrimo Kritijui žr. J. E. Sandys, *Aristotle's Constitution of Athens*, Introduction IX, ypač 3 pastabą. Žr. taip pat šio skyriaus 18 ir 48 pastabas. Man atrodo, kad šio traktato įtaka Tukididui pastebima pastraipose, cituojamose šio skyriaus 10 ir 11 pastabose. Apie jo įtaką Platonui žr. ypač 8 skyriaus 59 pastabą ir *Įstatymai*, 704 a – 707 d. (Žr. Aristotelis, *Politika*, 1326 b – 1327 a; Cicero, *De Republica*, II, 3 ir 4.)

[37] Turiu galvoje M. M. Raderio knygą *No Compromise –The Conflict between Two Worlds* (1939), kur esama puikios fašizmo ideologijos kritikos.

Dėl šioje pastraipoje toliau esančios užuominos apie Sokrato perspėjimą dėl mizantropijos ir mizologijos žr. šio skyriaus 28 pastabą.

[38] * 1. Dėl teorijos, pagal kurią tai, ką galima vadinti „kritinio mąstymo išradimu", deda pamatus naujai tradicijai kritiško tradicinių mitų ir teorijų svarstymo tradicijai, – žr. mano straipsnį: K. Popper, „Towards a Rational Theory of Tradition", *The Rationalist Annual,* 1949; ir in *Conjectures and Refutations*. (Tik tokia nauja tradicija gali paaiškinti faktą, kad Jonijos mokykloje pirmosios trys kartos sukūrė tris skirtingas filosofines koncepcijas.)*

2. Mokyklos (ypač universitetai) iki dabar išsaugojo tam tikrus tribalizmo elementus. Aš turiu galvoje ne tik jų emblemas ir seną mokyklinės bendrystės ryšį su visais socialiniais jo padariniais – kastos jausmu ir pan., bet ir daugelio tokių mokyklų patriarchalinį ir autoritarinį pobūdį.

Neatsitiktinai Platonas, nesėkmingai bandęs atkurti gentinę visuomenę, vietoj jos įkūrė mokyklą; neatsitiktinai ir mokyklos dažnai yra reakcijos bastionai, o mokyklų dėstytojai – kišeninio formato diktatoriai.

Kaip šių ankstyvųjų mokyklų gentinio pobūdžio iliustraciją aš pateikiu keleto draudimų sąrašą, sudarytą ankstyvųjų pitagorininkų (šis sąrašas paimtas iš J. Burnet, *Early Greek Philosophy*[2], p. 106; Burnet jį perėmė iš Dielso; žr. *Vorsokratiker*[5], vol. I, p. 97 ff.; bet žr. taip pat Aristokseno liudijimą in *op. cit.*, p. 101.) Burnetas kalba apie „tikrus tabu, visiškai primityvaus tipo": Nevalgyti pupų. – Nepakelti to, kas nukrito. – Neprisiliesti prie balto gaidžio. – Nelaužyti duonos. – Neperžengti brankto. – Nežarstyti žarijų geležiniu daiktu. – Neatsikąsti tiesiai iš kepalo. – Neskabyti vainiko. – Nesėdėti ant kvortos. – Nevalgyti širdies. – Nevaikščioti vieškeliais. – Neleisti kregždėms sukti lizdų namo pastogėje. – Puodo pėdsaką, likusį pelenuose, užlyginti. – Nežiūrėti į veidrodį degant šviestuvui. – Pakilus iš patalo, jį išlyginti, kad neliktų kūno įspaudų.

[39] Įdomi šio proceso paralelė yra gentinių struktūrų naikinimas persų užkariavimų metu. Ši socialinė revoliucija, kaip pažymėjo Meyeris (*op. cit.*, vol. III, p. 167 ff.), lėmė tai, kad atsirado daug profetistinių, t. y. mūsų terminais, istoricistinių religijų, kuriose vyravo likimo, išsigimimo ir išgelbėjimo doktrinos: viena iš jų – „išrinktosios tautos" doktrina, būdinga žydams (žr. 1 skyrių).

Kai kurioms tokio tipo religijoms buvo būdinga ir doktrina, pagal kurią pasaulio kūrimas dar neužbaigtas ir tęsiasi toliau. Ją reikia palyginti su ankstyvąja graikiškąja pasaulio kaip pastato koncepcija ir su Herakleito reakcija prieš šią koncepciją, apibūdintą 2 skyriuje (žr. šio skyriaus 1 pastabą). Dar galima priminti, kad net Anaksimandrui pasaulio kaip pastato doktrina kėlė rūpesčių. Galimas daiktas, kad pabrėždamas pasaulio statomosios medžiagos beribiškumą ir neapibrėžtumą, Anaksimandras išreiš-

kė nuojautą, jog pastatas gal ir neturi aiškios struktūros ir vyrauja tekamumas (žr. tolesnę pastabą).

Galimas daiktas, kad Dioniso ir orfikų misterijos Graikijoje priklausė nuo religinių procesų, vykusių Rytuose (žr. Herodotus, II, p. 81). Gerai žinoma, kad pitagorizmas turėjo daug bendrų bruožų su orfikų doktrina, ypač jų sielos teorija (žr. taip pat 44 pastabą, toliau). Bet pitagorizmas turėjo aiškų „aristokratinį" atspalvį, ne taip kaip orfikų doktrina, atstovavusi savotiškai „proletarinei" šio sąjūdžio versijai. Galimas daiktas, kad Meyeris (*op. cit.*, III, p. 428, § 246) teisus, tvirtindamas, jog filosofijos užuomazgos yra racionali reakcija prieš misterijų sąjūdį; žr. Herakleito požiūrį į šiuos dalykus (fragm. 5, 14, 15; ir 40, 129 Diels[5]; p. 124–129; ir p. 16–17, Bywater). Herakleitas nekentė misterijų *ir* Pitagoro; pitagorininkas Platonas niekino misterijas. (*Valst.*, 364 f.; tačiau žr. Adamo *Valst.* IX knygos „IV priedą", jo leidimo vol. II, p. 378 ff.)

[40] Apie Anaksimandrą (žr. ankstesnę pastabą) žr. Diels[5], fragm. 9: „Daiktų pradmuo <...> yra tam tikra neapibrėžta (arba beribė) medžiaga; <...> o iš ko esami daiktai atsiranda, į ten iš būtinybės žūdama ji ir sugrįžta. Jie vieni iš kitų tam tikru laiku gauna bausmę ir atpildą už savo nusižengimus." Individuali egzistencija Anaksimandrui atrodė esanti *neteisingumo* apraiška – taip jo mintis interpretuoja Gomperzas (*Greek Thinkers*, Germ. ed., vol. I, p. 46; atkreipkite dėmesį į panašumus su Platono teisingumo teorija); tačiau tokia interpretacija buvo griežtai kritikuojama.

[41] Parmenidas buvo pirmasis, išsigelbėjimo nuo šios įtampos pradėjęs ieškoti savojoje sustabdyto pasaulio vizijoje, kaip tikrosios realybės atvertyje, o nuolat kintantį pasaulį, kuriame jis gyveno, laikęs sapnu. „Tikroji būtis nedaloma. Ji visada yra vientisa visuma, niekada nenukrypstanti nuo jai būdingos tvarkos; ji niekados nesiskaido, todėl jos nereikia vėl suvienyti." (D[5], fragm. 4.) Apie Parmenidą žr. taip pat 3 skyriaus 22 pastabą ir tekstą.

[42] Žr. šio skyriaus 9 pastabą (ir 5 skyriaus 7 pastabą).

[43] Žr. Meyer, *Geschichte des Altertums*, III, p. 443, ir IV, p. 120 f.

[44] J. Burnet, „The Socratic Doctrine of the Soul", *Proceedings of the British Academy*, VIII (1915–1916), p. 235 ff. Man svarbiau pabrėžti šį dalinį sutarimą, nes negaliu pritarti daugumai kitų jo teorijų, ypač aiškinančių Sokrato santykius su Platonu; pavyzdžiui, jo nuomonė, kad Sokratas politiniu požiūriu reakcingesnis už Platoną (*Greek Philosophy*, I, p. 210), man atrodo visai nepriimtina. Žr. šio skyriaus 56 pastabą.

Kai dėl sokratiškosios sielos doktrinos, esu įsitikinęs, kad Burnetas teisus, tvirtindamas, jog posakis „rūpinkitės savo sielomis" yra sokratiškas; juk šis posakis išreiškia

Sokrato moralinį nusiteikimą. Bet, mano nuomone, visiškai neįtikima, kad Sokratas laikėsi kokios nors metafizinės sielos teorijos. *Faidone*, *Valstybėje* ir *etc.* esančios sielos teorijos, mano įsitikinimu, yra neabejotinai pitagorietiškos. (Apie orfikų pitagorininkų teoriją, pagal kurią kūnas yra sielos kalėjimas, žr. Adamo parašytą *Valstybės* IX knygos IV priedą; žr. taip pat šio skyriaus 39 pastabą.) O turėdamas galvoje aiškų Sokrato teiginį *Apologijoje*, 19 c, kad jo „tie dalykai" (t. y. natūrfilosofinės spekuliacijos, žr. šio skyriaus 56 (5) pastabą) „visai nedomina", aš visai nepritariu Burneto nuomonei, kad Sokratas buvo pitagorininkas, ir kitai jo nuomonei, kad jis laikėsi tam tikros konkrečios metafizinės doktrinos apie sielos „prigimtį".

Esu įsitikinęs, kad Sokrato posakis „rūpinkitės savo sielomis" išreiškia jo moralinį (ir intelektualinį) individualizmą. Atrodo, kad nedaugelis jo doktrinų priskiriama būtent jam taip pagrįstai, kaip jo individualistinė teorija apie dorybingo žmogaus moralinį nepriklausomumą. (Žr. liudijimus, minėtus 5 skyriaus 25 pastaboje ir 6 skyriaus 36 pastaboje.) O juk ši teorija labai glaudžiai susijusi su idėja, išreikšta posakiu „rūpinkitės savo sielomis". Šitaip pabrėždamas sielos nepriklausomumą Sokratas norėjo pasakyti štai ką: galima sunaikinti tavo kūną, bet neįmanoma sunaikinti tavo moralinio vientisumo. Jei rūpiniesi pastaruoju, tau neįmanoma tikrai pakenkti.

Atrodo, kad Platonas, susipažinęs su pitagorininkų metafizine sielos teorija, pajuto, jog Sokrato moralinei nuostatai reikalingas metafizinis pagrindas, ypač sielos nemirtingumo teorija. Todėl tezę „neįmanoma sunaikinti tavo moralinio vientisumo" jis pakeitė sielos nesunaikinamumo idėja. (Žr. taip pat 7 skyriaus 9 pastabą ir toliau.)

Manąją interpretaciją gali ginčyti ir metafizikai, ir pozityvistai. Jie gali tvirtinti, kad tokia moralinė ir nemetafizinė sielos idėja, kurią aš priskiriu Sokratui, neįmanoma, nes bet koks sielos aptarimas turi būti metafizinis. Nemanau, kad galėčiau įtikinti metafizikus; bet pamėginsiu parodyti pozityvistams (arba materialistams, *etc.*), kad jie irgi tiki „sielą", labai panašia prasme kaip ir toji, kurią aš priskiriu Sokratui, ir kad dauguma jų tą „sielą" vertina labiau už kūną.

Pirma, net pozityvistai gali priimti prielaidą, kad galima nustatyti visiškai empirinį ir „prasmingą", nors kiek ir netikslų skirtumą tarp „fizinių" ir „psichinių" negalių. Tiesą sakant, ligoninių organizacijai šis skirtumas yra labai reikšmingas praktiniu požiūriu, *etc.* (Visai įmanoma, kad vieną gražią dieną šio skirtumo bus atsisakyta ir bus nustatytas koks nors tikslesnis skirtumas, bet tai jau kitas klausimas.) Taigi dauguma mūsų, netgi pozityvistai, jei galėtų rinktis, pirmenybę atiduotų ne lengvai beprotybės formai, o lengvai fizinei negaliai. Negana to, netgi pozityvistai veikiausiai atiduotų pirmenybę ilgai ir galiausiai nepagydomai fizinei ligai (tariant, kad ji nėra labai skausminga, *etc.*), o ne tokiam pačiam ilgam nepagydomos psichinės ligos laiko-

tarpiui, ir netgi ne pagydomos beprotybės laikotarpiui. Štai kodėl, mano galva, nevartodami metafizinių terminų, galime sakyti, kad savo „sielomis“ jie rūpinasi labiau negu savo „kūnais“. (Žr. *Faidonas*, 82 d: jie „rūpinasi savo sielomis ir nėra savo kūno tarnai“; žr. taip pat *Apologija*, 29 d – 30 b.) Šitoks samprotavimas visiškai nepriklauso nuo jokios galimos jų „sielos“ teorijos. Net jei jie tartų, kad galiausiai siela yra tik kūno dalis, o bet kokia beprotybė yra tik fizinė liga, mūsų išvada vis tiek būtų pagrįsta. (Tokiu atveju galėtume pasakyti taip: savo smegenis jie vertina labiau už kitas savo kūno dalis.)

Dabar galime pereiti prie panašaus „sielos“ idėjos apibūdinimo, kuris net artimesnis sokratiškajai sielos idėjai. Daugelis mūsų pasirengę iškęsti didelius fizinius sunkumus, siekdami grynai intelektualinių tikslų. Pavyzdžiui, esame pasirengę kentėti, kad tik prisidėtume prie mokslinio pažinimo pažangos ir kad paskatintume savo pačių intelektualinę raidą, t. y. įgytume „išminties“. (Dėl Sokrato intelektualizmo žr., pavyzdžiui, *Kritonas*, 44 d/e ir 47 b.) Panašiai galima pasakyti ir apie moralinių tikslų, pavyzdžiui, egalitarinio teisingumo, *etc.* siekimą. (Žr. *Kritonas*, 47 e/48 a, kur Sokratas aiškina, kad „siela“ jis vadina tą mūsų dalį, kuriai „naudingas teisingumas ir kenksmingas neteisingumas“.) Ir daugelis mūsų pasakytų, pritardami Sokratui, kad šitie dalykai mums svarbesni už tokį dalyką kaip sveikata, nors mes ir norime būti sveiki. Daugelis net pritartų Sokratui, kad galimybė laikytis tokių nuostatų yra tai, dėl ko mes didžiuojamės esą žmonės, o ne gyvūnai.

Man atrodo, kad visa tai galima pasakyti, nesikreipiant į metafizinę „sielos prigimties“ teoriją. Ir aš visai nesuprantu, kodėl tokią teoriją turėtume priskirti Sokratui, turėdami galvoje jo aiškų teiginį, kad jam visai nerūpi tokios spekuliacijos.

[45] *Gorgijuje*, kuris, mano įsitikinimu, yra iš dalies sokratiškas (nors Gomperzo pastebėti pitagoriški elementai, mano galva, rodo, kad šis dialogas visų pirma platoniškas; žr. šio skyriaus 56 pastabą), Platonas į Sokrato lūpas įdeda kritiką, nukreiptą prieš Atėnų „prieplaukas, laivų statyklas ir sienas“ ir prieš duokles bei mokesčius, kuriuos Atėnai uždėjo savo sąjungininkams. Ši kritika, kokia ji yra šiame dialoge, yra tikrai platoniška. Iš to aiškėja, kodėl ji skamba visai panašiai kaip ir oligarchų išpuoliai. Bet man atrodo visai įmanoma, kad ir pats Sokratas galėjo pasakyti kažką panašaus, stengdamasis atkreipti dėmesį į tokius dalykus, kurie, jo nuomone, buvo patys svarbiausi. Tačiau esu įsitikinęs, kad jis būtų pasipriešinęs ketinimui jo moralinę kritiką paversti išdavikiška oligarchine propaganda, nukreipta prieš atvirą visuomenę, o ypač prieš tokiai visuomenei atstovaujančius Atėnus. (Dėl klausimo apie Sokrato lojalumą žr. ypač šio skyriaus 53 pastabą ir tekstą.)

[46] Tipiški Platono dialogų personažai yra Kaliklis ir Trasimachas. Galimas daiktas, kad artimiausi istoriniai prototipai yra Teramenas ir Kritijas, taip pat ir Alkibiadas, kurio charakterį ir poelgius vis dėlto sunku apibūdinti.

[47] Tolesnės pastabos yra labai spekuliatyvios ir nesisieja su mano argumentavimu.

Mano galva, visai įmanoma, kad *Alkibiade I* pasakojama apie tikrą įvykį – paties Platono atsivertimą į Sokrato tikėjimą. Taigi šiame dialoge Platonas pasirinko Alkibiado figūrą tam, kad už jos pasislėptų pats. Galimas daiktas, kad jis labai norėjo papasakoti savo atsivertimo istoriją; juk kai Sokratas buvo kaltinamas už tai, kad yra atsakingas už Alkibiado, Kritijo ir Charmido piktadarybes (žr. toliau), gindamasis teisme, kaip gyvą savo tikrosios auklėjimo įtakos pavyzdį bei liudininką nurodė Platoną. Visai įmanoma, kad Platonas, jautęs literatūrinės raiškos poreikį, negalėjo susilaikyti nepapasakojęs apie Sokrato ir savo santykius. O teisme to padaryti jis negalėjo (žr. Taylor, *Socrates,* 1 pastaba apie p. 105). Prisidengdamas Alkibiado vardu ir ypatingomis jo gyvenimo aplinkybėmis (būtent ambicingais politiniais jo siekiais, kurie visai galėjo būti panašūs į Platono siekius prieš jam atsiverčiant), jis galėjo pasiekti tokį apologetinį tikslą (žr. tekstą, susijusį su 49–50 pastabomis), parodydamas, kad Sokrato moralinė įtaka ir apskritai, ir Alkibiadui buvo visai ne tokia, kokią Sokratui pripaišė jo kaltintojai. Visai įmanoma, kad *Charmidas* didžia dalimi irgi yra autoportretas. (Įdomu pažymėti, kad Platonas ir pats skatino panašaus pobūdžio atsivertimus, bet kiek galime spręsti, kitaip, t. y. ne tiek tiesiogine asmenine moraline įtaka, kiek pitagorininkų matematikos, kaip Gėrio idėjos dialektinės intuicijos prieangio, mokykliniu dėstymu. Žr. istorijas apie jo pastangas atversti Dionisiją Jaunesnįjį.) Dėl *Alkibiado I* ir su juo susijusių problemų žr. taip pat Grote'o *Plato*, I, ypač p. 351–355.

[48] Žr. Meyer, *Geschichte des Altertums,* V, p. 38 (ir Ksenofonto *Hellenica,* II, 4, 22). Tame pačiame tome, p. 19–23 ir 36–44 (žr. ypač p. 36) galima rasti visus reikiamus liudijimus, pagrindžiančius tekste esančią interpretaciją. Leidinyje *Cambridge Ancient History* (1927, vol. V; žr. ypač p. 369 ff.) esama labai panašios minimų įvykių interpretacijos.

Galima pridurti, kad per aštuonerius Trisdešimties tironų teroro mėnesius buvo nužudyta apytikriai 1500 tikrųjų Atėnų miesto piliečių, o tai, kiek mums žinoma, sudaro ne ką mažiau negu dešimtąją (galimas daiktas, apytikriai 8 nuošimčius) dalį visų po karo išlikusių piliečių. Taigi kas mėnesį buvo nužudoma apie 1 nuošimtį piliečių – net mūsų dienomis nelengvai pranokstamas laimėjimas.

Apie Trisdešimt tironų Tayloras rašo (*Socrates,* Short Biographies, 1937, p. 100, 1 pastaba) štai ką: „Teisybės dėlei reikia pažymėti, kad šitie žmonės, galimas daiktas, 'pametė galvas', veikiami susiklosčiusios padėties pagundų. Anksčiau Kritijas buvo

žinomas kaip didelės kultūros žmogus, o jo politinės simpatijos buvo aiškiai demokratinės". Man atrodo, kad šitoks bandymas sumažinti marionečių vyriausybės, ir ypač mylimo Platono dėdės, atsakomybę yra nerimtas. Mums pakankamai gerai žinoma, kaip vertinti trumpalaikius demokratinius jausmus, kuriuos anuo metu pirma pasitaikiusia proga reikšdavo jaunieji aristokratai. Be to, Kritijo tėvas (žr. Meyer, vol. IV, p. 579 ir *Lisijas,* 12, 43 ir 12, 66), o gal ir pats Kritijas priklausė Keturių šimtų oligarchų vyriausybei; na, o didelės apimties Kritijo raštai rodo jo išdavikiškas prospartiškas simpatijas, jo oligarchinę poziciją (žr., pavyzdžiui, Diels[5], 45), atvirą nihilizmą (žr. 8 skyriaus 17 pastabą) ir garbės troškimą (žr. Diels[5], 15; žr. taip pat Ksenofonto *Memorabilia,* I, 2, 24 ir jo *Hellenica,* II, 3, 36 ir 47). Bet svarbiausia tai, kad Kritijas paprasčiausiai pabandė nuosekliai įgyvendinti Senojo Oligarcho (Pseudoksenofonto) *Atėnų politėjos* autoriaus (žr. šio skyriaus 36 pastabą), programą: sunaikinti demokratiją ir tai padaryti padedant Spartai, jei tik Atėnai bus nugalėti. Žiauri prievarta, kurios buvo griebtasi, yra logiškas tokios padėties padarinys. Jis nerodo, kad Kritijas „pametė galvą"; veikiau jis rodo, kad Kritijas labai gerai suprato sunkumus, t. y. vis dar grėsmingą besipriešinančių demokratų jėgą.

Meyeris, kurio didelė simpatija Dionisijui I rodo, kad jis bent jau nenusiteikęs *prieš* tironus, nupiešęs žavingą oportunistinę Kritijo politinę karjerą, apie jį sako (*op. cit.*, V, p. 17) štai ką: „Jis buvo toks pat neskrupulingas kaip ir Lisandras", spartietis užkariautojas. Vadinasi, Kritijas labai tiko vadovauti Lisandro remiamai marionetinei vyriausybei.

Man atrodo, kad esama stulbinančio panašumo tarp kario, esteto, poeto, Sokrato skeptiškojo pašnekovo Kritijo ir Prūsijos karaliaus Frydricho II, vadinamo „Didžiuoju"; Frydrichas II irgi buvo karys, estetas, poetas, Voltero mokinys skeptikas, o kartu vienas bjauriausių tironų ir negailestingiausių engėjų moderniojoje istorijoje. (Apie Frydrichą žr. W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte,* 1934; žr. ypač p. 90 apie Frydricho požiūrį į religiją, primenantį Kritijo požiūrį.)

[49] Šią problemą labai gerai aiškina Tayloras (*Socrates,* Short Biographies, 1937, p. 103), kuris remiasi Burneto pastaba apie Platono *Eutifroną,* 4 c, 4. – Vienintelis dalykas, kurį aš linkęs aiškinti kitaip (nors ir nežymiai), yra štai koks: puikiai apibūdindamas (*op. cit.*, p. 103, 120) Sokrato teismą, Tayloras ne visai tiksliai interpretuoja kaltinimo aspektus, ypač aptardamas kaltinimą, esą Sokratas diegė „naujus religinius papročius" (*op. cit.*, p. 109 ir p. 111 f.).

[50] Šį faktą patvirtinantį liudijimą galima rasti Tayloro knygoje *Socrates,* p. 113–115; žr. ypač p. 115, 1 pastabą, kur cituojamas Aischinas, I, p. 173: „Jūs nuteisėte sofistą Sokratą mirčiai, nes buvo įrodyta, kad jis išauklėjo Kritiją".

[51] Trisdešimties tironų politikos tikslas buvo toks: įtraukti kuo daugiau žmonių į vykdomo teroro veiksmus; žr. puikias Tayloro pastabas kn. *Socrates*, p. 101 f. (ypač 3 pastabą apie p. 101). Apie Chairefontą žr. šio skyriaus 56 (5) e pastabą.

[52] Kaip tiki Crossmanas ir kiti; žr. Crossman, *Plato Today*, p. 91–92. Šiuo klausimu aš pritariu Taylorui. Žr. *Socrates*, p. 116; žr. taip pat jo 1 ir 2 pastabas apie šį puslapį.

Kad kaltintojai neplanavo nuteisti Sokrato myriop; kad teismo proceso buvo galima išvengti arba jį vesti kitaip, jei tik Sokratas būtų buvęs pasirengęs kompromisui, t. y. išvykti iš Atėnų ar net pasižadėti nebepraverti burnos – visa tai pakankamai aišku, turint galvoje Platono (ar Sokrato) užuominas *Apologijoje* ir *Kritone* (žr. *Kritonas*, 45 e ir ypač 52 b–c, kur Sokratas sako, kad jam būtų buvę leista emigruoti, jei jis būtų to paprašęs teismo.)

[53] Žr. ypač *Kritonas*, 53 b/c, kur Sokratas aiškina, kad jei jis būtų pasinaudojęs galimybe pabėgti, tai būtų patvirtinęs, kad nuosprendis teisingas, nes tas, kas pažeidžia įstatymus, veikiausiai gali tvirkinti ir jaunuolius.

Galimas daiktas, kad *Apologija* ir *Kritonas* buvo parašyti netrukus po Sokrato mirties. *Kritonas* (tikriausiai ankstesnis už *Apologiją*) galėjo būti parašytas prašant Sokratui ir turėjo viešai atskleisti jo motyvus, paskatinusius atsisakyti pabėgimo. Tikrai, toks noras galėjo būti pirmasis postūmis, paskatinęs Platoną parašyti sokratiškuosius dialogus. T. Gomperzas (*Greek Thinkers*, V, 11, 1, Germ. ed., II, p. 358) įsitikinęs, kad *Kritonas* parašytas vėliau, ir jo pagrindinę mintį aiškina tardamas, kad kaip tik Platonas norėjo įrodyti Sokrato lojalumą. „Mes nežinome, – rašo Gomperzas, – tikrų aplinkybių, lėmusių šio dialogo atsiradimą; tačiau sunku priešintis įspūdžiui, kad Platonui čia labiausiai rūpi apsiginti pačiam ir apginti savo draugus nuo įtarimo, jog jie puoselėja revoliucingas pažiūras“. Nors Gomperzo mintis gerai derinasi su mano bendrąja Platono pažiūrų interpretacija, jaučiu, kad *Kritone* veikiau ginamos ne Platono, o Sokrato pažiūros. Bet pritariu Gomperzo pateiktai svarbiausios šio dialogo temos interpretacijai. Sokratui tikrai labai rūpėjo apsiginti nuo įtarinėjimų, kėlusių pavojų visai jo gyvenimo misijai. – Turėdamas galvoje šitokią *Kritono* turinio interpretaciją, aš vėl visiškai pritariu Taylorui (*Socrates*, p. 124 f.). Bet *Kritono* lojalumas ir jo priešingumas akivaizdžiam *Valstybės* nelojalumui, kur visai atvirai palaikoma Sparta ir užsipuolami Atėnai, atrodo, paneigia Burneto ir Tayloro nuomonę, kad *Valstybė* yra sokratiškas dialogas ir kad Sokratas demokratijos atžvilgiu buvo nusiteikęs priešiškiau negu Platonas. (Žr. šio skyriaus 56 pastabą.)

Dėl Sokrato lojalumo demokratijai patvirtinimo žr. ypač tokias *Kritono* pastraipas: 51 d/e, kur pabrėžiamas demokratinis įstatymų pobūdis, t. y. piliečio turima galimybė pakeisti įstatymus be prievartos, remiantis racionaliu argumentavimu (kaip sako Sokra-

tas, jis gali pamėginti įtikinti įstatymus); 56 b f., kur Sokratas pabrėžia, kad jis nesivaidija su Atėnų valstybine santvarka; 53 c/d, kur dorybę ir teisingumą, o ypač (Atėnų) institucijas ir įstatymus jis apibūdina kaip geriausius žmogui pasiekiamus dalykus; 54 c, kur sako, kad, galimas daiktas, jis yra žmonių, bet ne įstatymų auka.

Turėdami galvoje visas šias pastraipas (ir ypač pastraipą iš *Apologijos,* 32 c; žr. 7 skyriaus 8 pastabą), mano įsitikinimu, turime nepaisyti vienos pastraipos, kuri atrodo visai kitaip, būtent 52 e, kur Sokratas netiesiogiai šlovina Spartos ir Kretos valstybines santvarkas. Turint galvoje ypač 52 b/c, kur Sokratas sako, kad jam buvo įdomu susipažinti su kitomis valstybėmis *arba jų įstatymais,* galima pamanyti, kad pastaba apie Spartą ir Kretą (52 e) yra interpoliacija, priklausanti kažkam, kas *Kritoną* bandė suderinti su vėlesniais raštais, ypač su *Valstybe.* Ar būtų kaip tik taip, ar ši pastraipa būtų pridėta Platono, ji visai nepanaši į sokratišką. Pakanka prisiminti vien Sokrato būgštavimus nepadaryti ko nors, ką būtų galima suprasti kaip prospartišką nusiteikimą; apie tuos būgštavimus mes žinome iš Ksenofonto *Anabasis,* III, 1, 5. Čia skaitome: „Sokratas būgštavo, kad jis (t. y. Sokrato draugas, jaunasis Ksenofontas – dar viena jauna „balta varna") gali būti pasmerktas už nelojalumą; juk buvo žinoma, kad Kiras padėjo spartiečiams kare su Atėnais". (Ši pastraipa tikrai ne tokia įtartina, kaip *Memorabilia,* nes čia nejaučiama Platono įtaka, ir Ksenofontas tikrai kaltina save (netiesiogiai) už tai, kad savo įsipareigojimus tėvynei priėmęs pernelyg lengvabūdiškai ir nusipelnęs bausmės, kurią mini *op. cit.*, V, 3, 7 ir VII, 7, 57.)

[54] *Apologija,* 30 e/31 a.

[55] Žinoma, platonistas pritars Taylorui, kuris paskutiniame *Socrates* sakinyje sako: „Sokratas turėjo tik vieną 'įpėdinį' – Platoną". Atrodo, kad tik Grote'as kartais laikosi požiūrio, panašaus į tą, kuris išskleistas mano knygos tekste; pavyzdžiui, tai, ką jis sako pastraipoje, cituotoje 7 skyriaus 21 pastaboje (žr. taip pat 8 skyriaus 15 pastabą), gali būti interpretuojama bent jau kaip abejonė, ar Platonas neišdavė Sokrato. Grote'as pasako visiškai aiškiai, kad *Valstybė* (o ne tik *Įstatymai*) galėjo teoriškai pagrįsti *Apologijos* Sokrato pasmerkimą, ir kad toks Sokratas niekada nebūtų pakenčiamas Platono geriausioje valstybėje. Jis net pabrėžia, kad Platono teorija atitinka tas praktines priemones, kurių prieš Sokratą ėmėsi Trisdešimt tironų. (Pavyzdį, rodantį, kad mokinys gali iškreipti savo mokytojo mokslą net tada, kai mokytojas dar gyvas, garsus ir viešai protestuoja, galima rasti 12 skyriaus 58 pastaboje.)

Dėl pastabų apie *Įstatymus,* esančių toliau šioje teksto pastraipoje, žr. ypač tas *Įstatymų* pastraipas, kurios nurodomos 8 skyriaus 19–23 pastabose. Net Tayloras, kurio nuomonė šiais klausimais visiškai priešinga šioje knygoje dėstomai nuomonei

(žr. taip pat tolesnę pastabą), pripažįsta: „Asmuo, pirmasis pasiūlęs (*Įstatymų* dešimtoje knygoje) neteisingas teologijos požiūriu nuomones laikyti nusikaltimu prieš valstybę, buvo pats Platonas". (Taylor, *op. cit.*, p. 108, 1 pastaba.)

Tekste aš ypač supriešinu Platono *Apologiją* ir *Kritoną* su jo *Įstatymais*. Tokio pasirinkimo priežastis yra ta, kad beveik visi, net Burnetas ir Tayloras (žr. tolesnę pastabą) sutiktų, jog *Apologija* ir *Kritonas* atstovauja *Sokrato* doktrinai, o *Įstatymai* gali būti laikomi *platonišku* dialogu. Todėl man labai sunku suprasti, kaip Burnetas ir Tayloras gali ginti savo nuomonę, kad Sokrato požiūris į demokratiją buvo priešiškesnis negu Platono. (Šitokią nuomonę Burnetas reiškia knygoje *Greek Philosophy*, I, p. 209 f., o Tayloras – *Socrates*, p. 150 f. ir p. 170 f.) Nesu matęs bandymų ginti tokį požiūrį į Sokratą, kuris kovojo už laisvę (žr. ypač šio skyriaus 53 pastabą) ir už ją numirė, ir į Platoną, parašiusį *Įstatymus*.

Burnetas ir Tayloras tokio keisto požiūrio laikosi todėl, kad pritaria nuomonei, pagal kurią *Valstybė* yra sokratiškas, o ne platoniškas dialogas; ir todėl, kad galima sakyti, jog *Valstybė* truputį ne tokia antidemokratiška kaip platoniškieji dialogai *Politikas* ir *Įstatymai*. Tačiau iš tikrųjų *Valstybė* ir *Politikas* skiriasi nuo *Įstatymų* labai nežymiai, ypač jei turėsime galvoje ne tik pirmąsias, bet ir paskutiniąsias *Įstatymų* knygas; doktrina keičiasi mažiau, negu galėtume tikėtis turėdami galvoje, kad tas dvi knygas skiria mažų mažiausiai vienas, o gal net ir du ar trys dešimtmečiai, o be to, jos labai skiriasi temperamentu ir stiliumi (žr. 4 skyriaus 6 pastabą ir daugelį kitų šios knygos vietų, kur parodytas *Įstatymuose* ir *Valstybėje* išdėstytų doktrinų panašumas ar net tapatumas). Nė menkiausia vidinė abejonė netrukdo tarti, kad ir *Valstybė*, ir *Įstatymai* yra *platoniški*. Tačiau pačių Burneto ir Tayloro prielaida, pagal kurią jų teorija veda prie išvados, kad Sokratas buvo ne tik demokratijos priešas, bet netgi didesnis jos priešas negu Platonas, rodo jų požiūrio nepagrįstumą ir net absurdiškumą, nes jam pritarus, tenka pripažinti, kad prie sokratiškųjų dialogų reikia priskirti ne tik *Apologiją* ir *Kritoną*, bet ir *Valstybę*. Dėl visų šių klausimų žr. taip pat tolesnę pastabą ir trečiąjį „Priedą", B (2), p. 219.

[56] Gal ir nebūtina sakyti, kad šis sakinys yra bandymas apibendrinti manąją Platono teisingumo teorijos istorinio vaidmens (apie Trisdešimties tironų moralinį žlugimą žr. Xenophon, *Hellenica*, II, 4, p. 40–42); ir, konkrečiau, svarbiausių politinių *Valstybės* doktrinų interpretaciją. Šia interpretacija bandoma paaiškinti prieštaravimus tarp ankstyvųjų dialogų, ypač *Gorgijo* ir *Valstybės*, ir parodyti, kad jie atsirado dėl pamatinio skirtumo tarp Sokrato ir vėlyvojo Platono pažiūrų. Tai, kad čia aš įsiveliu į ilgus ir iš dalies metodologinius debatus, gali pateisinti klausimo, paprastai vadinamo *Sokrato problema*, didžiulė reikšmė.

1. Anksčiau sprendžiant Sokrato problemą buvo tariama, kad tam tikra Platono dialogų grupė, ypač *Apologija* ir *Kritonas*, yra sokratiška (t. y. kad iš esmės jie istoriškai tikslūs ir sumanyti keliant kaip tik tokį tikslą), tuo tarpu dauguma dialogų yra platoniški, įskaitant ir daugelį tų dialogų, kur svarbiausias kalbėtojas yra Sokratas, pavyzdžiui, *Faidoną* ir *Valstybę*. Ankstesnių laikų autoritetai šią nuomonę dažnai pagrįsdavo remdamiesi „nepriklausomu liudininku" Ksenofontu ir nurodydami panašumą tarp Ksenofonto Sokrato bei „sokratiškųjų" dialogų grupės Sokrato ir skirtumą tarp Ksenofonto „Sokrato" bei platoniškųjų dialogų grupės „Sokrato". Antai metafizinė formų arba idėjų teorija paprastai buvo priskiriama Platonui.

2. Kritikuoti tokį požiūrį ėmėsi J. Burnetas, o jį palaikė A. E. Tayloras. Burnetas atmetė argumentą, kuriuo buvo grindžiamas „ankstesnis sprendimas" (kaip aš jį vadinu), tardamas, kad šis argumentas yra neįtikinamas ir stumiantis į užburtą ratą. Nedera, sakė jis, išskirti tam tikrą grupę dialogų tik todėl, kad juose formų teorija išreikšta ne taip aiškiai, vadinti juos sokratiškais, o paskui sakyti, kad formų teorija buvo ne Sokrato, o Platono išradimas. Be to, nedera Ksenofontą laikyti nepriklausomu liudininku, nes nėra jokio pagrindo tikėti jo nepriklausomybe ir esama daug priežasčių manyti, kad rašydamas savo *Memorabilia* jis buvo susipažinęs su daugeliu Platono dialogų. Burnetas nusprendė, kad reikia remtis prielaida, jog *Platonas iš tikrųjų turėjo galvoje tai, ką pasakė,* ir kai jis verčia Sokratą skelbti tam tikrą doktriną, tai yra įsitikinęs ir nori, kad ir jo skaitytojai būtų įsitikinę, jog ta doktrina būdinga paties Sokrato mokymui.

3. Nors Burneto požiūris į Sokrato problemą man atrodo nepagrįstas, jis yra labai vertingas ir įkvepiantis. Drąsi tokio tipo teorija, net jei yra klaidinga, visada reiškia pažangą, o Burneto knygose daug drąsių ir netradicinių minčių apie šį dalyką. Tai vertinti reikia juo labiau, kad istoriniuose tyrinėjimuose visada pasireiškia subanalinimo tendencija. Tačiau nors aš ir žaviuosi Burnetu dėl jo puikių ir drąsių teorijų, nors labai vertinu jų naudingumą, apmąstydamas savo turimus faktus, negaliu savęs įtikinti, kad šios teorijos yra pagrįstos. Pasiduodamas savo tikrai girtinam entuziazmui, Burnetas, mano galva, ne visada buvo kritiškas savo idėjų atžvilgiu. Štai kodėl kiti mokslininkai manė, jog šios idėjos yra veikiau kritikuotinos.

Spręsdamas Sokrato problemą, aš, kaip ir daugelis kitų, esu įsitikinęs, kad tas požiūris, kurį pavadinau „ankstesniu sprendimu", iš esmės teisingas. Neseniai šį požiūrį, priešindami Burneto ir Tayloro idėjoms, ypač sėkmingai gynė G. C. Fieldas (*Plato and His Contemporaries,* 1930) ir A. K. Rogersas (*The Socratic Problem,* 1933), o daugelis kitų mokslininkų, atrodo, jiems pritarė. Nepaisant fakto, kad iki šiol iškelti argumentai man atrodo įtikinami, tebus man leista šį bei tą pridurti, remiantis

kai kuriomis šioje knygoje prieitomis išvadomis. Bet prieš pradėdamas kritikuoti Burnetą, turiu pareikšti, kad kaip tik Burnetui mes dėkingi už štai kokį metodologinį principą. *Platono liudijimai vieninteliai mūsų turimi tiesioginiai liudijimai;* visi kiti liudijimai yra antriniai. (Šį principą Burnetas pritaikė Ksenofontui; bet mes jį turime taikyti ir Aristofanui, kurio liudijimus *Apologijoje* atmetė pats Sokratas; žr. (5) pastabą, toliau.)

4. Burnetas sako, kad jo metodo esmė – tarti, kad „Platonas tikrai turėjo galvoje tai, ką sakė". Pagal šį metodologinį principą Platono „Sokratas" turi būti suvokiamas kaip *istorinio Sokrato portretas*. (Žr. *Greek Philosophy,* I, p. 128, 212 f., ir pastabą apie p. 349–350; žr. A. E. Taylor, *Socrates,* p. 14 f., 32 f., 153.) Tarkime, kad Burneto metodologinis principas yra tinkamas pradinis taškas. Bet (5) pastaboje aš pamėginsiu parodyti, kad faktai labai greitai priverčia *kiekvieną,* įskaitant Burnetą ir Taylorą, šio principo atsisakyti. Kaip ir kiti mokslininkai, jie irgi yra priversti *interpretuoti* tai, ką sako Platonas. Bet jei kiti mokslininkai suvokia šį faktą, o todėl interpretuodami yra atsargūs ir kritiški, neišvengiama, kad tie mokslininkai, kurie užsispyrę mano, jog Platono neinterpretuoja, o paprasčiausiai priima tai, kas jo pasakyta, atima iš savęs galimybę į savo interpretacijas pažvelgti kritiškai.

5. Tie faktai, kurie Burneto metodologiją daro netinkamą ir jį bei kitus priverčia interpretuoti tai, ką pasakė Platonas, žinoma, yra Platono nupiešto tariamo Sokrato portreto prieštaringumas. Net jei laikysimės principo, kad geresnio liudytojo už Platoną neturime, vidiniai jo raštų prieštaravimai verčia mus naiviai nepasitikėti jo žodžiais ir atsisakyti prielaidos, kad jis „tikrai turėjo galvoje tai, ką sakė". Jei liudininkas pradeda prieštarauti pats sau, mes negalime priimti jo liudijimo, jo neinterpretuodami, net jei jis būtų pats geriausias liudininkas. Iš pradžių aš pateiksiu tik tris tokių prieštaravimų pavyzdžius.

a. *Apologijos* Sokratas tris kartus labai įtaigiai pakartoja (18 b–c; 19 c–d; 23 d), kad jo nedomina gamtos filosofija (o todėl ir pitagorininkų filosofija): „Aš nieko nenusimanau apie tokius dalykus", – sako jis (19 c); „Tačiau man, atėniečiui, tokie dalykai" (t. y. gamtos apmąstymai) „visai nerūpi". Sokratas tvirtina, kad daugelis dalyvaujančiųjų teisme gali patvirtinti jo tvirtinimų teisingumą; jie girdėję jį kalbant, bet niekas niekada negirdėjęs, kad jis glaustai ar išsamiai būtų kalbėjęs gamtos filosofijos klausimais (*Apologija,* 19, c–d.) Kita vertus, mes turime (a') *Faidoną* (žr. ypač 108 d f., kur nurodomos *Apologijos* pastraipos) ir *Valstybę.* Šiuose dialoguose Sokratas reiškiasi kaip „gamtos" filosofas pitagorininkas. Tai taip akivaizdu, kad ir Burnetas, ir Tayloras galėtų sakyti, jog iš tikrųjų jis buvo ryškiausias pitagorininkų mokyk-

los atstovas. (Plg. Aristotelį, kuris apie pitagorininkus sako, kad „jie nuolat samprotauja apie gamtą“; žr. *Metafizika,* 989 b pabaiga.)

Aš tvirtinu, kad (a) ir (a') aiškiai prieštarauja vienas kitam, ir reikalas tampa dar painesnis dėl to, kad *Valstybei* priskiriama ankstesnė, o *Faidonui* – vėlesnė data už *Apologijos.* Todėl (a) neįmanoma suderinti su (a') tarus, kad Sokratas arba išsižadėjo pitagorizmo paskutiniaisiais savo gyvenimo metais (tarp *Valstybės* ir *Apologijos* parašymo), arba buvo atverstas į pitagorizmą paskutiniais savo gyvenimo mėnesiais.

Nemanau, kad šio prieštaravimo neįmanoma pašalinti, priėmus tam tikrą prielaidą arba tam tikru būdu *interpretuojant.* Galimas daiktas, kad Burnetas ir Tayloras turėjo priežasčių, ir net svarių, labiau pasitikėti ne *Apologija,* o *Faidonu* ir *Valstybe.* (Bet jie turėjo suprasti, kad, pripažįstant Platono nupiešto Sokrato portreto teisingumą, bet koks suabejojimas *Apologijos* Sokrato sąžiningumu padaro jį tokiu žmogumi, kuris meluoja, kad išgelbėtų savo kailį.) Tačiau dabar tokie klausimai manęs nedomina. Man svarbiau tai, kad pripažindami (a') ir atmesdami (a) Burnetas ir Tayloras turi atsisakyti savo pamatinės metodologinės prielaidos, jog „Platonas tikrai turėjo galvoje tai, ką rašė“. Jie turi interpretuoti.

Bet nesąmoninga interpretacija neišvengiamai yra nekritiška. Tai galima pailiustruoti parodant, kaip Burnetas ir Tayloras pasinaudoja Aristofano liudijimais. Jie tvirtina, kad Aristofano patyčios būtų beprasmiškos, jei Sokratas nebūtų buvęs gamtos filosofu. Tačiau atsitiko taip, kad Sokratas (aš visada pripažįstu, kaip ir Burnetas bei Tayloras, jog *Apologija* yra istoriškai tiksli) numatė šitokį argumentą. Savo kalboje jis įspėjo teisėjus, kad jie netikėtų kaip tik šia Aristofano interpretacija, labai rimtai pabrėždamas (*Apologija*, 19 c ff.; žr. taip pat 20 c–e), kad neverta ginčytis dėl to, ar daug, ar mažai jis domėjosi gamtos filosofija, nes jis paprasčiausiai ja visai nesidomėjo. Sokratas jautė, kad šiuo klausimu jis lyg ir kovėsi su praeities šešėliais (*Apologija*, 18 d–e), bet dabar galima pasakyti, kad jis kovėsi ir su ateities šešėliais. Juk kai jis ragino savo bendrapiliečius – tuos, kurie tikėjo Aristofanu ir išdrįso vadinti Sokratą melagiu – išeiti į priekį, *neišėjo nė vienas.* Tik praėjus 2300 metų kai kurie platonistai nusprendė atsakyti į jo iššūkį.

Šiame kontekste galima pažymėti, kad Aristofanas, nuosaikus antidemokratas, puolė Sokratą kaip „sofistą“, ir kad dauguma sofistų buvo demokratai.

b. *Apologijoje* (40 c ff.) Sokratas laikosi agnostinio požiūrio į pomirtinio gyvenimo problemą; (b') *Faidoną* daugiausia sudaro sudėtingi sielos nemirtingumo įrodymai. Šią nedermę aptaria Burnetas (savajame *Faidono* leidime, 1911, p. XlViii ff.), tačiau taip, kad jo argumentai manęs visai neįtikina. (Žr. 7 skyriaus 9 pastabą ir šio

skyriaus 44 pastabą.) Tačiau teisus jis ar ne, jo paties aptarimas rodo, kad jis priverstas atsisakyti savo metodologinio principo ir *interpretuoti* tai, ką sako Platonas.

c. *Apologijos* Sokratas tvirtina, kad netgi išmintingiausio žmogaus išmintis reiškiasi tuo, jog jis žino, kaip mažai žino, ir kad todėl Delfų posakis „Pažink save" turi būti interpretuojamas kaip „Žinok savo ribas"; be to, jis mano, kad valdovai, labiau nei kas kitas, turi žinoti savo ribas. Panašias mintis galima rasti ir kituose ankstyvuosiuose dialoguose. Tuo tarpu svarbiausi *Politiko* ir *Įstatymų* personažai skelbia doktriną, pagal kurią valdovai turi būti išmintingi; o išmintis jiems jau nėra savo ribų žinojimas, o veikiau įšventinimas į svarbesniąsias dialektinės filosofijos paslaptis – formų arba idėjų pasaulio įžvalga ar karališkojo politikos mokslo perpratimas. Ta pati doktrina dėstoma *Filebe,* ir netgi kaip Delfų posakio aptarimo dalis. (Žr. 7 skyriaus 26 pastabą.)

d. Be šių trijų akivaizdžių prieštaravimų, galiu paminėti dar du. Kas netiki *Septinto laiško* autentiškumu, gali jų ir nepaisyti, bet Burnetui, šį laišką laikančiam autentišku, tie prieštaravimai, mano akimis, yra lemtingi. Burneto požiūris (nepagrįstas net jei šio laiško nepaisome; žr. dėl viso klausimo 3 skyriaus 26 (5) pastabą), pagal kurį Sokratas, *o ne Platonas,* laikėsi formų teorijos, paneigiamas šio laiško fragmente 342 a ff.; o jo įsitikinimas, kad *Valstybė*, skyrium imant, yra sokratiškas dialogas, paneigiamas fragmente 326 a (žr. 7 skyriaus 14 pastabą). Žinoma, visus šiuos keblumus galima pašalinti, tačiau tik interpretuojant.

e. Egzistuoja daug panašių, nors tuo pat metu subtilesnių ir svarbesnių prieštaravimų, kurie išsamiau aptarti ankstesniuose skyriuose, ypač 6, 7 ir 8. Apibendrinsiu pačias svarbiausias mintis.

e^1. Požiūris į žmones, ypač į jaunuolius, Platono nupieštame portrete keičiasi tokiu būdu, kuris negali sutapti su paties Sokrato požiūrio kitimu. Sokratas numirė už teisę laisvai kalbėtis su jaunuoliais, kuriuos jis mylėjo. Tuo tarpu *Valstybėje* matome, kad jis laikosi požiūrio, pagrįsto pasipūtimu ir nepasitikėjimu, primenančio piktą atvykėlio iš Atėnų (galimas daiktas, paties Platono) požiūrį *Įstatymuose*, o be to, šiame veikale dažnai reiškiamas bendras nepasitikėjimas žmonėmis. (Žr. tekstą, susijusį su 4 skyriaus 17–18 pastabomis; ir 8 skyriaus 57–58 pastabomis.)

e^2. Panašiai galima pasakyti ir apie Sokrato požiūrį į tiesą ir kalbos laisvę. Už tai jis numirė. Tuo tarpu *Valstybėje* „Sokratas" gina melą; tikrai platoniškame *Politike* melas pateikiamas kaip tiesa, o *Įstatymuose* mąstymo laisvę slopina inkvizicija. (Žr. jau minėtas pastraipas, 8 skyriaus 1–23 ir 40–41 pastabas bei šio skyriaus 55 pastabą.)

e^3. *Apologijos* ir kai kurių kitų dialogų Sokratas pasižymi intelektualiniu kuklumu; *Faidone* matome žmogų, visiškai įsitikinusį savo metafizinių spekuliacijų teisingumu. *Valstybėje* jis jau dogmatikas, kuris laikosi požiūrio, visai artimo sustingusiam *Poli-*

tiko ir *Įstatymų* autoritarizmui. (Žr. tekstą, susijusį su 7 skyriaus 8–14 ir 26 pastabomis; 8 skyriaus 15 ir 33 pastabas; ir (c) šioje pastaboje.)

e[4]. *Apologijos* Sokratas yra individualistas; jis tiki paskiro žmogaus nepriklausomumu. *Gorgijuje* jis vis dar individualistas. *Valstybėje* jis jau radikalus kolektyvistas, labai artimas Platono pozicijai *Įstatymuose*. (Žr. 5 skyriaus 25 ir 35 pastabas; tekstą, susijusį su 6 skyriaus 26, 32, 36 ir 48–54 pastabomis, ir šio skyriaus 45 pastabą.)

e[5]. Panašiai galima pasakyti apie Sokrato egalitarizmą. *Menone* jis pripažįsta, kad ir vergas prisideda prie bendro visų žmonių protingumo ir kad jis gali išmokti net grynosios matematikos; *Gorgijuje* jis gina egalitarinę teisingumo teoriją. Tuo tarpu *Valstybėje* jis niekina darbininkus ir vergus, o egalitarizmo atžvilgiu nusiteikęs labai priešiškai, lygiai kaip Platonas *Timajuje* ir *Įstatymuose*. (Žr. pastraipas, minėtas (e4); be to, 4 skyriaus 18 ir 29 pastabas; 7 skyriaus 10 pastabą ir 8 skyriaus 50 (3) pastabą, kur cituojami *Timajo* fragmentai.)

e[6]. *Apologijos* ir *Kritono* Sokratas lojalus Atėnų demokratijai. *Menone* ir *Gorgijuje* (žr. šio skyriaus 45 pastabą) esama *priešiškos* kritikos pavyzdžių; *Valstybėje* (ir, mano įsitikinimu, *Meneksene*) jis jau yra atviras demokratijos priešas; ir nors *Politike* bei *Įstatymų* pradžioje Platonas kalba atsargiau, jo politinės nuostatos paskutinėje *Įstatymų* dalyje aiškiai (žr. tekstą, susijusį su 6 skyriaus 32 pastaba) sutampa su *Valstybės* „Sokrato" politinėmis nuostatomis. (Žr. šio skyriaus 53 ir 55 pastabas ir 4 skyriaus 7 ir 14–18 pastabas).

Paskutinį teiginį galima pagrįsti dar ir tokiais argumentais. Atrodo, kad Sokratas *Apologijoje* ne tik lojalus Atėnų demokratijai, bet ir tiesiogiai kreipiasi į demokratų partiją, nurodydamas, kad Chairefontas, vienas ištikimiausių jo mokinių, priklauso kaip tik šiai partijai. *Apologijoje* Chairefontas yra svarbi figūra, nes kaip tik jis kreipėsi į orakulą, padėjo Sokratui suvokti savo gyvenimo misiją ir šitaip paskatino Sokratą neiti į kompromisą su demu. Šį svarbų asmenį Sokratas pristato, pabrėždamas tą faktą (*Apologija*, 20 e/21 a), kad Chairefontas yra ne tik jo draugas, bet kartu ir draugas tų žmonių, su kuriais jis buvo ištremtas ir su kuriais sugrįžo į tėvynę (galima spėti, kad jis dalyvavo kovoje su Trisdešimčia tironų). Taigi svarbiausiu savo gynybos liudininku Sokratas pasirenka aistringą demokratą. (Yra ir bešališkų simpatijų Chairefontui liudijimų, pavyzdžiui, Aristofano *Debesys*, p. 104, 501 ff. Galimas daiktas, kad Chairefonto pasirodymas *Charmide* sumanytas kaip savotiška atsvara, nes kitaip Kritijo ir Charmido figūrų monumentalumas sudarytų Trisdešimt tironų ginančio manifesto įspūdį.) Kodėl Sokratas pabrėžia savo artimumą karingam demokratų partijos nariui? Negalima manyti, kad tai buvo tik tam tikras prašymas, kurio tikslas – suminkštinti teisėjų širdis; visa Sokrato apologijos dvasia priešinasi šiai prielaidai. Patikimiausia hipotezė būtų tokia: parodydamas, kad turi mokinių demokratų stovykloje,

Sokratas netiesiogiai siekė paneigti kaltinimą (apie kurį užsimenama irgi netiesiogiai), kad jis buvo aristokratų partijos šalininkas ir tironų mokytojas. *Apologijos* dvasia priešinasi prielaidai, kad Sokratas piršosi į draugus demokratų vadui iš tikrųjų nesimpatizuodamas demokratijai. Tą pačią išvadą galima prieiti, remiantis pastraipa (*Apologija*, 32 b–d), kur jis pabrėžia savo tikėjimą demokratijos įstatymais ir nedviprasmiškai pasmerkia Trisdešimt tironų.

b. Remiantis pačiais Platono dialogais, paprasčiausiai negalima tvirtinti, kad jie nėra visiškai tikslūs istoriniu požiūriu. Todėl turime pamėginti interpretuoti juose esančius liudijimus ir kelti teorijas, kurias galima kritiškai lyginti su tais liudijimais, laikantis bandymų ir klaidų metodo. Taigi turime labai svarių priežasčių tikėti tuo, kad *Apologija* iš esmės atitinka istorinę tikrovę, nes tai yra vienintelis dialogas, kuriame aprašomas labai svarbus viešas įvykis, gerai žinomas daugeliui žmonių. Kita vertus, mums žinoma, kad *Įstatymai* yra paskutinis Platono veikalas (be labai abejotino traktato *Epinomis*) ir kad tai yra atvirai „platoniškas" dialogas. Todėl paprasčiausia prielaida būtų tokia: dialogai yra istoriškai tikslūs arba sokratiški tiek, kiek jie neprieštarauja *Apologijoje* vyraujančioms nuostatoms, o platoniški jie tiek, kiek šioms nuostatoms prieštarauja. (Ši prielaida faktiškai mus sugrąžina prie tos pozicijos, kurią aš anksčiau apibūdinau kaip Sokrato problemos „ankstesnį sprendimą".

Jei apmąstysime nuostatas, paminėtas anksčiau, punktuose (e1) – (e6), pamatysime, jog nesunkiai galime išdėstyti svarbiausius dialogus taip, kad kiekvienos šių nuostatų panašumas į *Apologijos* nuostatas mažėja, o į *Įstatymų* – didėja. Štai toji seka.

Sokrato apologija ir *Kritonas* – *Menonas* – *Gorgijas* – *Faidonas* – *Valstybė* – *Politikas* – *Timajas* – *Įstatymai*.

Vien tai, kad ši seka sutvarko dialogus pagal *visas* (e1) – (e6) punktuose nurodytas nuostatas, savaime patvirtina mintį, kad esama Platono mąstymo raidos. Tačiau galima remtis ir visai bešališkais liudijimais. „Stilometriniai" tyrinėjimai rodo, kad mūsiškė seka atitinka chronologinę Platono dialogų parašymo tvarką. Galiausiai ši seka, bent jau iki *Timajo,* kartu rodo nuolat augantį susidomėjimą pitagorizmu (ir elėjiečiais). Todėl tai turėtų būti dar viena Platono mąstymo raidos tendencija.

Dar vienas, visiškai kitoks, argumentas. Iš paties Platono liudijimo *Faidone* žinome, kad Antistenas buvo vienas artimiausių Sokrato bičiulių; be to, žinome, kad jis skelbėsi išsaugojęs ištikimybę tikrajam Sokrato tikėjimui. Sunku patikėti, kad Antistenas būtų galėjęs būti *Valstybės* Sokrato bičiuliu. Taigi turime rasti bendrą Antisteno ir Platono filosofijų pradinį tašką; juo galime laikyti *Apologijos* ir *Kritono* Sokratą ir *kai kurias* doktrinas, kurias išdėsto *Menono, Gorgijo* ir *Faidono* Sokratas.

Šie argumentai visai nepriklauso nuo kokio nors Platono veikalo, kurio autentiškumu buvo nors šiek tiek abejojama (pavyzdžiui, nuo *Alkibiado I, Teago* arba *Laiškų*). Be to, šie argumentai nepriklauso ir nuo Ksenofonto liudijimų. Jie grindžiami tik liudijimais, esančiais garsiausiuose Platono dialoguose. Bet jie derinasi su šiais antriniais liudijimais, ypač su *Septintu laišku,* kur, apmesdamas savo intelektualinio vystymosi kelią (325 f.), Platonas net nurodo – nedvejodamas – lemtingąją *Valstybės* pastraipą ir sako, kad *tai yra svarbiausias jo atradimas:* „Aš turėjau pasakyti <...> kad <...> žmonių giminė niekada nenusikratys prakeikimo, kol tikri ir teisingi filosofai neturės valdžios arba kol miestų valdovai netaps tikrais filosofais iš Dievo malonės“ (326 a; žr. 7 skyriaus 14 pastabą ir ankstesnį šios pastabos punktą (d)). Nesuprantu, kaip galima (kartu su Burnetu) laikyti šį laišką autentišku nepripažįstant, kad svarbiausia *Valstybės* doktrina yra platoniška, ne sokratiška, kitaip tariant, neatsisakant fikcijos, kad *Valstybėje* Platono nupieštas Sokrato portretas yra istoriškai tikslus. (Dėl kitų liudijimų žr., pavyzdžiui, Aristotle, *Sophist. El.,* 183 b 7: „Sokratas kėlė klausimus, bet nepateikdavo atsakymų, nes prisipažino, kad nieko nežinąs“. Šis teiginys derinasi su *Apologija,* bet prasčiau derinasi su *Gorgijumi* ir tikrai nesiderina su *Faidonu* bei *Valstybe.* Žr. toliau garsųjį Aristotelio pasakojimą apie idėjų teorijos istoriją, puikiai aptartą Fieldo, *op. cit.*; žr. taip pat 3 skyriaus 26 pastabą.)

7. Palyginti su tokiais liudijimais, tie liudijimai, kuriais remiasi Burnetas ir Tayloras, negali būti svarūs. Štai pavyzdys. Kaip liudijimą, pagrindžiantį nuomonę, kad Platono politinės pažiūros buvo nuosaikesnės negu Sokrato ir kad Platono giminė buvo veikiau „vigų“ pakraipos, Burnetas iškelia argumentą, kad vieno Platono šeimos nario vardas buvo „Demas“. (Žr. *Gorgijas*, 481 d, 513 b. – Tačiau nėra tikra, nors ir tikėtina, kad čia minimas Demo tėvas Pirilampas yra Platono dėdė ir patėvis, minimas *Charmide,* 158 a ir *Parmenide,* 126 b, t. y. kad Demas buvo Platono giminaitis.) Aš klausiu: kokią reikšmę gali turėti šis faktas, lyginamas su istoriniu faktu, kad du Platono dėdės buvo tironai; su didelės apimties politiniais Kritijo fragmentais (kurie yra šios šeimos nuosavybė, net jei Burnetas teisus, juos priskirdamas Kritijo seneliui, nors tai neįtikinama; žr. *Greek Phil.*, I, p. 388, 1 pastabą, ir *Charmidą,* 157 e ir 162 d, kur užsimenama apie tirono Kritijo poetinius sugebėjimus); su tuo faktu, kad Kritijo tėvas priklausė Keturių šimtų oligarchų vyriausybei (*Lys.*, 12, 66); ir su paties Platono raštais, kur pasididžiavimas šeima siejasi ne tik su antidemokratinėmis, bet ir su antiatėniškomis orientacijomis? (Žr. Atėnų priešo Hermokrato Siciliečio, Dionisijo Vyresniojo uošvio, pašlovinimą *Timajuje,* 20 a.) Burneto argumentacijos tikslas, žinoma, yra paremti teoriją, pagal kurią *Valstybė* yra sokratiškas dialogas. Kitas blogo metodo pavyzdys gali būti toks Tayloro įrodinėjimas (*Socrates,* 2 pastaba apie p. 148 f.; žr. taip pat p. 162), jog *Faidonas* yra sokratiškas dialogas (žr. mano 7 skyriaus 9

pastabą): „*Faidone* [72 e] <...> Simijas (tai Tayloro klaida; iš tikrųjų kalba Kebetas), kalbėdamas su Sokratu, tiesiai sako, kad doktrina, pagal kurią 'mokymasis yra tik prisiminimas', – tai 'ta doktrina, kurią *tu* nuolat kartoji'. Jei mes neketiname *Faidono* laikyti gigantiška ir begėdiška mistifikacija, tai šiuo dialogu įrodoma, kad ši teorija tikrai priklauso Sokratui." (Dėl panašaus argumentavimo žr. Burneto *Faidono* leidimą, p. xii, ii skyriaus pabaigą.) Visa tai norėčiau pakomentuoti taip: (a) Čia *tariama,* kad rašydamas šią pastraipą Platonas laikė save *istoriku,* nes kitaip jo teiginys nebūtų „gigantiška ir begėdiška mistifikacija"; kitaip tariant, labiausiai abejotinas ir svarbiausias šios teorijos elementas paprasčiausiai priimamas kaip savaime suprantamas dalykas. (b) Bet netgi jei Platonas laikė save istoriku (aš nemanau, kad taip buvo iš tikrųjų), posakis „gigantiška ... *etc.*" man atrodo per stiprus. Ne Platonas, o Tayloras išskiria žodį „tu". Galimas daiktas, kad pats Platonas norėjo tik nurodyti, jog jis linkęs manyti, kad šio dialogo skaitytojai su ta teorija susipažinę. Arba jis galėjo ketinti nurodyti *Menoną,* vadinasi, save patį. (Šis paaiškinimas, mano galva, bene pats teisingiausias, turint galvoje *Faidoną,* 73 a f., ir diagramas.) Arba dėl kokių nors priežasčių jis apsiriko. Tokie dalykai nutinka net istorikams. Pavyzdžiui, Burnetui teko aiškinti Sokrato pitagorizmą, bet kad šitai padarytų, Parmenidą jis padaro pitagorininku, o ne Ksenofano mokiniu. O apie Ksenofaną jis rašo štai ką (*Greek Philosophy,* I, 64): „Pasakojimas apie tai, kad jis įkūrė elėjiečių mokyklą, atrodo, yra kilęs iš žaismingos Platono pastabos, kuri lygiai taip pat leistų įrodyti, kad Homeras buvo Herakleito mokinys". Prie to Burnetas priduria išnašą: „Plato, *Soph.*, 242 d. Žr. *E. Gr. Ph.*[2], p. 140". Man atrodo, kad šitokiame istoriko teiginyje aiškiai glūdi keturios tezės: 1) kad Platono pastraipa, kurioje užsimenama apie Ksenofaną, yra žaisminga, t. y. nerimta, 2) kad šis žaismingumas pasireiškia nuoroda į Homerą, t. y., 3) pažymint, jog jis buvo Herakleito mokinys, o tai, žinoma, būtų labai žaisminga pastaba, nes Homeras gyveno daug anksčiau už Herakleitą, ir 4) kad nėra jokių kitų svarių liudijimų, Ksenofaną susiejančių su elėjiečių mokykla. Bet nė viena iš šių keturių implikacijų nepagrįsta. Juk mums aišku, 1) kad *Sofisto* pastraipa (242 d), kur nurodomas Ksenofanas, nėra žaisminga, nes pats Burnetas metodologiniame savo veikalo *Early Greek Philosophy* priede apie ją kalba kaip apie labai svarbią ir teikiančią vertingų istorinių žinių; 2) kad joje išvis nenurodomas Homeras; ir 3) kad kitoje pastraipoje, kurioje yra tokia nuoroda (*Teaitetas,* 179 d/e; žr. 152 d/e, 160 d), su kuria Burnetas knygoje *Greek Philosophy*[1] klaidingai tapatina *Sofisto* 242 d (šios klaidos nėra jo knygoje *Early Greek Philosophy*[2]), Ksenofanas nenurodomas; be to, Homeras nevadinamas Herakleito mokiniu, bet sakoma priešingai, būtent, kad kai kurios Herakleito idėjos yra tokios senos kaip Homeras (šitai, žinoma, ne taip žaisminga); (4) esama aiškios ir svarbios pastraipos Teofrasto veikale (*Phys. op.*, fragm. 8 = Simplicius, *Phys.*, 28,

4), Ksenofanui priskiriančios daug minčių, kurioms, kaip mes žinome, pritarė Parmenidas, vadinasi, siejančios jį su Parmenidu; nekalbėsime apie Diogeną Laertiją, ix, 21–23, arba apie Klemento Aleksandriečio *Timają* – žr. *Stromata,* I, 64, 2. Šitokią nesusipratimų, neteisingų interpretacijų, netikslių citavimų ir klaidinančių praleidimų (apie šitaip sukurtą mitą žr. G. Kirk and J. Raven, *The Presocratic Philosophers,* Cambridge University Press, 1960, p. 265) daugybę galima rasti vienintelėje istorinėje pastaboje, priklausančioje tokiam tikrai didžiam istorikui, koks yra Burnetas. Šis pavyzdys rodo, kad tokie dalykai gali nutikti net geriausiems istorikams: visi žmonės klysta. (Svarbesnis tokio klystamumo pavyzdys aptariamas 3 skyriaus 26 (5) pastaboje.)

8. Platono dialogų, turinčių svarbią reikšmę šiai argumentacijai, chronologinė tvarka beveik tokia pati kaip ir Lutoslawski'o stilometriniame sąraše (*The Origin and Growth of Plato's Logic,* 1897). Dialogų, kuriais remiamasi šios knygos tekste, sąrašas pateikiamas 3 skyriaus 5 pastaboje. Jis sudarytas taip, kad jų parašymo datos netikrumas didesnis kiekvienos grupės viduje, negu tarp grupių. Nedidelis nukrypimas nuo stilometrinio sąrašo yra *Eutifrono* vieta; sprendžiant pagal jo turinį (aptariamą tekste, susijusiame su šio skyriaus 60 pastaba), šis dialogas, mano galva, parašytas vėliau už *Kritoną*. Tačiau tai neturi didelės reikšmės. (Žr. taip pat šio skyriaus 47 pastabą.)

[57] *Antrame laiške* (314 c) yra garsi ir kiek mįslinga pastraipa: „Nėra ir niekada nebus Platono raštų. O tai, kas parašyta jo vardu, iš tikrųjų priklauso Sokratui, rašiusiam dar tada, kai buvo jaunas ir gražus". Įtikimiausias šios mįslės įminimas būtų toks: ši pastraipa, o gal ir visas laiškas, yra klastotė. (Žr. Field, *Plato and His Contemporaries,* 200 f., kur puikiai apibendrinami motyvai, dėl kurių galima įtarti, kad laiškas, o ypač „pastraipos 312 d – 313 c ir, galimas daiktas, iki 314 c" yra klastotė. Dar vienas motyvas dėl pastraipos 3/4 c gali būti tas, kad klastotojas tikriausiai norėjo nurodyti kiek panašią pastabą *Septintame laiške,* 341 b/c, cituotą 8 skyriaus 32 pastaboje, arba interpretuoti ją savaip.) Bet jei akimirkai kartu su Burnetu (*Greek Philosophy,* I, p. 212) tarsime, kad ši pastraipa yra autentiška, tada posakis „jaunas ir gražus" tikrai iškelia problemą, ypač todėl, kad jo negalima suprasti paraidžiui, nes Sokratas visuose Platono dialoguose parodomas kaip senas ir bjaurus žmogus (vienintelė išimtis yra *Parmenidas,* kuriame Sokratas vargu ar gražus, tačiau dar jaunas). Jeigu šią pastabą pripažintume autentiška, ji reikštų, kad Platonas sąmoningai pateikė idealizuotą, o ne istoriškai tikrą Sokrato portretą, o tai, kad Platonas sąmoningai pavaizdavo Sokratą kaip jauną ir gražų aristokratą, kuris, žinoma, yra pats Platonas, gerai derinasi su mūsų interpretacija. (Žr. taip pat 4 skyriaus 11 (2) pastabą, 6 skyriaus 20 (1) pastabą ir 8 skyriaus 50 (3) pastabą.)

[58] Tai citata iš Davieso ir Vaughano *Valstybės* vertimo įvado pirmosios dalies. Žr. Crossman, *Plato Today,* p. 96.

[59] 1. Platono teigtas sielos „pasidalijimas“ arba „skilimas“ yra vienas didžiausių įspūdžių, sukeliamų jo veikalų, ypač *Valstybės*. Tik žmogus, kuriam tenka sunkiai kovoti, kad būtų išsaugota savikontrolė ir proto valdžia jo gyvuliniams instinktams, gali taip pabrėžti šį dalyką, kaip tai daro Platonas; žr. pastraipas, nurodomas 5 skyriaus 34 pastaboje, ypač pasakojimą, galimas daiktas, kilusį iš orfikų, apie žmoguje glūdintį žvėrį (*Valstybė*, 588 c), ir pastraipas, nurodomas 3 skyriaus 15 (1) – (4), 17 ir 19 pastabose; tos pastraipos ne tik stulbinančiai panašios į psichoanalitines doktrinas, bet gali būti laikomos stipraus slopinimo simptomais. (Žr. taip pat IX kn. pradžią, 571 d ir 575 a pastraipas, kurios skamba kaip Edipo komplekso doktrinos išdėstymas. Platono požiūrį į savo motiną šiek tiek nušviečia *Valstybė* 548 e – 549 d, ypač turint galvoje tą faktą, kad pastraipoje 548 e jo brolis Glaukonas tapatinamas su tuo sūnumi, apie kurį kalbama.) *Platono vidinius konfliktus puikiai aprašė ir bandė psichologiškai analizuoti jo valią viešpatauti H. Kelsenas (H. Kelsen, *The American Imago,* vol. 3, 1942, p. 1–10) ir Werneris Fite (Werner Fite, *The Platonic Legend,* 1939).*

Tiems platonistams, kurie nenori pripažinti, kad iš Platonui būdingo harmonijos, vientisumo ir dermės troškimo galime daryti išvadą, jog jis pats buvo prieštaringas ir neharmoningas žmogus, galima priminti, kad šitoks argumentavimo būdas išrastas paties Platono (žr. *Puota,* 200 a f., kur Sokratas įrodinėja, kad teiginys, esą mylintysis ar geidžiantysis neturi to, ką myli ar ko geidžia, yra būtina, o ne galima išvada.)

Tai, ką aš pavadinau Platono *politine sielos teorija* (žr. taip pat tekstą, susijusį su 5 skyriaus 32 pastaba), t. y. sielos pasidalijimas pagal į klases pasidalijusios visuomenės struktūrą, ilgą laiką buvo daugumos psichologijos teorijų pamatas. Tai ir psichoanalizės pamatas. Pagal Freudo teoriją, ta sielos dalis, kurią Platonas pavadino valdančiąja, stengiasi išsaugoti savo tironiją, remdamasi „cenzūra“, tuo tarpu maištingi proletariniai gyvuliniai instinktai, atitinkantys visuomenės dugną, iš tikrųjų yra pasislėpę diktatoriai, nes nulemia matomų valdovų politiką. – Nuo Herakleito teigto „tekamumo“ ir „karo“ laikų socialinio patyrimo sritis darė didelę įtaką toms teorijoms, metaforoms ir simboliams, kuriais remdamiesi mes interpretuojame aplinkinį pasaulį (ir pačius save), stengdamiesi jį suprasti. Paminėsiu tik Darwino sukurtą socialinės konkurencijos teoriją, kuriai įtakos turėjo Malthuso pažiūros.

2. Galima pridurti pastabą apie *mistiką* ir jos santykį su uždara bei atvira visuomene ir su civilizacijos sukeliama įtampa.

MacTaggartas puikioje studijoje *Mistika* (žr. jo *Philosophical Studies,* ed. by S. V. Keeling, 1934, ypač p. 47 ff.) parodė, kad pamatinės mistikos idėjos yra dvi: (a)

mistinės vienovės doktrina, t. y. tvirtinimas, kad tikrybių pasaulyje esama didesnės vienovės negu ta, kurią matome paprasto patyrimo pasaulyje, ir (b) *mistinės intuicijos* doktrina, t. y. tvirtinimas, kad esama pažinimo būdo, kuris „pažįstantįjį perkelia į artimesnį ir betarpiškesnį santykį su tuo, kas pažįstama", negu santykis tarp pažinimo subjekto ir pažinimo objekto, atsirandantis paprasto patyrimo srityje. MacTaggartas teisingai tvirtina (p. 48), kad „iš šių dviejų bruožų svarbesnė yra mistinė vienovė", nes mistinė intuicija yra „mistinės vienovės pavyzdys". Galima pridurti, kad trečias, ne toks svarbus, bruožas yra (c) *mistinė meilė,* kuri yra mistinės vienovės *ir* mistinės intuicijos pavyzdys.

Įdomu (nors MacTaggartas to nepastebėjo), kad graikų filosofijos istorijoje mistinės vienovės doktriną pirmą kartą aiškiai iškėlė Parmenidas; tai buvo jo holistinė vienio doktrina (žr. šio skyriaus 41 pastabą); paskui ją iškėlė Platonas, pridūręs sudėtingą mistinės intuicijos ir susijungimo su dievybe doktriną (žr. 8 skyrių). Parmenido doktrinoje esama tik Platono doktrinos pradmenų. Dar vėliau mistinę doktriną kėlė Aristotelis, pavyzdžiui, *Apie sielą,* 425 b 30 f: „Tikras klausymas ir tikras garsas susilieja į viena"; plg. *Valstybė,* 507 c ff., 430 a 20 ir 431 a 1: „Tikrasis žinojimas sutampa su savo objektu" (žr. taip pat *Apie sielą,* 404 b 16, ir *Metafizika,* 1972 b 20 ir 1075 a 2, ir plg. Platono *Timąją,* 45 b–c, 47 a–d; *Menoną,* 81 a ff.; *Faidoną,* 79 d); o paskui neoplatonikai, išvystę mistinės meilės doktriną, kurios užuomazgų esama Platono filosofijoje (pavyzdžiui, jo doktrinoje, *Valstybė,* 475 ff., pagal kurią filosofas *myli* tiesą, ir kuri glaudžiai susijusi su holizmo bei filosofo susijungimo su dieviškąja tiesa doktrinomis).

Turėdami galvoje šiuos faktus ir mūsiškę istorijos analizę, mistiką galime interpretuoti kaip vieną iš tipiškų reakcijų į uždaros visuomenės žlugimą; *savo kilme* ši reakcija buvo nukreipta prieš atvirą visuomenę ir gali būti apibūdinta kaip bėgimas į svajonę apie rojų, kuriame gentinė vienybė atsiveria kaip nekintanti tikrovė.

Šitokia interpretacija tiesiogiai prieštarauja Bergsono interpretacijai, išdėstytai jo knygoje *Two Sources of Morality and Religion;* juk Bergsonas tvirtina, kad kaip tik mistika yra šuolis iš uždaros į atvirą visuomenę.

* Bet, žinoma, reikia pripažinti (savo laiške man labai maloniai tai nurodė Jacobas Winteris), kad mistika pakankamai įvairi ir gali turėti labai nevienodą politinį poveikį, ir net tarp atviros visuomenės apaštalų esama mistikos ir misticizmo atstovų. Geresnio, ne tokio suskilusio pasaulio mistinė intuicija, be abejonės, įkvėpė ne tik Platoną, bet ir Sokratą.*

Galima pažymėti, kad XIX a., ypač Hegelio ir Bergsono filosofijoje, randame *evoliucinę mistiką,* kuri, aukštindama kismą, regis, tiesiogiai prieštarauja Parmenidui

ir Platonui būdingai kismo neapykantai. Nepaisant to, atrodo, kad abiejų šių mistikos formų pamatas yra tas pats patyrimas, nes abiem atvejais pernelyg akcentuojamas kismas. Abi formos yra reakcija į bauginantį socialinių permainų patyrimą: viena susijusi su kismo sustabdymo viltimi; kita – su kiek isterišku (ir, be abejonės, dviprasmišku) kismo kaip tikroviškos, esmingos ir sveikintinos duoties priėmimu. – Žr. taip pat 11 skyriaus 32–33 pastabas, 12 skyriaus 36 pastabą ir 24 skyriaus 4, 6, 29, 32 ir 58 pastabas.

[60] *Eutifronas,* ankstyvasis dialogas, paprastai interpretuojamas kaip nesėkmingas Sokrato bandymas apibrėžti pamaldumą. Pats Eutifronas yra paprasto „pietisto", tiksliai žinančio, ko nori dievai, karikatūra. Į Sokrato klausimą „Kas yra pamaldumas, o kas bedieviškumas?" jis turi parengtą atsakymą: „Pamaldumas – tai elgtis taip, kaip elgiuosi aš! Būtent: persekioti žmogų, nusikaltusį nužudymu, šventvagyste ar kokiu nors panašiu nusižengimu, net jei nusikalstų tėvas ar motina <...>; o jo nepersekioti tokiais atvejais – tai bedieviškumas" (5, d/e). Dialoge Eutifronas persekioja savo tėvą už tarno nužudymą. (Pagal liudijimą, cituojamą Grote'o, *Plato,* I, pastaba apie p. 312, kiekvienas pilietis tokiais atvejais pagal Atikos įstatymą turėjo imtis teisminio persekiojimo.)

[61] *Meneksenas*, 235 b. Žr. šio skyriaus 35 pastabą ir 6 skyriaus 19 pastabos pabaigą.

[62] Šūkis „Jei nori būti saugus, atsisakyk laisvės" tapo maišto prieš laisvę ramsčiu. Tačiau jis visiškai neteisingas. Žinoma, gyvenimas negali būti visiškai saugus. Tačiau tai, kokį saugumą galima pasiekti, priklauso nuo mūsų pačių budrumo, kuriam padeda budrumą palaikančios institucijos, t. y. *demokratinės institucijos,* kurios įkurtos (Platono žodžiais) tam, kad banda galėtų kontroliuoti ir teisti savo sarginius šunis.

[63] Apie „neatitikimus" ir „nukrypimus" žr. *Valstybę*, 547 a, cituojamą tekste, susijusiame su 5 skyriaus 39 ir 40 pastabomis. Galimas daiktas, kad perdėtą Platono dėmesį dauginimosi ir gimdymo kontrolės problemoms iš dalies galima paaiškinti tuo, jog jis numatė gyventojų skaičiaus augimo padarinius. „Nuopuolį", gentinio rojaus praradimą, tikrai (žr. tekstą, susijusį su šio skyriaus 7 pastaba) sąlygoja „prigimtinė" ar „pirminė" žmogaus kaltė, galima sakyti, jo natūralios veisimosi spartos išsiderinimas. Žr. taip pat 5 skyriaus 39 (3) pastabą ir 4 skyriaus 34 pastabą. Apie kitą šios teksto pastraipos citatą (žr. *Valstybė*, 566 e, ir tekstą, susijusį su 4 skyriaus 20 pastaba) Crossmanas, puikiai apibūdinęs Graikijos istorijos tironų epochą (žr. *Plato Today,* p. 27–30), rašo: „Taigi kaip tik tironai iš tikrųjų įkūrė graikų *valstybę*. Jie sunaikino primityviosios aristokratijos gentinę organizaciją <...>" (*op. cit.*, p. 29). Ši mintis paaiškina, kodėl Platonas tironijos nekentė gal net labiau už laisvę: žr. *Valstybė*,

577 c. – (Tačiau žr. šio skyriaus 69 pastabą.) Jo fragmentai apie tironiją, ypač 565–568, yra puiki sociologinė nuoseklios jėgos politikos analizė. Aš ją pavadinčiau pirmuoju bandymu sukurti *jėgos logiką.* (Šį terminą pasirinkau pagal analogiją su F. A. von Hayeko terminu *pasirinkimo logika,* vartojamu tik ekonomikos teorijoje. – Jėgos logika yra visai paprasta ir dažnai buvo taikoma meistriškai. Priešingo stiliaus politika daug sudėtingesnė, iš dalies dėl to, kad antijėgos politikos logika, t. y. *laisvės logika,* dar ir dabar sunkiai suprantama.

[64] Gerai žinoma, kad dauguma Platono politinių projektų, įskaitant moterų ir vaikų bendrumo projektą, Periklio laikais „plaukiojo ore". Žr. puikų apibendrinimą Adamo *Valstybės* leidime, vol. I, p. 354 f., *ir A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought,* 1940.*

[65] Žr. V. Pareto, *Treatise on General Sociology,* § 1843 (angliškas vertimas: *The Mind and Society,* 1935, vol. III, p. 1281); žr. 13 skyriaus 1 pastabą, kur ši pastraipa cituojama išsamiau.

[66] Plg. įspūdį, kurį Glaukono išdėstyta Likofrono teorija (žr. 6 skyriaus 54 pastabą) padarė Karneadui, o vėliau Hobbesui. Daugelio marksistų išpažįstamas „amoralumas" irgi su tuo susijęs. Kairieji dažnai įsitikinę, kad yra už moralės ribų. (Nors tai nesusiję su šia tema, tačiau tokia pozicija kartais yra kuklesnė ir patrauklesnė už dogmatišką daugelio reakcingų moralistų pasipūtimą.)

[67] *Pinigai* yra vienas iš atviros visuomenės simbolių, o kartu viena iš jos problemų. Neabejotina, kad mes dar nemokame jų racionaliai kontroliuoti. Didžiausias su jais susijęs piktnaudžiavimas – galimybė nusipirkti politinę valdžią. (Akivaizdžiausia tokio piktnaudžiavimo forma – vergų rinkos institucija; tačiau kaip tik ši institucija ginama *Valstybėje,* 563 b; žr. 4 skyriaus 17 pastabą; o *Įstatymuose* Platonas neprieštarauja turtingųjų politinei įtakai; žr. 6 skyriaus 20 (1) pastabą. Individualistinės visuomenės požiūriu pinigai yra labai svarbus dalykas. Tai (dalinės) *laisvosios rinkos* elementas, vartotojui leidžiantis šiek tiek kontroliuoti gamybą. Nesant tokios institucijos gamintojas gali kontroliuoti rinką taip labai, kad nustoja gaminti vartojimo labui, o vartotojas daugiausia vartoja gamybos labui. – Kartais pasitaikantis įžūlus piktnaudžiavimas pinigais mus labai žeidžia, ir platoniškasis pinigų ir draugystės supriešinimas yra tik pirmas iš daugelio sąmoningų ar nesąmoningų bandymų pasinaudoti šiais jausmais politinės propagandos tikslais.

[68] Gentinė grupinė dvasia, žinoma, dar nėra visiškai prarasta. Pavyzdžiui, ji reiškiasi labai vertingu *draugystės* ir *partnerystės* patyrimu, taip pat jaunuomenės gentiniuose sąjūdžiuose (boiskautų arba vokiečių jaunimo sąjūdžiuose) ir tam tikruose suaugusiųjų klubuose ar bendruomenėse, kuriuos aprašė, pavyzdžiui, Sinclairis Lewis

romane *Babbitt.* Šitokių, galimas daiktas, universaliausių emocinių ir estetinių potyrių svarbos nereikėtų nuvertinti. Gentinė grupinė dvasia daro įtaką beveik visiems visuomeniniams sąjūdžiams, ir totalitariniams, ir humanistiniams. Reikšmingas jos vaidmuo kare, o kartu ji yra viena galingiausių laisvės slopinimo ginklų; ji svarbi ir taikos metu, ir sukylant prieš tironiją, bet šiais atvejais jos humaniškumui kelia grėsmę joje glūdinčios romantiškos tendencijos. - Atrodo, kad Anglijos viešųjų mokyklų sistema yra sąmoningas ir sėkmingas bandymas ją atgaivinti siekiant sustabdyti visuomenės raidą ir įtvirtinti klasinį viešpatavimą. („Mes sakėme, kad, jei žmogus neapdovanotas gabumais, jis niekada netaps dorybingas; tas pat bus ir tuo atveju, jei jis iš mažens žaisdamas ir mokydamasis nesusidurs su grožiu", – toks jos šūkis, paimtas iš *Valstybės*, 558 b).

Kitas gentinės grupinės dvasios praradimo padarinys ir simptomas yra, be abejonės, Platono pabrėžiama politikos ir medicinos analogija (žr. 8 skyrių, ypač 4 pastabą); šis pabrėžimas išreiškia jutimą, kad visuomenės kūnas serga, t. y. įtampos, netvarumo jutimą. „Nuo Platono laikų politikos filosofai nuolat grįždavo prie šio medicinos ir politikos palyginimo", – sako G.E.G. Catlinas (*A Study of the Principles of Politics,* 1930, pastaba apie p. 458, kur, pagrįsdamas šį teiginį, autorius cituoja Tomą Akvinietį, G. Santayana ir Deaną Inge'ą; žr. taip pat citatas iš Millio *Logikos op. cit.*, pastaboje apie p. 37). Be to, Catlinas labai tipiškai kalba (*op. cit.*, p. 459) apie „harmoniją" ir „siekį būti apsaugotam arba motinos, arba visuomenės". (Žr. taip pat 5 skyriaus 18 pastabą.)

[69] Dėl tokių devynių Platono mokinių (įskaitant Dionisiją Jaunesnįjį ir Dioną) vardų žr. 7 skyrių (24 pastabą ir tekstą; žr. *Athen.*, XI, p. 508). Man atrodo, kad nuolatiniai Platono raginimai naudotis ne tik jėga, bet ir „*įtikinėjimu* ir jėga" (žr. *Įstatymai,* 722 b, ir 8 skyriaus 5, 10 ir 18 pastabas), buvo sumanyti kaip Trisdešimties tironų, kurių propaganda buvo tikrai primityvi, taktikos kritika. Bet tai reikštų, kad Platonas gerai suvokė Pareto receptą, rekomenduojantį pasinaudoti jausmais, užuot juos slopinus. Kad Platono bičiulis Dionas (žr. 7 skyriaus 25 pastabą) valdė Sirakūzus kaip tironas, pripažįsta net Meyeris, ginantis Dioną ir jo likimą aiškinantis (nepaisydamas savo žavėjimosi Platonu kaip politiku) tuo, kad tarp (Platono) „teorijos ir praktikos" egzistavo „praraja" (*op. cit.*, V, p. 999). Apie Dioną Meyeris sako štai ką *(loc. cit.):* „Idealus karalius iš išorės tapo nebeatskiriamas nuo niekingo tirono". Bet jis tiki, kad „viduje" Dionas liko idealistas ir labai kentėjo, kai politinė būtinybė jį privertė žudyti (ypač savo bendrininką Herakleidą) ir imtis panašių priemonių. Tačiau aš manau, kad Dionas veikė pagal Platono teoriją, teoriją, kuri pagal jėgos logiką privertė Platoną *Įstatymuose* pripažinti, jog net tironija yra gera (709 e ff.; galimas daiktas, kad toje pačioje vietoje esama spėjimo, jog Trisdešimties tironų pralaimėjimą

43.-657

nulėmė tai, kad jų buvo per daug: jei Kritijas būtų buvęs vienas, viskas būtų buvę gerai).

[70] Žinoma, gentinis rojus yra mitas (nors kai kurie primityvai, pirmiausia eskimai, atrodo, yra pakankamai laimingi). Uždaroje visuomenėje gal ir nėra netvarumo jausmo, bet esama daug liudijimų apie kitus baimės pavidalus – gamtoje besislepiančių demoniškų jėgų baimę. Pastangos atgaivinti šią baimę ir panaudoti ją prieš intelektualus, mokslininkus, *etc.* būdingos daugeliui vėlesnių laisvės slopinimo apraiškų. Platono, Sokrato mokinio, garbei reikia pasakyti, kad savo priešų jis niekada nevaizduodavo kaip piktųjų tamsos demonų išperų. Šiuo požiūriu jis liko švietimo pusėje. Jis beveik nebuvo linkęs idealizuoti blogio, kuris jam buvo paprasčiausiai sugadintas, išsigimęs arba sunykęs gėris. (Tik vienoje *Įstatymų* pastraipoje (896 e ir 898 c) esama kažko panašaus į abstraktų blogio idealizavimą.)

[71] Ryšium su mano pastaba apie *sugrįžimą į gyvulinę būklę* galima pridurti paskutinę pastabą. Nuo to laiko, kai darvinizmas įsiveržė į žmogaus problemų sritį (dėl šio įsiveržimo nederėtų kaltinti Darwino), atsirado daug „visuomenės zoologų", įrodinėjančių, kad žmonių rasė pasmerkta išsigimti fiziškai, nes nepakankama fizinė konkurencija ir galimybė apsaugoti kūną remiantis proto pastangomis neleidžia natūraliai atrankai veikti mūsų kūnų. Pirmas šią idėją suformulavo (nors vargu ar ja tikėjo) Samuelis Butleris, rašęs štai ką: „Vienas didelis pavojus, kurį numatė šis rašytojas (rašęs *Erewhon'ui*), buvo mašinos (ir, galime pridurti, civilizacija apskritai), kurios taip susilpnintų konkurencijos žiaurumą, kad daugelis fiziškai silpnų asmenų būtų nebeatpažįstami ir savo silpnumą perduotų palikuonims". (*Erewhon,* 1872; žr. Everyman's edition, p. 161.) Kiek man žinoma, pirmasis autorius, šia tema parašęs storą knygą, buvo W. Schallmayeris (žr. 12 skyriaus 65 pastabą), vienas iš šiuolaikinio rasizmo pradininkų. Tiesą sakant, Butlerio teorija buvo nuolat atrandama iš naujo (ypač 5 skyriaus „biologinių natūralistų" prasme). Pagal kai kuriuos šiuolaikinius autorius (žr., pavyzdžiui, G. H. Estabrooks, *Man: The Mechanical Misfit*, 1941), civilizuodamasis žmogus padarė lemtingą klaidą, ypač nuo to laiko, kai pradėjo padėti silpniesiems; iki to meto jis buvo beveik tobulas žmogus-žvėris; tačiau civilizacija su jos dirbtiniais silpnųjų apsaugos metodais veda prie išsigimimo ir todėl galiausiai turi susinaikinti. Atsakydami į tokius argumentus, mano galva, iš pradžių turime tarti, kad vieną gražią dieną žmogus veikiausiai dings iš šio pasaulio; bet kartu turime pridurti, kad tai galima pasakyti net apie tobuliausius žvėris, jau nekalbant apie tuos, kurie „beveik tobuli". Teorija, pagal kurią žmonių rasė galėtų išgyventi kiek ilgėliau, jei nebūtų padariusi fatališkos klaidos – padėti silpniesiems, yra labai abejotina; tačiau net jeigu ji būtų teisinga, tai argi tik kuo ilgesnis rasės išlikimas yra kaip tik tai, ko mes tikrai trokštame? Be to, ar beveik tobulas žmogus-žvėris toks jau nepaprastai

vertingas, kad mums derėtų teikti pirmenybę jo egzistavimo pailginimui (šiaip ar taip, jis tikrai egzistavo, ir pakankamai ilgai), o ne mūsų eksperimentui – padėti silpniesiems?

Mano įsitikinimu, žmonija pasielgė ne taip jau blogai. Nepaisant kai kurių intelektualinių jos vedlių išdavystės, nepaisant kvailinančios platoniškųjų auklėjimo metodų įtakos, nepaisant griaunamųjų propagandos padarinių, būta kai kurių stulbinančių laimėjimų. Buvo padedama daugeliui silpnų žmonių, o štai jau beveik prieš šimtą metų iš esmės panaikinta vergovė. Kai kas sako, kad ji vėl bus įvesta. Aš nusiteikęs optimistiškiau; o galiausiai viskas priklausys nuo mūsų pačių. Tačiau net jeigu visa tai vėl bus prarasta ir net jeigu mums vėl teks sugrįžti prie beveik tobulo žmogaus-žvėries, tai nepakeis to fakto, kad kadaise (tegul trumpam) vergovė buvo dingusi nuo žemės paviršiaus. Aš tikiu, kad šis laimėjimas ir jo prisiminimas kai kam iš mūsų gali atsverti visas mūsų nesėkmes, mechanines ir kitokias. Be to, jis gali kai kam iš mūsų atsverti netgi fatališką klaidą, padarytą mūsų protėvių, kai jie nepasinaudojo auksine galimybe sustabdyti permainas – sugrįžti į uždaros visuomenės narvą ir amžiams įkurti tobulą beveik tobulų beždžionių zoologijos sodą.

ANTRO TOMO PASTABOS

Vienuolikto skyriaus pastabos

[1] Daugelis filosofijos istorikų yra pažymėję, kad aristoteliškoji Platono kritika labai dažnai ir sprendžiant svarbias problemas yra nepagrįsta. Tai vienas iš tų klausimų, kai net Aristotelio gerbėjams sunku jį ginti, nes paprastai jie yra ir Platono gerbėjai. Antai Zelleris – jei pateiksime tik vieną pavyzdį – apie žemės paskirstymą Aristotelio geriausioje valstybėje sako (žr. *Aristotle and the Earlier Peripatetics,* English translation by Costelloe and Muirhead, 1897, II, p. 261, n. 2) štai ką: „Panašus planas yra Platono *Įstatymuose*, – 745 c, seqq; tuo tarpu Aristotelis *Politikoje*, 1265 b 24, labai abejotinu būdu nagrinėja Platono užmojį, remdamasis tik visai menku skirtumu“. Panašiai pažymi ir G. Grote, *Aristotle* (Ch. XIV, antro paragrafo pabaigoje). Turėdamas galvoje daugelį vietų Aristotelio tekstuose, kur kritikuojamas Platonas, keliančių įtarimą, kad bent jau vienas šios kritikos motyvas buvo pavydas Platonui, manau, kad labai giriamas pompastiškas Aristotelio posakis (*Nikomacho etika,* I, 6, 1), jog švenčiausioji ištikimybės tiesai pareiga verčia jį paaukoti net tai, kas brangiausia, būtent savo meilę Platonui, skamba šiek tiek veidmainiškai.

[2] Žr. Th. Gomperz, *Greek Thinkers* (cituoju iš vokiško leidimo, III, p. 298, t. y. Book 7, Ch.31, § 6). Žr. ypač Aristotelio *Politiką*, 1313 a.

G. C. Fieldas (kn. *Plato and His Contemporaries,* p. 114 f.) gina Platoną ir Aristotelį nuo „priekaišto <...>, kad [Platonas], matydamas makedonų užkariavimo galimybę, o [Aristotelis] jos tikrovę <...>, apie šiuos naujus procesus nepasakė nieko“. Tačiau Fieldo argumentas (galimas daiktas, nukreiptas prieš Gomperzą), nevykęs, nepaisant jo griežtų pasisakymų prieš tuos, kurie tokį priekaištą kėlė. (Fieldas sako: „šitokia kritika išduoda <...> visišką nesugebėjimą suprasti“.) Žinoma, Fieldas teisus, tvirtindamas, „kad panaši į makedonų hegemonija <...> nebuvo kažkas naujo“; bet Platono akyse makedonai buvo mažių mažiausiai pusiau barbarai, todėl natūralūs priešai. Be to, Fieldas teisus, tvirtindamas, kad „priklausomybė nuo Makedonijos“ nebuvo visiška. Tačiau ar Platonas ir Aristotelis numatė, kad ji netaps visiška? Esu

įsitikinęs, kad Fieldo bandymas apginti [abu mąstytojus] veikiausiai ir negalėjo pavykti paprasčiausiai todėl, kad juo įrodoma pernelyg daug, būtent, kad makedonų keliamo pavojaus reikšmės tuo metu negalėjo suprasti niekas. Tačiau šį įrodymą paneigia Demosteno pavyzdys. Klausimą reikia formuluoti taip: kodėl Platonas, kaip ir Isokratas, šiek tiek simpatizavęs panheléniškam nacionalizmui (žr. 8 sk. 48–50 pastabas, *Valst.*, p. 470 ir *Aštuntą laišką*, 353 e, kuris, pasak Fieldo, yra „tikrai autentiškas") ir gerai suvokęs „finikiečių bei oskų" keliamą grėsmę Sirakūzams, visai nepaisė makedonų keliamos grėsmės Atėnams? Atsakymas į atitinkamą klausimą apie Aristotelį galėtų būti toks: kadangi jis priklausė promakedoniškajai partijai. Atsakymą Platono atveju padeda suprasti Zelleris (*op. cit.*, II, p. 41), ginantis Aristotelio teisę remti makedonus: „Egzistuojančią politinę situaciją Platonas laikė tokia nepakenčiama, kad gynė radikalias permainas". („Platono sekėjas, – tęsia Zelleris, turėdamas galvoje Aristotelį, – vis dėlto galėjo nesilaikyti tokio įsitikinimo, nes geriau perprasdavo žmones ir daiktus <...>".) Kitaip tariant, atsakymas yra toks: Platono neapykanta Atėnų demokratijai tiek pranoko jo panheléniškąjį nacionalizmą, kad jis, kaip ir Isokratas, laukė makedonų užkariavimo.

[3] Ši ir kitos trys citatos iš Aristotelio *Politikos*, 1254 b – 1255 a; 1254 a; 1255 a; 1260 a. – Žr. taip pat: 1252 a, f. (I, 2, 2–5); 1253 b, ff. (I, 4, 386 ir ypač I, 5); 1313 b (V, 11, 11). Toliau: *Metafizika*, 1075 a, kur laisvieji ir vergai irgi priešinami dėl jų skirtingos „prigimties". Bet esama ir tokios citatos: „Tad prigimtis stengiasi laisviesiems ir vergams suteikti ir skirtingus kūnus, vergams – stiprius būtiniesiems poreikiams tenkinti, o laisviesiems – tiesius ir nenaudingus tokiems darbams, tačiau tinkamus pilietiniam gyvenimui (kuris susideda iš karo ir taikos poreikių), bet dažnai atsitinka ir priešingai: pirmieji turi laisvųjų kūnus, o antrieji – tik laisvųjų sielas" (*Politika*, 1254 b). Plg. su Platono *Timajas*, 51 e, cituota 8 sk. 50 (2) pastaboje. – Apie nežymų skirtumą ir tipišką Platono *Įstatymų* „nuosaikų vertinimą" žr. *Politika*, 1260 b: „Todėl neteisūs tie (apskritai tai tipiškas Aristoteliui būdas nurodyti Platoną), kurie nepripažįsta, kad vergams būdingas mąstymas, ir sako, kad reikia tik įsakinėti, – vergams juk dar labiau reikia pamokymų negu vaikams". (*Įstatymuose*, 777 e, Platonas sako, kad vergams nereikia pamokymų.) Zelleris ilgame Aristotelio asmeninių pranašumų sąraše (*op. cit.*, I, p. 44) mini jo „principų kilnumą" ir „palankumą vergams". Aš negaliu neprisiminti gal ir ne tokio kilnaus, bet tikrai didesnį palankumą vergams išreiškiančio principo, kurį daug anksčiau iškėlė Alkidamas ir Likofronas, būtent, kad vergų apskritai neturėtų būti. W. D. Rossas (*Aristotle*, 2nd ed., 1930, p. 241 ff.) gina Aristotelio požiūrį į vergovę, tvirtindamas štai ką: „Ten, kur mums jis gali atrodyti reakcingas, jiems [amžininkams] jis galėjo atrodyti revoliucingas. Grįsdamas tokį požiūrį, Rossas mini Aristotelio doktriną, kad graikas neturi pavergti

graiko. Bet ši doktrina vargu ar buvo revoliucinga, nes Platonas ją skelbė veikiausiai dar pusę amžiaus anksčiau už Aristotelį. Kad Aristotelio pažiūros buvo tikrai reakcingos, geriausiai galima matyti iš to fakto, kad jis nuolat jaučia poreikį savo pažiūras priešinti doktrinai, kad joks žmogus iš prigimties nėra vergas; be to, tai galima matyti iš jo paties liudijimo apie antivergovines Atėnų demokratijos tendencijas.

Puikius Aristotelio *Politikos* apibūdinimus galima rasti G. Grote'o kn. *Aristoteles,* XIV sk. pabaigoje. Pacituosiu keletą sakinių: „Paskutinėse dviejose *Politikos* knygose Aristotelio siūloma valdymo <...> schema, išreiškianti jo paties tobulos valstybės idėjas, akivaizdžiai grindžiama Platono *Valstybe.* Nuo Platono schemos aristoteliškoji schema skiriasi vienu svarbiu bruožu: Aristotelis nepripažįsta nei turto, nei moterų ir vaikų bendros nuosavybės. Abu filosofai pripažįsta tik vieną gyventojų klasę, atpalaiduotą nuo darbo ir visokio užsiėmimo, susijusio su pinigų uždirbimu; tik šios klasės nariai yra valstybės piliečiai. Tiesą sakant, tik ši maža klasė yra *miestas-valstybė*; kiti gyventojai nėra valstybės dalis; jie yra jos priedas, žinoma, būtinas priedas, tačiau tik priedas, kaip vergai arba galvijai". Grote'as pripažįsta, kad Aristotelio Geriausioji valstybė ten, kur ji skiriasi nuo Platono *Valstybėje* esančio modelio, mėgdžioja Platono *Įstatymų* valstybės modelį. Aristotelio priklausomybė nuo Platono ryški net ten, kur jis išreiškia savo susitaikymą su demokratija; žr. ypač *Politika,* III, 15; 11–13; 1286 b (panaši citata yra IV, 13; 10; 1297 b). Šios citatos pabaigoje apie demokratiją sakoma taip: „Kai valstybės tapo dar ir didesnės, galbūt jose iš viso buvo nelengva atsirasti kokiai nors kitai santvarkai, išskyrus demokratiją"; tačiau ši išvada daroma remiantis tokiu argumentavimu, kuris labai panašus į Platono pasakojimą apie valstybės nuosmukį ir žlugimą *Valstybės* VIII–IX knygose, nepaisant to fakto, kad šią Platono papasakotą istoriją Aristotelis kritikuoja labai griežtai (pavyzdžiui, *Politikoje,* V, 12; 1316 a f.).

[4] Kad žodį „banausinis" Aristotelis vartoja kaip „profesionalo" arba „uždirbančio pinigus" sinonimą, aiškiai matyti *Politikoje*, VIII, 6, 3 ff. (1340 b) ir ypač 15 f. (1341 b). Kiekvienas profesionalas, pavyzdžiui, fleitininkas, ir, žinoma, kiekvienas amatininkas ar darbininkas, yra „banausinis" žmogus, t. y. ne laisvasis, ne pilietis, nors jis ir nėra tikras vergas; „banausinio" žmogaus padėtis yra „dalinė arba ribota vergija" (*Politika*, I, 14; 13; 1260 a/b). Spėju, kad žodis *„banausos"* kilęs iš ikihelėniško žodžio „ugnies kurstytojas". Vartojamas kaip pažyminys, šis žodis reiškia, kad savo kilme ir priklausomybe tam tikrai kastai toks žmogus turi būti „išskirtas iš šauniųjų žmonių tarpo" (žr. Greenidge'o teiginį, Adamo cituojamą jo *Valstybės* leidime, pastaboje apie 495 e 30). Jį galima versti žodžiu „low caste" (priklausantis žemai kastai), „cringing" („nusižeminantis"), „degrading" („degradavęs"), o kartais „upstart" („iššokėlis"). Platonas šį žodį vartojo ta pačia prasme kaip ir Aristotelis. *Įstatymuose* (741

e ir 743 d) žodis „*banausia*" vartojamas pažymėti žemai padėčiai tokio žmogaus, kuris uždirba pinigus ne iš paveldėtos žemės nuosavybės, o kaip nors kitaip. Žr. taip pat *Valstybė*, 495 e ir 590 c. Bet jei prisiminsime padavimą, bylojantį, kad Sokratas buvo akmentašys, Ksenofonto pasakojimą (*Mem.* II, 7), Antisteno gyrių sunkiam darbui ir kinikų požiūrį į tokį darbą, tada atrodys mažai tikėtina, jog Sokratas laikėsi aristokratiško prietaro, kad pinigų uždirbimas veda prie degradacijos. (*Oxford English Dictionary* siūlo žodį „banausic" versti žodžiu „grynai mechaninis, būdingas mechanikui", ir cituoja D.Grote'ą, *Eth. Fragm.*, vi, 227 = *Aristotelis*, 2nd ed., 1880, p. 545. Tačiau toks vertimas pernelyg siauras, o Grote'o citata nepagrindžia tokios interpretacijos, kuri, galimas daiktas, kilusi iš neteisingo Plutarcho supratimo. Įdomu, kad Shakespeare'o *Vasaros nakties sapne* žodis „grynai mechaninis" vartojamas pažymėti būtent „banausiniams" žmonėms, ir šitokia vartosena gali būti susieta su Plutarcho *Marcelo gyvenime* (North'o vertimas) esančia pastraipa apie Archimedą.)

Žurnale *Mind,* vol. 47, spausdinama įdomi diskusija tarp A.E. Tayloro ir F.M. Cornfordo; Tayloras gina savo požiūrį, kad, vienoje *Timajo* pastraipoje kalbėdamas apie „dievą", Platonas galėjo turėti galvoje „žemdirbį", „tarnaujantį" fiziniu darbu. Man atrodo, kad tokį požiūrį labai įtikinamai kritikuoja Cornfordas (p. 329 ff.). Šiai problemai labai svarbus Platono požiūris į kiekvieną „banausinį", ypač į rankų, darbą. Kai Tayloras (p. 198, pastaba) argumentuoja, kad Platonas savo dievus lygina su „piemenimis arba aviganiais, saugojančiais avių bandą" (*Įstatymai*, 901 e, 907 a), galima atsakyti, kad *klajoklių* ir *medžiotojų* veiklą Platonas visai nuosekliai laiko kilnia ar net dieviška; tuo tarpu sėslus „žemdirbys" yra banausiškas ir degradavęs. Žr. 4 sk. 32 pastabą ir tekstą.

[5] Kitos dvi ištraukos iš *Politikos* (1337 b, 4 ir 5).

[6] *Pocket Oxford Dictionary* 1939 m. leidime vis dar sakoma: „džentelmenui tinka tik laisvas, t. y. veikiau humanistinis negu techninis (išsimokslinimas)". Šitaip labai aiškiai parodoma ilgalaikė Aristotelio įtaka.

Pripažįstu, kad esama rimtos profesinio auklėjimo problemos – *siauraprotiškumo.* Bet netikiu, kad „literatūrinis" auklėjimas gali išgydyti nuo siauraprotiškumo, nes pats gali sukelti savotišką siauraprotiškumą, savotišką snobizmą. O mūsų dienomis joks žmogus negali būti laikomas išsilavinusiu, jeigu jis nesidomi gamtos mokslais. Įprastas prieštaravimas, kad domėjimasis elektros reiškiniais ar stratigrafija nebūtinai turi didesnę šviečiamąją vertę negu domėjimasis žmogaus problemomis, parodo tik tai, kad visiškai nesuprantama žmogaus problemų prigimtis. Juk mokslas nėra faktų apie elektros reiškinius ir pan. rinkinys; mokslas yra vienas svarbiausių mūsų dienų dvasinių sąjūdžių. Jei kas nesistengia suprasti šio sąjūdžio, pats izoliuojasi nuo šio nuostabaus žmogaus problemų istorijos reiškinio. Todėl mūsų vadinamieji menų fakulte-

tai, pagrįsti teorija, kad literatūrinis ir istorinis išsilavinimas studentą įveda į žmogaus dvasinį gyvenimą, dabartine savo forma yra visiškai atsilikę. Negali būti žmogaus istorijos, nepaisančios žmogaus intelektualinių kovų ir laimėjimų istorijos, ir negali būti idėjų istorijos, nepaisančios mokslo idėjų istorijos. Tačiau literatūrinis auklėjimas turi dar ir rimtesnį aspektą. Jis ne tik negali studentui, kuris dažnai tampa mokytoju, duoti supratimo apie didžiausią mūsų dienų dvasinį sąjūdį, bet dažnai nepajėgia jam įdiegti intelektualinio kuklumo. Tik jei studentas patirs, kaip lengva suklysti ir kaip sunku bent šiek tiek pažengti į priekį pažinimo srityje, jis pradės jausti intelektualinio kuklumo kriterijus, gerbti tiesą ir įgyti atsparumą prieš autoritetus ir intelektualinį pasipūtimą. Tuo tarpu mūsų dienomis nėra nieko reikalingesnio už šių kuklių intelektualinių dorybių plitimą. „Sugebėjimas mąstyti, – rašė T.H. Huxley's (T.H. Huxley, *A. Liberal education*), – kuris jūsų <...> gyvenime yra pats svarbiausias dalykas, padės jums matyti dalykus, kokie jie yra iš tikrųjų, nepaisant autoritetų <...>. Tačiau mokykloje ar koledže jūs neturėsite jokio kito tiesos šaltinio, išskyrus autoritetą". Aš pripažįstu, kad, deja, tą patį galima pasakyti ir apie daugelį gamtos mokslo disciplinų, kai kurių mokytojų ir dabar traktuojamų taip, tarsi tai būtų „žinių visuma", t. y. kaip senovėje. Bet aš tikiuosi, kad vieną gražią dieną šios idėjos bus atsisakyta; juk gamtos mokslai gali būti dėstomi kaip labai įdomi žmonijos istorijos dalis – kaip eksperimentu ir *kritika* kontroliuojamas drąsių hipotezių kūrimas ir pažanga. Jei gamtos mokslas bus dėstomas tokiu būdu, t. y. kaip „gamtos filosofijos" istorijos dalis ir kaip problemų bei idėjų istorijos dalis, jis gali tapti naujo liberalaus universitetinio išsilavinimo pagrindu. Vienas tokio išsilavinimo tikslas būtų (kai neįmanoma rengti ekspertų) parengti bent jau tokius *žmones, kurie ekspertą galėtų atskirti nuo šarlatano.* Šis kuklus ir liberalus tikslas neturi nieko bendro su tuo, kuo šiuo metu užsiima mūsiškiai menų fakultetai.

[7] *Politika*, VIII, 3, 2 (1337 b): „<...> pati prigimtis stengiasi, kaip jau ne kartą minėta, ne tik teisingai užsiimti veikla, bet ir sugebėti kilniai leisti laisvalaikį, nes pastarasis – dar kartą pakartosime – yra visa ko pirmasis pagrindas". Anksčiau, VII kn., 15, 1 f. (1334 a), skaitome: „Kadangi matyti, jog tiek visų žmonių kartu, tiek kiekvieno atskirai tikslas yra tas pats <...>, akivaizdu, kad jiems būtinos su laisvalaikiu susijusios dorybės <...>, nes, kaip sako priežodis, laisvalaikis – ne vergams". Žr. taip pat nuorodą šio skirsnio 9 pastaboje ir *Metafiziką*, 1072 b 23.

O dėl Aristotelio „žavėjimosi nedirbančiųjų klase ir jos gynimo" žr., pavyzdžiui, tokią citatą iš *Politikos*, IV, (VII), 8, 4–5 (1293 b/1294 a): „<...> nes išsilavinimas ir kilmingumas dažniau būdingi turtingiesiems, be to, turtingieji, atrodo, turį tai, dėl ko nusikalsta piktadariai; dėl to turtingieji ir laikomi kilniais ir gerais, diduomene <...>. Sakoma, kad ne aristokratijos, bet niekingųjų valdomai valstybei neįmanoma būti

gerai tvarkomai <...>". Tačiau Aristotelis ne tik žavisi turtingaisiais, bet ir kaip Platonas yra rasistas (žr. *op. cit.*, III, 13, 2–3, 1283 a): „<...> nes kilmingesnieji labiau yra piliečiai nei bekilmiai, o kilmingumas gerbiamas kiekvieno namuose; be to, kaip atrodo, kilnesnieji gimsta iš kilnesniųjų, nes kilnumas yra giminės dorybė".

[8] Žr. Th. Gomperz, *Greek Thinkers*. (Aš cituoju iš vokiško leidimo, vol. III, p. 263, t. y. 6 kn., 27 sk., § 7.)

[9] Žr. *Nikomacho etika*, X, 7, 6. Atrodo, kad Aristotelio frazė *„geras gyvenimas"* labai paveikė daugelio šiuolaikinių jo gerbėjų vaizduotę; šią frazę jie sieja su kažkuo panašiu į „gerą gyvenimą" krikščioniškąja prasme, t. y. į gyvenimą, skirtą pagalbai, tarnystei ir „aukštesnių vertybių" siekiui. Tačiau tokia interpretacija yra klaidingo Aristotelio tikslų idealizavimo padarinys; Aristoteliui rūpėjo tik džentelmeno feodalo „geras gyvenimas", ir šitokį „gerą gyvenimą" jis tapatino ne su geriems darbams skirtu gyvenimu, o su *gyvenimu, skirtu rafinuotam laisvalaikiui*, leidžiamu malonioje tokių pat gerai apsirūpinusių draugų kompanijoje.

[10] Nemanau, kad net žodis „vulgarizavimas" yra per stiprus, turėdamas galvoje, kad pačiam Aristoteliui „profesionalus" yra tas pats, kas ir „vulgarus", ir kad iš Platono filosofijos jis pasidarė profesiją. Be to, iš Platono filosofijos jis atėmė jos gyvastingumą, – tai, šlovindamas Aristotelį, pripažįsta net Zelleris (*op. cit.*, I, p. 46): „Jis apskritai negali mūsų įkvėpti <...> kaip Platonas. Jo raštai sausesni, profesionalesni <...> negu Platono".

[11] *Timajuje* (42 a ff., 90 e f. ir ypač 91 d f.; žr. 3 sk. 6 (7) pastabą) Platonas išdėstė *rūšių atsiradimo išsigimstant*, pradedant dievais ir pirmuoju žmogumi, bendrąją teoriją. Iš pradžių vyras išsigimsta į moterį, vėliau į aukštesnius ir pagaliau į žemesnius gyvūnus ir į augalus. Pasak Gomperzo (*Greek thinkers*, book 5, ch. 19, § 3; aš cituoju iš vokiško leidimo, vol. II, p. 482), „tai nuosmukio tiesiogine prasme, arba išsigimimo, teorija, priešinga šiuolaikinei evoliucijos teorijai, kuri – kadangi pripažįsta kylančią seką – gali būti pavadinta kilimo teorija". Mitinis, o gal ir pusiau ironiškas, šios teorijos išdėstymas paremtas orfikų ir pytagorininkų sielos transmigracijos teorija. Visa tai (ir tą svarbų faktą, jog evoliucinės teorijos, kad žemesnės formos yra ankstesnės už aukštesnes, buvo madingos bent jau nuo Empedoklio laikų) reikia prisiminti, kai Aristotelis sako, kad Speusipas kartu su kai kuriais pitagorininkais tikėjo evoliucine teorija, jog tai, kas geriausia ir dieviškiausia, kas yra aukščiausio rango, vystymosi chronologinėje tvarkoje pasirodo paskiausiai. Aristotelis kalba (*Met.*, 1072 b 30) apie „tuos, kurie, kaip ir pitagorininkai bei Speusipas, mano, kad pradžioje nėra aukščiausio grožio ir gėrio". Galimas daiktas, kad iš šios citatos mes galime spėti, jog transmigracijos teorija kai kurie pitagorininkai (gal veikiami Ksenofano) pasinaudojo kaip „kilimo teorijos" elementu. Šį spėjimą patvirtina Aristotelis, sakydamas (*Met.*,

1091 a 34): „Atrodo, kad mitų kūrėjų nuomonė sutampa su kai kurių dabartinių filosofų (man atrodo, kad tai užuomina apie Speusipą) nuomone, nes <...> jie sako, kad tai, kas gera ir gražu, gamtoje pasirodė tik po to, kai gamta pažengė į priekį". Be to, atrodo, kad Speusipas mokė, jog vystydamasis pasaulis nori tapti parmenidiškuoju *Vieniu* – tvarkinga ir visiškai harmoninga visuma. (Žr. *Met.*, 1092 a 14, kur cituojamas mąstytojas, manantis, kad tobulesnis visada atsiranda iš netobulesnio, ir sako, kad „Vienis pats savaime dar neegzistuoja"; žr. taip pat *Met.*, 1091 a 11.) Pats Aristotelis cituojamose vietose nuosekliai prieštarauja šioms „kilimo teorijoms". Jis argumentuoja taip: tik tobulas žmogus pagimdo žmogų, o netobula sėkla nėra pirmesnė žmogaus atžvilgiu. Turint galvoje tokį požiūrį, galima suabejoti, kad Aristoteliui priskirdamas tai, kas iš tikrųjų yra Speusipo teorija, Zelleris yra teisus. (Žr. Zeller, *Aristotle*, etc., vol. II, p. 28 f. Panašią interpretaciją pateikia H.F.Osbornas, *From the Greeks to Darwin*, 1908, p. 48–56.) Tikriausiai galime pritarti Gomperzo interpretacijai, pasak kurios, Aristotelis mokė, kad *žmonių, o gal net ir aukštesniųjų gyvūnų giminė yra amžina ir nekintanti*. Taigi jo morfologinė tvarka turi būti interpretuojama nei kaip chronologinė, nei kaip geneologinė tvarka. (Žr. *Greek thinkers*, book 6, ch.11, 10 ir ypač ch. 13, § 6 f., ir pastabas apie šias citatas.) Bet, žinoma, nėra neįmanoma, kad šiuo klausimu Aristotelis buvo nenuoseklus, kaip ir daugeliu kitų klausimų, ir kad jo argumentai prieš Speusipą rodo jo norą būti nepriklausomam. Žr. taip pat 3 sk. 6 (7) pastabą ir 4 sk. 2 ir 4 pastabas.

[12] Aristotelio Pirmasis Judintojas, t. y. Dievas, laiko tvarkoje yra pirminis (nors ir amžinas) ir pasižymi gerumu. Dėl liudijimų apie šiame paragrafe minimą formaliosios ir tikslinės priežasties tapatinimą žr. šio sk. 15 pastabą.

[13] Apie Platono biologinę teleologiją žr. *Timajas*, 73 a – 76 e. Gomperzas pagrįstai tvirtina (*Greek Thinkers*, book 5, ch. 19, § 7; German ed., vol. II, p. 495 f.), kad Platono teleologiją galima suprasti tik prisiminus, jog „gyvūnai yra išsigimę žmonės, todėl jų sandaroje galima įžiūrėti tikslus, kurie iš pradžių buvo tik žmogaus tikslai".

[14] Apie *prigimtinių vietų* teorijos platoniškąją versiją žr. *Timajas*, 60 b – 63 a ir ypač 63 b f. Šią teoriją Aristotelis perima beveik jos nekeisdamas ir įkandin Platono aiškina, kad kūnų „lengvumą" ir „sunkumą" nulemia jų prigimtinių judėjimų „aukštyn" ir „žemyn" nukreiptumas į jų prigimtines vietas; žr. pavyzdžiui, *Fizika*, 192 b 13; taip pat *Metafizika*, 1065 b 10.

[15] Keldamas šią problemą, Aristotelis ne visada pasisako visai aiškiai ir nuosekliai. Antai *Metafizikoje* (1044 a 35) jis rašo: „Kokia yra (žmogaus) formalioji priežastis? Jo Esmė. O kokia tikslinė priežastis? Jo tikslas. Bet, *galimas daiktas*, šios dvi priežastys yra tapačios". Kitose šio veikalo vietose atrodo, kad jis labiau įsitikinęs, jog kitimo ar judėjimo *Forma* ir jo *tikslas* yra tapatūs. Pavyzdžiui, skaitome (1069 b/

1070 a): „Visa, kas keičias <...> keičiasi *dėl* ko nors ir *į* ką nors. Tai, kas sukelia kitimą, yra pirmasis judintojas; <...> tai, į ką ji [materija] pasikeičia, yra Forma". Toliau (1070 a, 9/10): „Egzistuoja trys substancijos: pirmoji yra materija <...>; antroji – tai prigimtis, į kurią ji keičiasi; ir trečioji yra individuali substancija, susidaranti iš dviejų pirmųjų". Kadangi tai, kas čia vadinama „prigimtimi", Aristotelis dažniausiai vadina „Forma", ir kadangi čia ji apibūdinama kaip judėjimo tikslas, gauname štai ką: *Forma = tikslas.*

[16] Dėl doktrinos, kad judėjimas yra potencijų realizavimas ir aktualizavimas, žr., pavyzdžiui, *Metafiziką*, IX kn.; arba 1065 b 17, kur terminas „tai, ką galima statyti" vartojamas apibūdinti galimo namo apibrėžtai potencijai: „Kada 'tai, ką galima statyti' <...>, egzistuoja aktualiai, tada tai yra statoma ir tai yra statymo procesas". Žr. taip pat Aristotelis, *Fizika*, 201 b 4 f.; be to, žr. Gomperz, *op. cit.*, book 6, ch. 11, § 5.

[17] Žr. *Metafizika*, 1049 b 5. Be to, žr. V kn., IV sk., ypač 1015 a 12 f., VII kn., IV sk. ir 1029 b 15.

[18] Dėl sielos kaip pirmosios entelechijos apibrėžimo žr. Zellerio nuorodą, *op. cit.*, vol. II, p. 3, n.1. Dėl entelechijos kaip formaliosios priežasties žr. *op. cit.*, vol. I, p. 379, 2 pastabą. Aristoteliškosios šio termino vartosenos niekaip nepavadinsi tikslia. (Žr. taip pat *Met.*, 1035 b 15.) Žr. taip pat 5 sk. 19 pastabą ir tekstą.

[19] Šias ir kitas citatas žr. Zeller, *op. cit.*, I, p. 46.

[20] Žr. *Politika*, II, 8, 21 (1269 a) ir joje esančias nuorodas į įvairias platoniškojo gimusiųjų iš žemės mito versijas (*Valst.*, 414 c; *Pol.*, 271 a; *Tim.*, 22 c; *Įstatymai*, 677 a).

[21] Žr. Georgas Hėgelis. *Istorijos filosofija,* vert. A.Šliogeris, V., 1990, Įvadas, p. 52; žr. taip pat Loewenbergo *Hegel-Selections* (The Modern Student's Library), p. 366. – Visas įvadas, ypač šis ir tolesni puslapiai, aiškiai rodo Hegelio priklausomybę nuo Aristotelio. Kad Hegelis šią priklausomybę suvokė pats, matyti iš to, kaip jis užsimena apie Aristotelį (Loewenbergo leidimas, p. 412).

[22] Hegel, *op. cit.*, p. 52 (Loewenbergo leidimas, p. 365).

[23] Žr. Caird, *Hegel* (Blackwood, 1911), p. 26 f.

[24] Kitos citatos iš tos vietos, kuri nurodoma 21 ir 22 pastabose.

[25] Dėl toliau tekste esančių pastabų žr. *Hegel's Philosophical Propaedeutics,* 2nd Year, *Phenomenology of the Spirit.* Transl. by W.T.Harris (Loewenberg edition, p. 68 ff.). Aš šiek tiek nukrypstu nuo šio vertimo. Mano pastabos siejasi su tokiomis įdomiomis citatomis: § 23: „Savimonės („savimonė" vokiečių kalboje reiškia ir savitaigą; žr. 16 sk. pabaigą) impulsas yra toks: realizuoti savo <...> 'tikrąją prigimtį' <...>.

Todėl <...>, įtvirtindama save išorėje <...>, ji yra aktyvi <...>“. § 24: „Savimonės kultūra arba judėjimas turi tris pakopas: <...> (2) *kiek ji susijusi su kita savastimi* <...>: *pono ir vergo santykis (viešpatavimas ir vergavimas)*“. Hegelis nemini jokio kito „ryšio su kita savastimi“. Toliau skaitome: „(3) *Pono ir vergo santykis* <...>. § 32: Kad įsitvirtintų kaip laisva būtybė ir *būtų pripažinta* kaip tokia, savimonė turi parodyti save kitai savasčiai <...>. § 33: <...> Dėl abipusio reikalavimo pripažinti tarp jų atsiranda <...> pono ir vergo santykis <...>. § 34: Kadangi <...> kiekvienas turi siekti save įtvirtinti ir įrodyti <...>, tas, kuris gyvenimui teikia pirmenybę prieš laisvę, patenka į vergiją, tuo parodydamas, kad neturi sugebėjimo (Aristotelis ir Platonas pasakytų: „prigimties“) <...> tokiai nepriklausomybei <...>. § 35: <...> Tas, kuris tarnauja, neturi savasties; vietoj jo savasties yra kita savastis. Priešingai, ponas į tarną žiūri kaip į įveiktą savastį, o į savo individualią valią – kaip į išsaugotą ir pakylėtą <...>. § 36: Individuali tarno valia <...> visiškai išnyksta jo baimėje pono atžvilgiu <...>“ etc. Šioje žmonių tarpusavio santykių teorijoje ir jų redukavime į viešpatavimą ir vergavimą neįmanoma nepamatyti isterijos elemento. Aš beveik neabejoju, kad Hegelio polinkis savo mintis palaidoti po žodžių krūvomis, kurias reikia pašalinti, kad išryškintum žodžių prasmę (tai galima pastebėti mano pateiktas citatas palyginus su originalu), yra vienas iš jo isterijos simptomų; tai būdas pabėgti, pasislėpti nuo dienos šviesos. Neabejoju, kad šitoks jo metodas būtų puikus psichoanalizės objektas, kaip ir jo netramdomos fantazijos apie viešpatavimą ir pavergimą. (Reikia pažymėti, kad Hegelio dialektika – žr. kitą skyrių – čia cituojamo § 36 pabaigoje jį nuveda už pono ir vergo santykių prie „visuotinės valios, perėjimo prie pozityvios laisvės“. Kaip matysime 12 sk. (ypač II ir IV skirsniuose), šie terminai tėra tik eufemizmai, žymintys totalitarinę valstybę. Taigi viešpatavimas ir vergavimas labai tinkamai „redukuojami“ į totalitarizmo komponentus.)

Su čia (žr. § 35) cituojama Hegelio pastaba, kad vergas yra žmogus, gyvybei teikiantis pirmenybę prieš laisvę, palyginkite Platono pastabą (*Valstybė*, 387 a), kad laisvieji yra tie, kurie vergijos bijosi labiau negu mirties. Tam tikra prasme tai visai teisinga; tie, kurie nepasirengę kovoti už savo laisvę, ją praras. Tačiau pagal teoriją, kurią siūlo ir Platonas, ir Hegelis ir kuri yra labai populiari tarp vėlesnių laikų autorių, žmonės, nusileidžiantys pranašesnei jėgai, arba žmonės, kurie nenumiršta, o nusileidžia ginkluotam gangsteriui, yra iš prigimties „apsigimę vergai“, nenusipelnantys nieko geresnio. Aš tvirtinu, kad tokios teorijos gali laikytis tik patys aršiausi civilizacijos priešai.

[26] Wittgensteino požiūrio, kad mokslas tyrinėja faktus, o filosofija aiškina terminų prasmę, kritiką žr. šio sk. 46 ir ypač 51 ir 52 pastabas. (Žr. taip pat H.Gomperz, *The Meanings of Meaning,* in *Philosophy of Science,* vol. 8, 1941, ypač p. 183.)

Dėl visos problemos, kuriai paskirtas nukrypimas tekste (iki šio sk. 54 pastabos), t. y. dėl *metodologinio esencializmo versus metodologinio nominalizmo* problemos žr. 3 sk. 27–30 pastabas ir tekstą; žr. taip pat ypač šio sk. 38 pastabą.

[27] Apie platoniškąją ar veikiau parmenidiškąją žinojimo ir nuomonės perskyrą (kuri buvo pripažįstama ir vėlesnių laikų autorių, pavyzdžiui, Locke'o ir Hobbeso) žr. 3 sk. 22 ir 26 pastabas ir tekstą; be to, žr. 5 sk. 19 pastabą ir 8 sk. 25–27 pastabas. Apie atitinkamą aristoteliškąją perskyrą žr., pavyzdžiui, *Metafizika*, 1039 b 31 ir *Antroji Analitika*, I, 33 (88 b 30 ff.); II, 19 (100 b 5).

Apie aristoteliškąją *demonstratyviojo ir intuityviojo* žinojimo perskyrą žr. *Antrosios Analitikos* paskutinį skyrių (II, 19, ypač 100 b 5–17; žr. taip pat 72 b 18–24, 75 b 31, 84 a 31, 90 a 6–91 a 11). Apie ryšį tarp demonstratyviojo žinojimo ir daikto „priežasties", „skirtingos nuo jo esminės prigimties" ir todėl reikalaujančios viduriniojo termino, žr. *op. cit.* II, 8 (ypač 93 a 5, 93 b 26). Apie panašų ryšį tarp intelektualinės intuicijos ir „nedalomos formos", kurią toji intuicija pagauna, – nedalomos esmės ir su savo priežastimi sutampančios individualios prigimties – žr. *op. cit.*, 72 b 24, 77 a 4, 85 a 1, 88 b 35. Žr. taip pat *op. cit.* 90 a 31: „Žinoti daikto prigimtį vadinasi, žinoti, kodėl jis yra (t. y. jo priežastį); ir 93 b 21: „Egzistuoja esminės prigimtys, kurios yra betarpiškos, t. y. pamatinės, prielaidos".

Dėl Aristotelio tvirtinimo, kad įrodymų arba demonstravimų regresijoje turime kur nors sustoti ir priimti tam tikrus *principus* be įrodymo, žr., pavyzdžiui, *Metafizika*, 1006 a 7: „Visko įrodyti neįmanoma, nes kitaip tektų eiti į begalybę <...>". Žr. taip pat *Antroji analitika*, II, 3 (90 b, 18–27).

Galiu pažymėti, kad maniškė Aristotelio apibrėžimų teorijos analizė iš esmės sutampa su Grote'o teorija, bet iš dalies prieštarauja Rosso teorijai. Labai didelį skirtumą tarp šių dviejų autorių interpretacijų galima parodyti, remiantis tik dviem citatomis iš skyrių, kuriuose nagrinėjama Aristotelio *Antroji analitika*, II kn. „Antroje knygoje Aristotelis pradeda nagrinėti įrodymą kaip būdą, kuriuo gaunamas *apibrėžimas*" (W. Ross, *Aristotle*, 2nd. ed., p. 49.). Ir priešingai: „Apibrėžimas niekada negali būti įrodomas, nes jis tik paaiškina subjekto esmę <...>; tuo tarpu įrodymas suponuoja, kad esmė yra žinoma <...>". (G.Grote, *Aristotle*, 2nd. ed., p. 241; žr. taip pat 240/241. Žr. taip pat 29 pastabos pabaigą, toliau.)

[28] Žr. Aristotelis, *Metafizika*, 1031 b 7 ir 1031 b 20. Žr. taip pat 996 b 20: „Mes pažįstame daiktą, jei žinome jo esmę".

[29] „Apibrėžimas yra teiginys, apibūdinantis daikto esmę" (Aristotelis, *Topika*, I, 5, 101 b 36; VII, 3, 153 a, 153 a 15 etc. Žr. taip pat *Met.*, 1042 a 17). – „Apibrėžimas <...> atskleidžia esmingąją prigimtį" (*Antroji analitika*, II, 3, 91 a 1). – „Apibrėžimas <...> yra daikto prigimties nusakymas" (93 b 28). – „Tik tie daiktai turi esmes, kurių

nusakymai yra apibrėžimai" (*Met.*, 1030 a 5 f.). – „Esmė, kurios nusakymas yra apibrėžimas, taip pat vadinama daikto substancija" (*Met.*, 1017 b 21). – „Taigi aišku, kad apibrėžimas yra esmės nusakymas <...>" (*Met.*, 1031 a 13).

Nagrinėdami šiuos principus, t. y. įrodymų pradmenis arba pamatines prielaidas, turime išskirti dviejų tipų pradmenis. (1) Loginius principus (žr. *Met.*, 996 b 25 ff.) ir (2) prielaidas, iš kurių turi kilti įrodymai ir kurios savo ruožtu negali būti įrodytos, jei norima išvengti begalinės regresijos (žr. šio sk. 27 pastabą). Prielaidos yra apibrėžimai: „Pamatinės įrodymų prielaidos yra apibrėžimai" (*Antroji analitika,* II, 3, 90 b 23; žr. 89 a 17, 90 a 35, 90 b 23). Žr. taip pat W.Ross, *Aristotle*, p. 45/46; jo komentarą *Antrajai analitikai,* I, 4, 20–74 a 4: „Mokslo prielaidos, – rašo Rossas (p. 46), – bus, sakoma mums, *per se* arba (a) arba (b) prasme". O ankstesniame puslapyje mes sužinome, kad kokia nors prielaida būtina *per se* (arba būtina esmingai) (a) ir (b) prasme, *jeigu ji remiasi apibrėžimu.*

[30] „Jei kas turi pavadinimą, tai šis pavadinimas yra to dalyko reikšmės nusakymas", – tvirtina Aristotelis (*Met.*, 1030 a 14; žr. taip pat 1030 b 24); jis dar paaiškina, kad ne kiekvieno pavadinimo reikšmės nusakymas yra apibrėžimas; bet jei pavadinimas yra tam tikros giminės rūšis, tada šis nusakymas bus apibrėžimas.

Svarbu pažymėti, kad, vartodamas terminą „apibrėžimas" (aš laikausi šiuolaikinės šio žodžio vartosenos), visada nurodau visą sakinį – apibrėžimą, tuo tarpu Aristotelis (ir kiti jam pritariantys, pavyzdžiui, Hobbesas) šį žodį kartais vartoja kaip „apibrėžiamo dalyko" sinonimą.

Nesama pavienių dalykų apibrėžimų. Apibrėžiamos tik universalijos (žr. *Met.*, 1036 a 28) ir tik esmės, t. y. tai, kas yra tam tikros giminės rūšis (t. y. *paskutinis rūšinis skirtumas;* žr. *Met.*, 1038 a 19) ir nedaloma forma, žr. taip pat *Antroji analitika,* II, 13, 97 b 6 f.

[31] Kad aristoteliškoji traktuotė nėra visiškai aiški, galima matyti iš šio sk. 27 pastabos pabaigos ir tolesnio šių dviejų interpretacijų palyginimo. Visiškai neaišku, kaip Aristotelis supranta būdą, kuriuo indukcijos procese mes prieiname apibrėžimus, turinčius principų statusą; žr. ypač *Antroji analitika,* II, 19, p. 100 a f.

[32] Apie Platono doktriną žr. 8 sk. 25–27 pastabas ir tekstą. G.Grote'as rašo (*Aristotle*, 2nd ed., p. 260): „Iš Platono Aristotelis perėmė neklystančio Nous arba Intelekto, kuris visiškai apsaugotas nuo suklydimo, doktriną". Toliau Grote'as pabrėžia, kad, ne taip kaip Platonas, Aristotelis neniekina stebimojo patyrimo, bet veikiau savajam Nous (t. y. intelektualinei intuicijai) priskiria „termino poziciją ir sieja jį su indukcijos procesu" (*loc. cit.*, žr. taip pat *op. cit.*, p. 577). Štai taip; tačiau stebimasis patyrimas aiškiai turi tik vieną funkciją: sužadinti ir išskleisti mūsų intelektualinę intuiciją, universalios esmės intuiciją, kad ji pradėtų veikti; iš tikro dar niekas ir niekada ne-

paaiškino, kaipgi, remiantis indukcija, galima prieiti prie apibrėžimų, *kurie yra neklaidingi.*

[33] Aristotelio požiūris sutampa su platoniškuoju, nes galiausiai abu neigia galimybę remtis argumentais. Viskas, ką galima padaryti, – tai *dogmatiškai* teigti, kad tam tikras apibrėžimas yra tikrasis esmės apibūdinimas; o jei klausiama, kodėl vienoks ar kitoks apibrėžimas yra teisingas, lieka tik viena – nurodyti „esmės intuiciją".

Aristotelis kalba apie intuiciją mažių mažiausiai dviem prasmėmis – kaip apie euristinį metodą, mums leidžiantį „intuityviai pagauti bendrą principą" (žr. *Pirmoji analitika*, 67 a 22 f., 27 b 25–33, *Antroji analitika*, 71 a 7, 81 a 38 – š 5, 100 b 4 f.); ir empiriškesne prasme (žr. *Pirmoji analitika,* 68 b 15–37, 69 a 16, *Antroji analitika,* 78 a 35, 81 b 5 ff., *Topika*, 105 a 13, 156 a 4, 157 a 34).

Antrojoje analitikoje esama akivaizdaus prieštaravimo, tačiau jis gali būti paaiškintas. Aristotelis sako (77 a 4), kad apibrėžimas nėra nei bendras, nei dalinis. Aš manau, jog išspręsti šios problemos neįmanoma tvirtinant, kad apibrėžimas „griežtai kalbant, apskritai nėra sprendinys" (kaip tvirtina G.R.G. Mure *Antrosios analitikos* Oxfordo leidime); esmė ta, kad apibrėžimas ne *paprasčiausiai bendras,* o „atitinkantis", t. y. bendras ir *būtinas.* (Žr. 73 b 26, 96 b 4, 97 b 25.)

Apie tekste minimus „argumentus", esančius *Antrojoje analitikoje,* žr. 100 b 6 ff. Dėl pažinimo subjekto ir pažinimo objekto mistinio susijungimo, apie kurį kalbama traktate *Apie sielą,* žr. ypač 425 b 30 f., 430 a 20, 431 a 1; mums labai svarbi citata 430 b 27 f.: „Tačiau protui tai taikoma ne visada. Pažindamas pačią daikto esmę, o ne vieną arba kitą jo savybę, jis visuomet teigia tiesą. Kaip regėjimo objekto savybinių ypatybių suvokimas yra visuomet teisingas <...>, taip yra ir pažįstant objektus, kurie nėra susiję su materija". Dėl teologinių *Metafizikos* pastraipų žr. ypač 1072 b 20 („sąlytis") ir 1075 a 2. Žr. taip pat 10 sk. 59 (2) pastabą, 12 sk. 36 pastabą ir 24 sk. 3, 4, 6, 29–32 ir 58 pastabas.

Apie „visą faktų visumą", minimą kitame paragrafe, žr. *Antrosios analitikos* pabaigą (100 b 15 f.).

Labai įdomu, kad Hobbeso (nominalisto, bet *ne* metodologinio nominalisto) pažiūros tokios panašios į Aristotelio metodologinį esencializmą. Hobbesas irgi įsitikinęs, kad apibrėžimai yra visokio žinojimo (priešinamo nuomonei) pamatinės prielaidos.

[34] Šį požiūrį į mokslo metodą aš išdėsčiau savo kn. *Logic of Scientific Discovery;* žr. e.g. p. 278 ff. ir p. 315 ff. išsamesnį vertimą žurnale *Erkenntnis*, vol. 5 (1934), kur aš sakau: „Mums reikia priprasti mokslus suvokti kaip sistemas, sudarytas iš hipotezių (o ne kaip „žinojimo visumas"), t. y. iš spėjimų, kurių negalima pagrįsti, bet kuriais

mes naudojamės tol, kol juos galime patikrinti, ir apie kuriuos mes niekada neturime teisės sakyti, kad jie yra „teisingi", „daugiau ar mažiau tikri" ar net „įtikinami".

[35] Ši citata iš mano pastabos žurnale *Erkenntnis*, vol. 3 (1933) dabar perkelta į kn. *The Logic of Scientific Discovery*, p. 312 ff.; tai Einsteino teiginio apie geometriją (A. Einstein, *Geometry and Experience*) parafrazė ir apibendrinimas.

[36] Žinoma, negalima nustatyti, kas mokslui svarbiau: ar teorijos, argumentai ir protavimas, ar stebėjimas ir eksperimentas. Juk mokslas visada yra *teorija, tikrinama stebėjimu ir eksperimentu*. Bet visiškai tikra, jog visi tie „pozityvistai", kurie nori įrodyti, kad mokslas yra „mūsų stebėjimų visuma" ar kad jis veikiau yra stebėjimo, o ne teorijos pobūdžio, labai klysta. Teorijos ir argumentavimo vaidmuo moksle yra labai reikšmingas. – Apie ryšį tarp įrodymo ir loginio argumentavimo apskritai žr. šio sk. 47 pastabą.

[37] Žr., pavyzdžiui, *Met.*, 1030 a, 6 ir 14 (žr. šio sk. 30 pastabą).

[38] Norėčiau pabrėžti, kad kalbu apie *nominalizmą versus esencializmą* grynai metodologiškai. Neužimu jokios pozicijos *metafizinės* universalijų problemos atžvilgiu, t. y. nominalizmo versus esencializmo (šį terminą aš siūlau vartoti vietoj tradicinio „realizmo" termino) metafizinės problemos atžvilgiu. Ir, žinoma, aš neginu metafizinio nominalizmo, nors esu metodologinio nominalizmo šalininkas. (Žr. taip pat 3 sk. 27 ir 30 pastabas.)

Nominalistinių ir esencialistinių apibrėžimų priešinimas tekste yra bandymas rekonstruoti tradicinę perskyrą tarp „verbalinių" ir „realių" apibrėžimų. Tačiau man svarbiausias toks klausimas: *ar apibrėžimą reikia skaityti iš dešinės į kairę, ar iš kairės į dešinę; kitaip tariant, ar ilgą pasakojimą jis pakeičia trumpu, ar trumpą – ilgu.*

[39] Mano teiginį, kad moksle esama *tik* nominalistinių apibrėžimų (kalbu tik apie eksplicitinius, o ne apie implicitinius ar rekursyvinius apibrėžimus), reikia šiek tiek pagrįsti. Šiuo teiginiu tikrai nesakoma, kad terminai moksle nevartojami daugiau ar mažiau „intuityviai". Tai aišku, jei tik turėsime galvoje, kad visos apibrėžimų grandinės turi prasidėti nuo *neapibrėžtų* terminų, kurių prasmė gali būti parodyta, bet neapibrėžta. Be to, atrodo, aišku, kad moksle, ypač matematikoje, mes dažnai vartojame kokį nors terminą (pavyzdžiui, „matavimo" ar „tiesos") intuityviai, bet vėliau jį apibrėžiame. Tačiau tai tik apytikris situacijos apibūdinimas. Tikslesnis apibūdinimas būtų toks. Kai kuriuos intuityviai vartojamus neapibrėžtus terminus kartais galima pakeisti apibrėžtais terminais, kurių atžvilgiu galima parodyti, kad jie atlieka tas pačias funkcijas kaip ir neapibrėžti terminai. Kitaip tariant, kiekvieną sakinį, kuriame esama neapibrėžtų terminų (pavyzdžiui, tokį, kuris interpretuojamas kaip analitinis), atitinka sakinys, kuriame esama naujai apibrėžto termino (kylančio iš apibrėžimo).

Tikrai galima sakyti, kad K. Mengeris rekursyviai apibrėžė „matavimą“ ar kad A. Tarski's apibrėžė „tiesą“, bet dėl šitokio pasakymo gali kilti nesusipratimų. Iš tikrųjų K.Mengeris pateikė gryną nominalistinį taškų aibės klasių apibrėžimą, o šiuos taškus jis pavadino „n-mačiais“, nes intuityvią matematinę sąvoką „n-matis“ buvo galima pakeisti nauja sąvoka, galiojančia visuose svarbiuose kontekstuose. Tą patį galima pasakyti ir apie Tarski'o sąvoką „tiesa“. Tarski's pateikė nominalų apibrėžimą (ar veikiau nominalių apibrėžimų gavimo metodą), kurį jis pavadino „tiesa“, nes sakinių sistema gali būti gauta iš apibrėžimų, atitinkančių šiuos sakinius (panašiai kaip negalimo trečiojo dėsnis), kurie daugelio logikų ir filosofų buvo vartojami ryšium su tuo, ką jie vadindavo „tiesa“.

[40] Jei reikia, mes galime siekti kalbos tikslumo, pašalindami visus apibrėžimus ir imdamiesi didžiulio vargo vietoj apibrėžiamų terminų vartoti apibrėžiamuosius terminus. Mat šiuolaikiniuose apibrėžimo metoduose esama netikslumų šaltinio. 1934 m. R. Carnapas sukūrė pirmąjį metodą, padedantį išvengti prieštaravimų kalboje, vartojančioje apibrėžimus. Žr. R. Carnap, *Logical Syntax of Language,* 1937, § 22, p. 67. (Žr. taip pat D. Hilbert–Bernays, *Grundlagen der Mathematik,* 1939, II, p. 295, 1 note.) Carnapas parodė, kad kalba, įgalinanti sudarinėti apibrėžimus, dažniausiai bus prieštaringa, net jei tie apibrėžimai patenkina apibrėžimų sudarymo bendrąsias taisykles. Lyginamasis praktinis šio prieštaringumo nereikšmingumas priklauso tik nuo to fakto, kad mes visada galime pašalinti apibrėžtuosius terminus, juos pakeisdami apibrėžiamaisiais terminais.

[41] Šio metodo, kai naujas terminas įvedamas tik po to, kai iškyla poreikis, keletą pavyzdžių galima rasti šioje knygoje. Turint reikalą (kaip šioje knygoje) su filosofinėmis pozicijomis, praktiškai neįmanoma išvengti – dėl trumpumo – šių pozicijų *įvardijimo.* Todėl aš turiu kalbėti apie daugybę „izmų“. Bet daugeliu atveju tie pavadinimai įvedami tik tada, kai atitinkamos filosofinės pozicijos jau buvo apibūdintos.

[42] Sistemiškiau kritikuojant esencialistinį metodą, galima išskirti tris problemas, kurių esencializmas negali nei išvengti, nei išspręsti: 1) aiškios perskyros tarp verbalinių konvencijų ir esencialistinių apibrėžimų, „tikrai“ apibūdinančių esmę, problemą; 2) „teisingų“ ir „neteisingų“ esmės apibrėžimų perskyros problemą; 3) begalinės apibrėžimų regresijos išvengimo problemą. – Aš trumpai aptarsiu tik antrąją ir trečiąją problemas. Trečia problema bus nagrinėjama tekste; apie antrąją žr. šio sk. 44 (1) ir 54 pastabas.

[43] Tas faktas, kad teiginys yra teisingas, kartais gali padėti paaiškinti, kodėl jis mums atrodo akivaizdus. Toks atvejis yra „2+2 = 4“ arba sakinys „Saulė spinduliuoja ir šviesą, ir šilumą“. Tačiau jokiu būdu ne priešingai. Tas faktas, kad koks nors sakinys kai kam iš mūsų, arba visiems, atrodo „akivaizdus“, t. y. tas faktas, kad kai

kurie iš mūsų, ar net visi, tvirtai tiki jo teisingumu ir negali suvokti jo neteisingumo, negarantuoja jo teisingumo. (Tas faktas, kad mes nesugebame suvokti kurio nors teiginio neteisingumo, daugeliu atvejų verčia įtarti, kad mūsų vaizduotės galia yra ribota ar neišsivysčiusi.) Viena rimčiausių filosofijos klaidų visada buvo bandymas akivaizdumą pateikti kaip argumentą, pagrindžiantį tam tikro sakinio teisingumą, o taip elgėsi praktiškai visos idealistinės filosofijos. Tai reiškia, kad idealistinės filosofijos dažnai yra tam tikrą dogmatinį tikėjimą grindžiančios apologetinės sistemos.

Pasiteisinimas, jog mes dažnai esame tokioje padėtyje, kad tam tikrų sakinių teisingumą turime pripažinti tik todėl, kad jie akivaizdūs, yra nepagrįstas. Logikos ir mokslinio metodo principai (ypač „indukcijos principas“ arba „gamtos vienodumo principas“) paprastai pateikiami kaip tokie teiginiai, kuriuos turime priimti ir kurių negalima pagrįsti niekuo, išskyrus akivaizdumą. Net jei taip būtų iš tikrųjų, garbingiau būtų pasakyti, kad jų pagrįsti neįmanoma, ir tuo pasitenkinti. Bet faktiškai „indukcijos principas“ nereikalingas. (Žr. mano kn. *The Logic of Scientific Discovery*.) O dėl „logikos principų“, tai paskutiniais metais padaryta labai daug, kad būtų parodyta, jog akivaizdumo teorija yra pasenusi. (Žr. ypač R. Carnap, *Logical Syntax of Language* ir jo *Introduction to Semantics*.) Žr. taip pat 44 (2) pastabą.

[44] 1. Jei šiuos samprotavimus taikysime esmių intelektualinei intuicijai, pamatysime, kad esencializmas negali išspręsti tokios problemos, kaip galima nustatyti, ar siūlomas apibrėžimas, kuris yra formaliai nepriekaištingas, kartu yra ir teisingas? Arba kaip pasirinkti vieną iš dviejų konkuruojančių apibrėžimų? Aišku, kad metodologiniam nominalistui atsakymas į tokį klausimą yra trivialus. Pavyzdžiui, tarkime, kad kas nors (kaip ir *Oxford Dictionary*) tvirtina: „Šuniukas yra pasipūtęs, tuščiagalvis, įžūlus jauniklis“ ir reikalauja, kad šio apibrėžimo būtų laikomasi, priešingai kam nors, kas laikosi mūsų ankstesnio apibrėžimo. Šiuo atveju nominalistas, jeigu jis pakankamai kantrus, pasakys, kad ginčas dėl etikečių jo nedomina, nes jų pasirinkimas yra savavališkas; *jei esama dviprasmybės pavojaus,* jis gali tvirtinti, kad galima lengvai naudotis dviem etiketėmis, pavyzdžiui, „šuniukas 1“ ir „šuniukas 2“. Jei trečioji šalis tvirtins, kad „Šuniukas yra rudas šuo“, tada nominalistas kantriai pasiūlys pasinaudoti etikete „šuniukas 3“. Bet jei konkuruojančios šalys ginčysis toliau, ar todėl, kad kas nors tvirtins, jog tik jo šuniuko apibrėžimas yra teisėtas, ar todėl, kad jis tvirtins, jog, jau bent jo supratimu, šuniuko etiketė turi būti „šuniukas 1“, tada netgi labai kantrus nominalistas tik gūžtels pečiais. (Kad išvengtume nesusipratimų, turime pasakyti, jog *metodologinis nominalizmas* nediskutuoja klausimo apie universalijų egzistavimą; todėl Hobbesas nėra metodologinis nominalistas; aš būčiau linkęs jį vadinti ontologiniu nominalistu.)

Tačiau dėl tos pačios trivialios problemos esencialistiniam metodui kyla neįveikiamų sunkumų. Mes jau aptarėme situaciją, kad tada, kai esencialistas tvirtina, jog, pavyzdžiui, „Šuniukas yra rudas šuo", tai nėra teisingas „šuniukiškumo" esmės apibrėžimas. Kaip šitokį teiginį galima pagrįsti? Tik remiantis esmių intelektualine intuicija, būdinga esencialistui. Tačiau šis faktas veda prie tokio praktinio padarinio: jei toks apibrėžimas ginčijamas, esencialistas tampa visiškai bejėgis. Juk jis gali reaguoti tik dvejopai. Pirmiausia jis gali atkakliai kartoti, kad jo intelektualinė intuicija yra vienintelė teisinga, bet, žinoma, į tai jo oponentas gali atsakyti lygiai taip pat, ir mes – užuot pasiekę Aristotelio žadamą absoliutų galutinį ir neabejotiną žinojimą – patenkame į aklavietę. Antra, jis gali tarti, kad jo oponento intuicija gali būti tokia pat teisinga, kaip ir jo paties, tačiau jos esmė kitokia, nors jis ją nevykusiai vadina tuo pačiu vardu. Tokiu atveju galima siūlyti du skirtingus vardus vartoti pažymėti dviem skirtingoms esmėms, pavyzdžiui, „šuniukas 1" ir „šuniukas 2". Bet šitoks žingsnis reiškia, kad esencialistas tada atsisako savo pozicijos. Juk tai reiškia, kad mes pradedame nuo apibrėžiamosios formulės ir prilipdome jai tam tikrą etiketę, t. y., kad mes judame „iš dešinės į kairę"; be to, tai reiškia, kad tokias etiketes mes lipdome savavališkai. Tai paaiškėja, turint galvoje, kad pabandžius tvirtinti, jog šuniukas 1 iš esmės yra jaunas šuo, o rudas šuo gali būti tik šuniukas 2, aiškiai kils tas pats sunkumas, kuris esencialistą įstūmė į šią dilemą. Tai reikštų, kad kiekvienas apibrėžimas turi būti laikomas vienodai priimtinu (tarus, kad jis formaliai teisingas). Vartojant Aristotelio terminus, tai reiškia, kad viena pamatinė prielaida yra tokia pat teisinga kaip ir kita (priešinga anai) ir kad *„neįmanoma suformuluoti klaidingo teiginio"*. (Atrodo, kad tai nurodė jau Antistenas; žr. šio sk. 54 pastabą.) Taigi Aristotelio mintis, kad intelektualinė intuicija yra šaltinis tokio žinojimo, kuris, ne taip kaip nuomonė, yra neklystamai ir neabejotinai teisingas, ir kad ji mums duoda tokius apibrėžimus, kurie yra patikimos ir būtinos pamatinės kiekvienos mokslinės dedukcijos prielaidos, yra niekaip nepagrįsta. Tai reiškia, kad apibrėžimas yra ne kas kita, kaip sakinys, kuris mums sako, kad apibrėžtas terminas reiškia tą patį, kaip ir apibrėžiamoji formulė, ir kad jie gali pakeisti vienas kitą. Nominalistinis apibrėžimo vartojimo būdas ilgą pasakojimą leidžia sutrumpinti, todėl turi praktinių pranašumų. Tuo tarpu esencialistinis apibrėžimų vartojimas mums gali padėti trumpą pasakojimą pakeisti tokiu, kuris reiškia tą patį, bet yra daug ilgesnis. Toks vartojimas gali skatinti tik verbalizmą.

2. Apie E. Husserlio esmių intuicijos kritiką žr. J. Kraft, *From Husserl to Heidegger* (in German, 1932). Žr. taip pat 24 sk. 8 pastabą. Iš visų autorių, kurie laikosi panašių pažiūrų, didžiausią įtaką sociologinių problemų nagrinėjimui, galimas daiktas, turėjo M. Weberis. Visuomenės mokslams jis siūlė „intuityvaus supratimo metodą"; jo „idealieji tipai" beveik atitinka Aristotelio ir Husserlio esmes. Verta pažymėti,

kad, nepaisant šių tendencijų, Weberis suprato, jog apeliuoti į akivaizdumą neleistina. „Tas faktas, kad interpretacija pasižymi dideliu akivaizdumu, savaime nieko nesako apie jos empirinį pagrįstumą“ (M.Weber, *Gesammelte Aufsaetze,* 1922, p. 404). Be to, jis teisingai sako, kad intuityvus supratimas *„turi būti visada kontroliuojamas įprastais metodais“.* (*Loc. cit.*, išskirta mano.) Bet jei taip, tada intuityvus supratimas nėra, kaip jis mano, būdingas „žmogaus elgsenos“ mokslo metodas; jis būdingas ir matematikai, ir fizikai, etc. Galiausiai tampa aišku, kad tie, kurie yra įsitikinę, jog intuityvus supratimas yra metodas, būdingas „žmogaus elgsenos“ mokslams, tokių pažiūrų pirmiausia laikosi todėl, kad negali įsivaizduoti, jog matematikas ar fizikas gali būti taip gerai susipažinęs su savo objektu, kad „jį pajustų“ panašiai, kaip sociologas „jaučia“ žmogaus elgseną.

[45] „Mokslas reikalauja apibrėžti visus jo terminus <...>“ (W.D.Ross, *Aristotle*, p. 44; žr. *Antroji analitika,* I, 2); žr. taip pat šio sk. 39 pastabą.

[46] Kita citata iš R.H.S. Crossman, *Plato Today,* 1937, p. 71 f.

Labai panašią doktriną dėsto M.R. Cohenas ir E. Nagelis savo knygoje *An Introduction to Logic and Scientific Method* (1936), p. 232: „Daug ginčų dėl nuosavybės, religijos, teisės tikrosios prigimties <...> tikrai baigtųsi, jei šie žodžiai būtų pakeisti „tiksliai apibrėžtais atitikmenimis“. (Žr. taip pat šio sk. 48 ir 49 pastabas.)

Požiūrį į šią problemą išreiškė L.Wittgensteinas savo *Loginiame filosofiniame traktate* (1921/22) ir keletas jo sekėjų. Šis požiūris nėra toks apibrėžtas kaip Crossmano, Coheno ir Nagelio. Wittgensteinas yra antimetafizikas. „Ši knyga, – rašo jis pratarmėje, – nagrinėja filosofijos problemas ir rodo, aš taip manau, kad jų kėlimas priklauso nuo neteisingo mūsų kalbos logikos supratimo“. Jis stengiasi parodyti, kad metafizika yra „paprasčiausia nesąmonė“, ir mūsų kalboje bando nubrėžti ribą tarp prasmės ir beprasmybės: „Todėl riba gali būti nubrėžta tik kalboje, o tai, kas anapus ribos, bus paprasčiausia nesąmonė“. Pasak Wittgensteino, sakiniai turi prasmę. Jie teisingi arba klaidingi. Filosofiniai sakiniai neegzistuoja; jie tik panašūs į sakinius, bet iš tiesų yra beprasmiai. Riba tarp prasmės ir beprasmybės sutampa su riba tarp gamtos mokslo ir filosofijos: „Visuma teisingų sakinių yra visas gamtos mokslas (arba gamtos mokslų visuma). – Filosofija nėra joks gamtos mokslas“. *Todėl tikrasis filosofijos uždavinys nėra formuluoti teiginius; veikiau ji turi paaiškinti teiginius:* „Filosofijos rezultatas – ne 'filosofiniai sakiniai', o sakinių aiškinimas“. Tie, kurie šito nesupranta ir formuluoja filosofinius sakinius, kalba metafizines nesąmones.

(Šiame kontekste reikia prisiminti, kad griežtą perskyrą tarp reikšmingų sakinių, turinčių prasmę, ir bereikšmių lingvistinių posakių, kurie gali būti panašūs į sakinius, bet neturi prasmės, pirmasis nubrėžė Russellas, bandydamas išspręsti problemas, iškilusias dėl jo atrastų paradoksų. Sakinius, panašius į teiginius, Russellas vaidino

trejopai: egzistuoja *teisingi* arba *klaidingi* sakiniai ir *bereikšmiai* arba beprasmiai pseudosakiniai. Svarbu pažymėti, kad šitokia terminų „bereikšmis" ir „beprasmis" vartosena iš dalies sutampa su įprastine vartosena, bet yra daug tikslesnė, nes įprastinėje vartosenoje realūs sakiniai vadinami „bereikšmiais", pavyzdžiui, tada, kai jie yra „absurdiški", t. y. prieštaringi arba akivaizdžiai neteisingi. Štai sakinys, kuriuo tvirtinama, kad tam tikras fizinis kūnas tuo pačiu metu yra dviejose skirtingose vietose yra ne bereikšmis, o neteisingas, arba toks sakinys, kuris prieštarauja termino „kūnas" vartosenai klasikinėje fizikoje; panašiai ir sakinys, kuriuo tvirtinama, kad tam tikras elektronas yra tam tikroje vietoje ir turi tam tikrą greitį, nėra bereikšmis – tai tvirtino kai kurie fizikai ir pakartojo kai kurie filosofai, – bet jis paprasčiausiai prieštarauja moderniajai fizikai.)

Tai, kas pasakyta, galima apibendrinti šitaip. Wittgensteinas ieško skiriamosios ribos tarp prasmės ir beprasmybės ir nustato, kad ši skiriamoji riba sutampa su riba, skirianti mokslą nuo metafizikos, t. y. mokslinius sakinius nuo filosofinių pseudosakinių. (Kad jis tapatina gamtos mokslų sritį su *teisingų* sakinių sritimi, dabar mums nerūpi; tačiau žr. šio sk. 51 pastabą.)

Šitokią jo tikslo interpretaciją patvirtina tokie jo žodžiai: „Filosofija apibrėžia <...> gamtos mokslų sritį" (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1922, p. 75 ir 77).

Tai kaipgi galiausiai nubrėžiama ta skiriamoji riba? Kaip „mokslas" gali būti atskirtas nuo „metafizikos", kartu ir „prasmė" nuo „beprasmybės"? Atsakymas į šiuos klausimus rodo Wittgensteino, Crossmano ir kitų autorių panašumą. Wittgeinsteinas mano, kad mokslininkų vartojami terminai arba „ženklai" turi reikšmę, tuo tarpu metafizikas „kai kuriems ženklams savo sakiniuose nesuteikė jokios reikšmės". Štai ką jis rašo: „Taisyklingas filosofijos metodas būtų toks: nesakyti nieko, išskyrus tai, kas gali būti pasakyta, taigi to, kas neturi nieko bendro su filosofija, ir tuomet visada, jei kas nors panorėtų pasakyti kažką metafiziško, parodyti jam, kad kai kuriems ženklams savo sakiniuose jis nesuteikė jokios reikšmės" (p. 187 ir 189). Praktiškai tai reiškia, kad mes turime klausti metafiziko: „Ką turi galvoje, sakydamas šį žodį? Ką turi galvoje, sakydamas aną žodį?" Kitaip tariant, *iš jo mes reikalaujame apibrėžimo; jei apibrėžimas neduodamas, galime tarti, kad tas žodis yra bereikšmis.*

Kaip bus parodyta tekste, ši teorija nepaiso tokių faktų: *(a)* kad sąmojingas ir neskrupulingas metafizikas, kai tik bus klausiamas, „Ką reiškia šis žodis?", tuojau pat pateiks apibrėžimą, todėl visas žaidimas virs kantrybės išbandymu; *(b)* kad gamtos tyrinėtojas nėra geresnėje loginėje padėtyje už metafiziką, o palyginti su neskrupulingu metafiziku, jo padėtis net blogesnė.

Galima pažymėti, kad M. Schlickas, žurn. *Erkenntnis*, I, p. 8, nagrinėdamas L. Wittgensteino teoriją, primena begalinio regreso problemą. Tačiau jo siūlomas sprendimas (kuris, atrodo, orientuotas į indukcinius apibrėžimus ar „darinius", galimas daiktas, ir į operacionalizmą); žr. šio sk. 50 pastabą) nėra nei aiškus, nei gali išspręsti skiriamosios ribos problemą. Man atrodo, kad kai kurie Wittgensteino ir Schlicko, reikalavusių sukurti reikšmės filosofiją, tikslai įgyvendinti toje loginėje teorijoje, kurią A. Tarski's pavadino „semantika". Tačiau kartu esu įsitikinęs, kad atitikimas tarp šių tikslų ir semantikos nėra labai didelis, nes semantika ne tik „paaiškina" teiginius, bet ir *formuluoja* juos. – Šios mano mintys apie Wittgensteino teoriją bus pratęstos šio sk. 51–52 pastabose. (Žr. taip pat 24 sk. 8 (2) ir 32 pastabas bei 25 sk. 10 ir 25 pastabas.)

[47] Svarbu nubrėžti perskyrą tarp loginės dedukcijos apskritai ir įrodymo ar demonstravimo skyrium paėmus. *Įrodymas ar demonstravimas* yra dedukcinis argumentas, kuriuo remiantis galiausiai nustatomas išvados teisingumas; kaip tik taip šį terminą vartoja Aristotelis, reikalaudamas (pavyzdžiui, *Antrojoje analitikoje,* I, 4, p. 73 a, ff.), kad būtų nustatytas „būtinas" išvados teisingumas; lygiai taip pat šį terminą vartoja Carnapas (žr. ypač jo *Logical Syntax of Lanquage,* 1937, § 10, p. 29, § 47, p. 171), parodydamas, kad šia prasme „įrodomos" išvados yra „analitiškai" teisingos. (Aš nenagrinėsiu problemų, susijusių su terminais „analitinis" ir „sintetinis".)

Nuo Aristotelio laikų buvo aišku, kad ne visos loginės dedukcijos yra įrodymai (t. y. demonstravimai); esama ir tokių loginių dedukcijų, kurios nėra įrodymai; pavyzdžiui, mes galime dedukuoti išvadas iš aiškiai klaidingų prielaidų, ir tokios dedukcijos nėra vadinamos įrodymais. Nedemonstratyvias dedukcijas Carnapas vadina „vediniais" („derivations") *(loc. cit.).* Įdomu, kad anksčiau tokios nedemonstratyvios dedukcijos pavadinimo neturėjo; tai rodo, kad ilgą laiką buvo domimasi įrodymais, o šis domėjimasis kilo iš Aristotelio prietaro, kad „mokslas" ar „mokslinis pažinimas" turi pagrįsti visus savo teiginius, t. y. arba priimti juos kaip akivaizdžias prielaidas, arba juos įrodyti. Tačiau tikroji padėtis kitokia. *Už grynosios logikos ir grynosios matematikos ribų nieko negalima įrodyti.* Argumentai kituose moksluose (ir, kaip parodė I. Lakatosas, net kai kurie argumentai matematikoje) yra ne įrodymai, o tik vediniai.

Galima pažymėti, kad esama didelio panašumo tarp *išvados* problemos, viena vertus, ir *apibrėžimo* problemos, kita vertus, ir tarp *sakinių teisingumo* bei *terminų reikšmės* problemos.

Vedinys prasideda nuo prielaidų ir veda prie išvados; apibrėžimas prasideda (jeigu jį skaitome iš dešinės į kairę) nuo apibrėžiamųjų terminų ir veda prie apibrėžto termino. Vedinys mus informuoja apie išvados teisingumą, *jei* mes jau žinome, kad prielaidos teisingos; apibrėžimas mus informuoja apie apibrėžto termino reikšmę, *jei* mes jau žinome apibrėžiamųjų terminų reikšmę. Taigi vedinys *tiesos* problemą grąži-

na atgal prie prielaidų ir neleidžia šios problemos išspręsti; o apibrėžimas *reikšmės* problemą grąžina atgal prie apibrėžiamųjų terminų ir taip pat neleidžia jos išspręsti.

[48] Priežastis, dėl kurios apibrėžiamieji terminai atrodo ne tokie aiškūs ir tikslūs kaip apibrėžtieji, yra ta, kad apibrėžiamieji terminai dažniausiai yra abstraktesni ir bendresni. Šis teiginys nebūtinai teisingas, jei remiamasi tam tikrais šiuolaikiniais apibrėžimo metodais („apibrėžimas remiantis abstrakcija", tam tikru simbolinės logikos metodu). Tačiau jis tikrai galioja visiems tiems apibrėžimams, kuriuos turėjo galvoje Crossmanas, ypač visiems aristoteliškiems apibrėžimams (remiantis *genus* ir *differentia*).

Kai kurie pozityvistai, ypač įtakoti Locke'o ir Hume'o, manė, kad abstrakčius terminus galima apibrėžti kaip ir mokslo bei politikos terminus (žr. tekstą, susijusį su kita pastaba), remiantis konkrečiais, pavieniais stebėjimais ar net juslėmis. Tokį „indukcinį" apibrėžimo metodą R.Carnapas pavadino „konstituavimu" („contitution"). Bet mes galime pasakyti, kad universalijų negalima „konstituoti" iš terminų, žyminčių atskirybes. (Plg. mano kn. *The Logic of Scientific Discovery,* ypač 14 skirsnio p. 64 ff. ir 25 skirsnio, p. 93; ir R.Carnapo, *Testability and Meaning,* in *Philosophy of Science,* vol. 3, 1936, p. 419 ff., ir vol. 4, p. 1 ff.)

[49] Kalbama apie tuos pačius pavyzdžius, kuriuos reikalavo apibrėžti Cohenas ir Nagelis, *op. cit.*, p. 232 f. (Žr. šio sk. 46 pastabą.)

Čia galima pridurti keletą pastabų apie esencialistinių apibrėžimų nenaudingumą. (Žr. taip pat šio sk. 44 (1) pastabos pabaigą.)

1. Bandymas išspręsti tam tikrą faktinę problemą, remiantis apibrėžimais, paprastai reiškia, kad faktinė problema pakeičiama verbaline problema. (Puikų tokio metodo pavyzdį galima rasti Aristotelio *Fizikoje*, II, 6, pabaigoje.) Tai galima parodyti remiantis tokiais pavyzdžiais. (a) Egzistuoja faktinė problema: Ar galime sugrįžti į gentinį narvą? Kokiomis priemonėmis? (b) Egzistuoja moralinė problema: Ar reikia sugrįžti į tą narvą?

Reikšmės filosofijos šalininkas, susidūręs su (a) ir (b), pasakys: Visa tai priklauso nuo to, kokia jūsų miglotų terminų reikšmė; pasakykite man, kaip apibrėžiate terminus „sugrįžti", „narvas", „gentinis" ir, *remdamasis šiais apibrėžimais, aš galėsiu išspręsti jūsų problemą.* Priešingai tokiai pozicijai, aš manau, kad jei sprendimą galima padaryti, remiantis apibrėžimais, jeigu jis kyla iš apibrėžimų, tada šitaip išspręsta problema buvo tik verbalinė problema, nes ji buvo išspręsta nepaisant faktų arba moralinių sprendimų.

2. Filosofas – *esencialistas,* kuriam rūpi reikšmės problema, gali elgtis net blogiau, ypač spręsdamas problemą (b); pavyzdžiui, jis gali teigti, kad bandymas sugrįžti

arba nesugrįžti į gentinį narvą priklauso nuo mūsų civilizacijos „esmės", „jos esminio pobūdžio" ar net nuo jos „likimo". (Žr. taip pat šio sk. 61 (2) pastabą.)

3. Esencializmas ir apibrėžimo teorija sukūrė stulbinančią situaciją etikoje: ji tampa vis abstraktesnė ir praranda ryšį su *visokios etikos pamatu* – praktinėmis moralės problemomis, spręstinomis čia ir dabar. Iš tikrųjų, nuo bendro pobūdžio klausimo „Kas yra gera?" ar „Kas yra gėris?" buvo pereita prie klausimo „Ką reiškia 'gėris'?, o tada prie klausimo „Ar galima išspręsti problemą „Ką reiškia 'gėris'?" arba „Ar galima apibrėžti terminą 'gėris'?" G.E. Moore'as, šią paskutinę problemą kėlęs savo veikale *Principia Ethica* (Cambridge, 1903), buvo tikrai teisus, tvirtindamas, kad „gėris" moraline šio žodžio prasme negali būti apibrėžiamas „natūralistiniais" terminais. Juk iš tikrųjų, jei tai būtų įmanoma, tai žodis „gėris" reikštų kažką panašaus kaip ir žodžiai „kartus", „saldus", „žalias" ar „raudonas" ir prarastų ryšį su morale. Kaip mums nebūtina norėti kartaus ar saldaus etc., taip nebūtų jokios priežasties būti moraliai suinteresuotiems natūralistiniu „gėriu". Tačiau nors Moore'as buvo teisus, gindamas požiūrį, kuris gal ir pagrįstai laikomas jo svarbiausia idėja, reikia pažymėti, kad gėrio ar kokios nors kitos sąvokos ar esmės analizė nieko neduoda etinei teorijai, kuri grindžiama vieninteliu etikai tinkančiu pamatu – tiesiogine moraline problema, spręstina čia ir dabar. Tokia analizė gali duoti tik tokį rezultatą: moralinė problema bus pakeista verbaline problema. (Žr. taip pat 5 sk. 18 (1) pastabą, ypač apie moralinių sprendimų irelevantiškumą.)

[50] Turiu galvoje „konstituavimo" (žr. šio sk. 48 pastabą), „implicitinio apibrėžimo", „apibrėžimo remiantis koreliacija" ir „operacinio apibrėžimo" metodus. „Operacionalistų" argumentai man atrodo iš esmės teisingi, bet jie negali paneigti to fakto, kad, remdamiesi operaciniais apibrėžimais arba aprašymais, jie negali apsieiti be universalių terminų, kuriuos reikia priimti kaip neapibrėžtus, todėl vėl iškyla ta pati pradinė problema.

Galima pridurti keletą pastabų dėl to, kaip mes „naudojamės mūsų terminais". Trumpumo dėlei neaiškinsime tam tikrų techninių problemų, todėl šios pastabos gali būti suprantamos ne visiems.

Dėl vadinamųjų *implicitinių apibrėžimų*, ypač matematikoje, Carnapas parodė (*Symposion*, I, 1927, p. 355 ff.; žr. taip pat jo *Abriss der Logistik*, Wien, 1929), kad jie „neapibrėžia" įprastine šio žodžio prasme; implicitinių apibrėžimų sistema negali būti traktuojama kaip „modelio" apibrėžimas, bet ji apibrėžia visą „modelių" klasę. Atitinkamai ir simbolių sistema, apibrėžta remiantis implicitinių apibrėžimų sistema, negali būti traktuojama kaip *konstantų* sistema, o turi būti suvokiama kaip *kintamųjų* (turinčių apibrėžtą reikšmių sritį ir šios sistemos dėka tam tikru būdu susijusių tarpusavyje) sistema. Esu įsitikinęs, kad esama tam tikro panašumo tarp šios situacijos ir

„naudojimosi mūsų terminais" moksle. Panašumas štai koks. Matematikoje, kur mes naudojamės ženklais, apibrėžtais remiantis implicitiniu apibrėžimu, tas faktas, kad šie ženklai neturi „apibrėžtos reikšmės", nedaro įtakos mūsų darbui su šiais ženklais ar mūsų teorijų tikslumui. Kodėl taip yra? Todėl, kad tų ženklų mes neperkrauname. Mes jiems nepriskiriame jokios „reikšmės", išskyrus tą šešėlinę reikšmę, kurią garantuoja mūsų implicitiniai apibrėžimai. (Jeigu jiems priskiriame intuityvią reikšmę, tada rūpestingai stengiamės ją traktuoti kaip papildomą asmeninę priemonę, kuri nedarytų įtakos pačiai teorijai.) Šitaip stengiamės likti „neaiškumo prieblandoje" arba dviprasmybės terpėje ir vengiame paliesti šios prieblandos ar skalės tikslių ribų problemą. Galiausiai pasirodo, kad galime daug pasiekti, neaptarinėdami šių ženklų, nes nuo jų reikšmės *niekas* nepriklauso. Man atrodo, kad panašiai galime naudotis tais terminais, kurių reikšmę pažinome „operacionaliai". Mes vartojame juos taip, tarsi niekas ar labai nedaug kas priklausytų nuo jų reikšmės. Mūsų „operaciniai apibrėžimai" turi tą pranašumą, kad padeda šią problemą perkelti į tokią sritį, kurioje nuo žodžių nebepriklauso niekas ar beveik niekas. *Aiškiai kalbėti, reiškia kalbėti taip, kad žodžiai nebūtų svarbūs.*

[51] *Loginiame-filosofiniame traktate* (žr. šio sk. 46 pastabą, kur esama daugiau atitinkamų nuorodų) Wittgensteinas teigia, kad filosofija negali kelti teiginių ir kad visi filosofiniai teiginiai faktiškai yra beprasmiški pseudoteiginiai. Su tuo glaudžiai susijusi jo doktrina, kad tikrasis filosofijos uždavinys yra ne formuluoti, o paaiškinti sakinius: „Filosofijos tikslas yra loginis minčių nuskaidrinimas. – Filosofija yra ne teorija, o veikla. Filosofinį darbą iš esmės sudaro aiškinimai" (*op. cit.*, p. 77).

Kyla klausimas, ar šitoks požiūris derinasi su pamatiniu Wittgensteino tikslu – metafizikos destrukcija, parodant, kad ji yra beprasmiška nesąmonė. Savo veikale *The Logic of Scientific Discovery* (žr. ypač p. 311 ff.), aš bandžiau parodyti, kad Wittgensteino metodas veda tik prie verbalizmo ir kad, nepaisant jo tariamo radikalizmo, jis turi atvesti ne prie metafizikos destrukcijos pašalinimo ar net aiškios demarkacijos, bet prie jos įsiveržimo į mokslą ir jos susiliejimo su mokslu. Šio reiškinio priežastys yra labai paprastos.

1. Apsvarstykime kokį nors Wittgensteino sakinį, pavyzdžiui: „Filosofija yra ne teorija, o veikla". Iš tikrųjų šis sakinys nepriklauso „visam gamtos mokslui (ar gamtos mokslų visumai)". Todėl, pasak Wittgensteino (žr. šio sk. 46 pastabą), jis negali priklausyti „teisingų teiginių visumai". Kita vertus, tai nėra ir neteisingas teiginys (juk jeigu jis būtų neteisingas, būtų teisingas jo neiginys, ir jis priklausytų gamtos mokslų visumai). *Taigi prieiname išvadą, kad jis turi būti „bereikšmis", „beprasmis" ar „neprasmingas", ir tą patį galime pasakyti apie daugumą Wittgensteino sakinių.* Šią savo doktrinos išvadą pripažįsta pats Wittgensteinas, nes jis rašo (p. 189): „Mano

sakiniai aiškinami tuo, kad tas, kuris mane supranta, galiausiai atpažįsta juos kaip beprasmius <...>". Ši išvada labai svarbi. Ji reiškia, kad paties Wittgensteino filosofija yra beprasmė ir turi būti laikoma kaip tik tokia. „Kita vertus, – sako Wittgensteinas savo traktato „Įvade", – čia perteikiamų minčių teisingumas man atrodo neliečiamas ir galutinis. Todėl laikausi nuomonės, kad problemos pagaliau yra iš esmės išspręstos". Taigi mes galime dėstyti *nepaneigiamas ir galutines tiesas,* naudodamiesi tokiais teiginiais, kurie pripažįstami esą beprasmiai, ir kad „pagaliau" išspręsti problemas mes galime remdamiesi nesąmonėmis. (Žr. taip pat 24 sk. 8 (2) pastabą.)

Pagalvokime, ką tai reiškia. Tai reiškia, kad visos metafizinės nesąmonės, prieš kurias per šimtmečius kovojo Baconas, Hume'as, Kantas ir Russellas, dabar vėl gali patogiai įsitaisyti ir net atvirai prisipažinti, kad jos tikrai yra nesąmonė. (Taip elgiasi Heideggeris; žr. 12 sk. 87 pastabą.) Juk dabar mes susiduriame su naujo tipo nesąmone, su tokia nesąmone, dėstančia mintis, kurių teisingumas yra nepaneigiamas ir galutinis, kitaip tariant, su *savo reikšmingumu labai patenkinta nesąmone.*

Aš neneigiu, kad Wittgensteino mintys yra nepaneigiamos ir galutinės. Iš tikrųjų, kaip jas galima paneigti? Akivaizdu, kad kiekvienas pasisakymas prieš jas turi būti filosofinis, todėl ir nesąmonė. Taigi jį galima atmesti. Šitaip mes susiduriame su tokia pozicija, kurią kitoje vietoje aptarinėdamas Hegelio filosofiją (žr. 12 sk. 33 pastabą) aš apibūdinau kaip *gelžbetoninį dogmatizmą.* „Jums pakanka, – rašiau aš savo knygoje *Logik der Forschung* (dabar išverstą į anglų kalbą, pavadinimu *The Logic of Scientific Discovery;* žr. p. 51), p. 21, – „prasmės" arba „reikšmės" sąvoką apibrėžti pakankamai siaurai, ir apie visus nemalonius klausimus jūs galėsite pasakyti, kad juose negalite rasti jokios „prasmės" ar „reikšmės". Jei „prasmingomis" pripažįstamos tik gamtos mokslų problemos, visos diskusijos dėl prasmės sąvokos turi tapti beprasmiškomis. Kartą nuversta nuo sosto, prasmės dogma visiems laikams iškeliama aukščiau galimybės ją kritikuoti. Ji „nepaneigiama ir galutinė".

2. Tačiau Wittgensteino teorija ne tik ragina kiekvieną metafizinę nesąmonę įsijausti į didžiai reikšmingą vaidmenį. Ji nubraukia ir tai, ką aš pavadinau (*op. cit.* p. 7) *demarkacijos problema.* Tai lemia naivi Wittgensteino idėja, kad esama kažko, kas „esmingai" ar „iš prigimties" yra moksliška, ir kažko, kas „esmingai" ar „iš prigimties" metafiziška, ir kad mūsų uždavinys – tarp tų dviejų sričių nubrėžti demarkacijos liniją. „Pozityvizmas, – galiu pacituoti save dar kartą (*op. cit.* p. 8), – demarkacijos problemą interpretuoja natūralistiškai; užuot kėlęs šį klausimą, kurį galima spręsti orientuojantis į praktinį naudingumą, jis klausia apie 'iš prigimties' egzistuojantį skirtumą tarp gamtos mokslo ir metafizikos". Tačiau akivaizdu, kad filosofinis ir metodologinis uždavinys gali būti tik toks: nubrėžti tarp jų naudingą demarkacinę liniją. Vargu ar tai galima padaryti, metafiziką vadinant „bereikšme" ir „beprasmiška". Pir-

miausia todėl, kad šie terminai labiau tinka išreikšti savo asmeninei paniekai metafizikų ir metafizinių sistemoms, bet jie netinka tada, kai stengiamasi techniškai nubrėžti demarkacinę liniją. Antra, todėl, kad problema tik perkeliama, nes dabar vėl galime klausti: Ką reiškia žodžiai „reikšmingas" ir „bereikšmis"? Jei žodis „reikšmingas" yra tik žodžio „mokslinis" sinonimas, o žodis „bereikšmis" – žodžio „nemokslinis" sinonimas, tada mes aiškiai nežengėme nė žingsnio į priekį. Remdamasis tokiais samprotavimais (*op. cit.*, 8 ff., 21 f., p. 227), aš siūliau iš metodologinės diskusijos pašalinti emocijas išreiškiančius terminus „reikšmė",. „reikšmingas", „bereikšmis" etc. (Demarkacijos problemą siūlydamas spręsti, remiantis falsifikacija ir patikrinimu arba patikrinamumo laipsniais, kaip mokslinės sistemos empiriškumo kriterijumi, aš tvirtinau, kad, terminą „reikšmingas" vartodami kaip termino „patikrinamas" emocinį ekvivalentą, mes neįgyjame jokių pranašumų.) Nors aš aiškiai atsisakiau falsifikuojamumą ir patikrinamumą (ar dar ką nors) traktuoti kaip „reikšmės kriterijų", pastebėjau, kad filosofai dažnai tvirtina, jog aš siūlau tai laikyti reikšmės ar „reikšmingumo" kriterijumi. (Žr., pavyzdžiui, *Philosophic Thought in France and in the United States,* ed. by M. Farber, 1950, p. 570.)*

Tačiau net ir tada, jei iš Wittgensteino teorijų pašalinsime visas nuorodas į „reikšmę" arba „prasmę", jo siūlomas mokslo ir metafizikos demarkacijos problemos sprendimas bus visai nevykęs. Kadangi „tikrų sakinių visumą" jis tapatina su gamtos mokslų visuma, vadinasi, iš „gamtos mokslų srities" jis pašalina visas neteisingas hipotezes. Kadangi mes niekada negalime žinoti, ar hipotezė yra teisinga ar ne, kartu negalime žinoti, ar ji priklauso gamtos mokslų sričiai ar ne. Tas pats nevykęs rezultatas, būtent demarkacija, iš gamtos mokslų srities pašalinanti visas hipotezes, todėl jas ir priskirianti metafizikos sričiai, atsiranda iš Wittgensteino įžymiojo „verifikacijos" principo, kaip aš parodžiau žurnale *Erkenntnis,* 3 (1933), p. 427. (Juk, griežtai kalbant, hipotezė neverifikuojama, o jei kalbėsime nelabai griežtai, galime pasakyti, kad net metafizinė sistema, pavyzdžiui, senovės atomizmas, buvo patikrinta.) Beje, vėliau tokią išvadą priėjo pats Wittgensteinas, kuris, remdamasis Schlicku (žr. mano *The Logic of Scientific Discovery,* 4 skirsnio 7 pastabą), 1931 m. tvirtino, kad mokslo teorijos „nėra tikri teiginiai", t. y. nėra reikšmingos. Taigi teorijos, hipotezės, kitaip tariant, patys svarbiausi mokslinių teiginių tipai yra išmetami iš gamtos mokslo šventovės, todėl prilyginami metafizikai.

Ankstyvąjį Wittgensteino požiūrį, išdėstytą *Loginiame-filosofiniame traktate,* galima paaiškinti tik tarus, kad jis nepastebėjo sunkumų, susijusių su mokslinių hipotezių statusu; juk hipotezės visada išeina už *paprasto fakto konstatavimo ribų;* jis nepastebėjo universalumo arba bendrybės problemos. Šiuo požiūriu jis ėjo įkandin ankstyvųjų pozityvistų, ypač įkandin O. Comte'o, kuris rašė (žr. jo *Early Essays on*

Social Philosophy, ed. by H.D. Hutton, 1911, p. 223; žr. F.A. von Hayek, *Economica,* VII, 1941, p. 300): „Faktų stebėjimas yra vienintelis tvirtas žmogiškojo pažinimo pagrindas <...>, teiginys, kurio negalima redukuoti į paprastą pavienio ar bendro fakto konstatavimą, negali turėti jokios realios ir racionalios prasmės". Nors Comte'as taip ir nesuprato, kokia kebli problema glūdi frazėje „bendras faktas", jis jau bent *užsimena* apie šią problemą, vartodamas žodžius „pavienis ar bendras". Jei praleisime šiuos žodžius, tada ši citata taps labai aiški ir glausta išraiška Wittgensteino pamatinio prasmės ir reikšmės kriterijaus, nusakyto *Loginiame-filosofiniame traktate* (visi teiginiai yra atominių teiginių teisingumo funkcijos, todėl gali būti redukuojami į atominius teiginius, t. y. atominių faktų vaizdus). Taip pat šį kriterijų nusakė ir M. Schlickas 1931 m. – Comte'o reikšmingumo kriterijų perėmė J.S. Millis.

Apibendrinkime. Antimetafizinė reikšmės teorija, išdėstyta Wittgensteino *Loginiame-filosofiniame traktate,* negali padėti kovoti su metafiziniu dogmatizmu ir orakulų filosofija. Jai pačiai būdingas tvirtas dogmatizmas, atveriantis duris priešui – pompastiškoms metafizinėms nesąmonėms, ir pro tas pačias duris išvarantis lauk geriausią draugą, t. y. mokslinę hipotezę.

[52] Atrodo, kad iracionalizme, kaip doktrinoje arba tikėjime, grindžiamame ne rišliais ir ginčytinais argumentais, o aforizmais ir dogmatiškais teiginiais, kuriuos mes turime „suprasti" arba palikti ramybėje, apskritai glūdi tendencija tapti ezoterinio pašvęstųjų rato nuosavybe. Iš tikrųjų šią prognozę, atrodo, iš dalies patvirtina kai kurios publikacijos, kurių autoriai priklauso Wittgensteino mokyklai. (Nenoriu apibendrinti; pavyzdžiui, visi mano skaityti F.Waismano traktatai parašyti kaip racionalių ir labai aiškių argumentų grandinės ir jiems visiškai nebūdinga nuostata *„priimk arba palik ramybėje".)*

Atrodo, kad kai kuriose tokio tipo ezoterinėse publikacijose apskritai nekeliamos rimtos problemos; man jos atrodo kaip subtilybės dėl pačių subtilybių. Svarbu pabrėžti, kad jos kilusios iš tos mokyklos, kuri pradėjo nuo to, jog pasmerkė filosofiją už bergždžių jos pastangų spręsti pseudoproblemas subtilumą.

Šią kritiką galiu baigti, trumpai pasakydamas, jog nemanau, kad labai prasminga kovoti su metafizika apskritai ar kad ši kova duotų kokių nors vertingų rezultatų. Būtina išspręsti mokslo ir metafizikos demarkacijos problemą. Bet mes turime pripažinti, kad daugelis metafizinių sistemų atvedė prie svarbių mokslinių rezultatų. Paminėsiu tik Demokrito sistemą; arba Schopenhauerio sistemą, kuri labai panaši į Freudo sistemą. O kai kurios sistemos, pavyzdžiui, Platono, Malebranche'o ir Schopenhauerio, yra puikių mąstymo struktūrų pavyzdys. Tačiau kartu esu įsitikinęs, kad turime kovoti su tomis metafizikos sistemomis, kurios mus užkeri ir apmulkina. Bet juk akivaizdu, kad taip pat turime elgtis ir su nemetafizinėmis arba antimetafizinėmis

sistemomis, jei tik jose reiškiasi ta pati pavojinga tendencija. Be to, aš manau, kad metafizikos nedera pribaigti vienu smūgiu. Veikiau reikia rūpestingai ir nuodugniai analizuoti šias sistemas; turime parodyti, jog suprantame, ką nori pasakyti autorius, tačiau kartu parodyti, kad tai, ką jis nori pasakyti, neverta pastangų, dedamų tam suprasti. Visoms toms dogmatinėms, ypač ezoterinėms, sistemoms būdinga tai, kad jų šalininkai apie jų kritikus sako, jog „jie nesupranta"; bet šitie šalininkai užmiršta, kad supratimas gali vesti prie susišnekėjimo tik tada, kai teiginių turinys yra trivialus. Kitais atvejais galima suprasti *ir* nesutikti.

[53] Žr. A. Schopenhauerio *Grundprobleme* (4th ed., 1890, p. 147). Jis kalba apie „protą, pasižymintį intelektualinės intuicijos galia ir pranašaujantį tiesiai nuo orakulo trikojo" (iš čia kilęs mano terminas „orakulų filosofija"). Toliau jis tęsia: „Tokia šio filosofijos metodo, pasirodžiusio scenoje tuojau pat po Kanto, kilmė; tai metodas, mistifikuojantis ir mulkinantis žmones, juos apgaudinėjantis ir apakinantis, – akių dūmimo metodas. Vieną gražią dieną istorijos filosofija pripažins, kad ši era yra *nesąžiningumo metas*". (Po to eina tekste cituojama ištrauka.) Dėl iracionalistinės nuostatos *„priimk arba palik ramybėje"* žr. taip pat tekstą, susijusį su 24 sk. 39–40 pastabomis.

[54] Platoniškajai apibrėžimo teorijai (žr. 3 sk. 27 pastabą ir 5 sk. 23 pastabą), kurią vėliau išvystė ir susistemino Aristotelis, labiausiai prieštaravo: (1) Antistenas, (2) Isokrato mokykla, ypač Teopompas.

1. Simplikijas, vienas geriausių šaltinių, nušviečiančių šias labai miglotas problemas, Antisteną pristato (Simplicius *Ad Arist. Categ.*, 66b, 67b) kaip platoniškosios Formų arba Idėjų teorijos ir, tiesą sakant, kaip esencializmo bei intelektualinės intuicijos doktrinos priešininką. „Platonai, aš galiu matyti arklį, – pasak Simplikijo, išsitaręs Antistenas, – bet negaliu matyti jo arkliškumo". (Labai panašus argumentas ne iš tokio patikimo šaltinio – *Diogeno Laertijo* (VI, 53) – priskiriamas Diogenui Kinikui, ir nėra pagrindo abejoti, kad Diogenas juo irgi pasinaudojo.) Manau, kad galime pasitikėti Simplikijumi (kuris, atrodo, galėjo būti skaitęs Teofrastą), turėdami galvoje, kad paties Aristotelio liudijimas *Metafizikoje* (ypač *Met.* 1043b 24) gerai derinasi su Antisteno antiesencializmu.

Abi *Metafizikos* citatos, kuriose Aristotelis mini Antisteno prieštaravimus esencialistinei apibrėžimų teorijai, yra labai įdomios. Iš pirmosios citatos (*Met.*, 1024b 324) mes sužinome, kad Antistenas kėlė problemą, aptarinėjamą šio sk. 44 (1) pastaboje; t. y. kad nesama būdo nubrėžti perskyros tarp „teisingų" ir „klaidingų" apibrėžimų (pavyzdžiui, tarp „šuniuko" apibrėžimų), nes du aiškiai prieštaraujantys apibrėžimai gali paprasčiausiai reikšti dvi skirtingas esmes: „šuniuką 1" ir „šuniuką 2". Tokiu atveju nesama jokio prieštaravimo, ir tada vargu ar išvis galima kalbėti apie neteisin-

gus sakinius. „Antistenas, – rašo Aristotelis, – parodė savo menką supratimą tvirtindamas, kad ką nors galima apibūdinti tik vienaip, būtent vieną daiktą vienu pavadinimu; iš to išplaukia išvada, kad negali būti jokio prieštaravimo ir kad net neįmanoma kalbėti neteisingai“. (Ši citata paprastai buvo interpretuojama kaip paties Antisteno teorijos perpasakojimas, o ne kaip jo dėstoma apibrėžimo doktrinos kritika. Tačiau šitokia interpretacija nepaiso Aristotelio veikalo konteksto. Visoje citatoje nagrinėjama klaidingų apibrėžimų galimybė, t. y. kaip tik dėl tos problemos, kuri, turint galvoje intelektualinės intuicijos teorijos nepagrįstumą, atsiranda dėl 44 (1) pastaboje išdėstytų sunkumų. Be to, iš Aristotelio teksto aišku, kad jam kelia nerimą ir šie sunkumai, ir Antisteno požiūris į juos.) Antroji citata (*Met.* 1043b 24) irgi siejasi su esencialistinių apibrėžimų kritika, dėstoma šiame skyriuje. Ji rodo, kad Antistenas kritikavo esencialistinius apibrėžimus dėl jų nenaudingumo, nes *ilgą pasakojimą jie tik pakeičia trumpu;* be to, ji rodo, kad Antistenas labai išmintingai manė, jog nors *apibrėžinėti* ir nenaudinga, daiktą visai įmanoma apibūdinti arba *paaiškinti,* remiantis jo panašumu į jau žinomą daiktą, arba, jei daiktas sudėtingas, aiškinant, iš kokių dalių jis sudarytas. Aristotelis rašo: „Todėl neišgalvotas tas keblumas, kurį nurodė Antistenas ir kiti į jį panašūs neišsimokslinę žmonės. Jie sako, kad negalima apibrėžti to, kas yra daiktas (arba daikto „kas tai yra“), nes, sako jie, vadinamasis apibrėžimas yra ne kas kita, kaip ilgas pavadinimas. Bet jie pripažįsta, kad galima paaiškinti, pavyzdžiui, kas yra sidabras, koks tai yra daiktas; juk galime sakyti, kad jis panašus į alavą“. Aristotelis priduria, jog, remiantis šia doktrina, galima tarti, „kad galima apibrėžti ir pavadinti *sudėtingus* dalykus ar substancijas, nesvarbu, ar tai būtų jusliniai dalykai, ar intelektualinės intuicijos objektai, o jų pirminių sudedamųjų dalių apibrėžti negalima <...>“. (Toliau Aristotelis nuklysta, savo argumentavimą bandydamas susieti su savo doktrina, pagal kurią apibrėžiamoji formulė sudaryta iš dviejų dalių, genus ir differentia, kurios susijusios ir *susijungusios* kaip materija ir forma.)

Aš atkreipiau dėmesį į šiuos klausimus, nes man atrodo, kad Antisteno priešai, pavyzdžiui, Aristotelis (žr. *Topika,* I, 104b 21) citavo jį taip, kad sudarytų įspūdį, jog tai, kas pasakojama, yra ne Antisteno kritika prieš esencializmą, o veikiau jo paties doktrina. Tokį įspūdį galima sudaryti Antisteno idėjas sumaišant su kita doktrina, kuri, galimas daiktas, irgi priklausė Antistenui; turiu galvoje tą paprastą doktriną, pagal kurią mes turime kalbėti aiškiai, kiekvieną terminą vartodami tik viena prasme, ir kad šitaip galime išvengti visų tų sunkumų, kuriuos išspręsti buvo nesėkmingai bandoma, remiantis apibrėžimų teorija.

Kaip minėta anksčiau, visos šios problemos yra labai miglotos, nes mums trūksta liudijimų. Bet man atrodo, kad Grote'as veikiausiai teisus „šį debatą tarp Antisteno ir Platono“ apibūdindamas, kaip „pirmąjį nominalizmo protestą prieš kraštutinio realiz-

mo doktriną“ (mūsų terminais prieš kraštutinio esencializmo doktriną). Todėl Grote'o poziciją reikia ginti nuo G. Fieldo (*Plato and His Contemporaries*, p. 167) kritikos, kad Antisteną vadinti nominalistu „visai neteisinga“.

Pagrįsdamas savąją Antisteno interpretaciją, galiu pažymėti, kad labai panašiais argumentais prieš scholastinę apibrėžimų teoriją naudojosi Descartesas (žr. *The Philosphical Works*, translated by Haldane and Ross, 1911, vol. I, p. 317), ir ne taip aiškiai Locke'as (*Essay*, Book III, ch. III, § 11, to ch. IV, § 6; be to, ch. X, § 4, 11; žr. ypač ch. IV, § 5). Tačiau ir Descartesas ir Locke'as buvo esencialistai. Patį esencializmą kritikavo Hobbesas (žr. 33 pastabą, anksčiau) ir Berkeleyi's, kurį galima apibūdinti kaip vieną pirmųjų mąstytojų, pripažinusių *metodologinį nominalizmą*, nepaisant jo ontologinio nominalizmo; žr. taip pat 25 sk. 7 (2) pastabą.

2. Iš kitų Platono-Aristotelio apibrėžimų teorijos kritikų paminėsiu tik Teopompą (cituojamą Epikteto, II, 17, 4–10; žr. Grote, *Plato*, I, p. 324). Visai įmanoma, kad, priešingai visuotiniam požiūriui, pats Sokratas galėjo ir nebūti apibrėžimų teorijos šalininkas; atrodo, kad jis kovojo su vienu dalyku – verbaliniais etinių problemų sprendimais. Jo vadinamosios pastangos apibrėžti etikos terminus, turint galvoje jų negatyvius rezultatus, kartu galėjo būti ir bandymai sunaikinti verbalistinius prietarus.

3. Dar norėčiau pridurti, kad, nepaisydamas savo kritikos, esu pasirengęs pripažinti Aristotelio nuopelnus. Jis yra logikos pradininkas ir, galima sakyti, kad iki *Principia Mathematica* pasirodymo visa logika buvo Aristotelio pradmenų išvystymas ir apibendrinimas. (Mano nuomone, tikrai nauja epocha logikoje prasidėjo ne nuo vadinamųjų „nearistoteliškųjų“ arba „daugiareikšmių“ sistemų, o veikiau nuo aiškios perskyros tarp „objektinės kalbos“ ir „metakalbos“.) Maža to, Aristotelis daug nusipelnė, idealizmą tramdydamas savo sveiku protu, tvirtinančiu, kad tik individualūs daiktai yra „realūs“ (ir kad jų „forma“ ir „materija“ yra tik aspektai ar abstrakcijos).* Tačiau kaip tik dėl tokio požiūrio Aristotelis net nebando spręsti platoniškosios universalijų problemos (žr. 3 sk. 19 ir 20 pastabas ir tekstą), t. y. paaiškinti, kodėl kai kurie daiktai panašūs vienas į kitą, o kiti ne. Iš tikrųjų, kodėl daiktuose negali būti tiek daug skirtingų aristoteliškų esmių, kaip ir pačių daiktų?*

[55] Platonizmo įtaka Naujajam Testamentui, ypač Evangelijai pagal Joną, akivaizdi; tuo tarpu jo įtaka kitoms evangelijoms pastebima mažiau, nors aš netvirtinu, kad jos apskritai nėra. Nepaisant to, Evangelijose vyrauja aiški antiintelektualistinė ir antifilosofinė tendencija. Jose vengiama filosofinių spekuliacijų ir priešiškai žiūrima į mokytumą ir dialektiką (pavyzdžiui, „rašto aiškintojų“ mokytumą); tačiau anoje epochoje mokytumas reiškė dialektinę ir filosofinę, ypač neoplatoniškąją, Šventojo Rašto interpretaciją.

[56] Nacionalizmo ir parapijinio žydų tribalizmo įveikos problema buvo labai svarbi ankstyvosios krikščionybės istorijoje; šių kovų aidą galima girdėti *Apaštalų darbuose* (ypač 10, 15 ff.; 11, 1–18; žr. taip pat *šv. Mato* 3, 9 ir polemiką su gentiniais valgymo apribojimais *Apaštalų darbuose* 10, 10–15). Įdomu, kad ši problema Šventajame Rašte siejama su socialinėmis turto ir skurdo bei su vergovės problemomis; žr. *Gal.* 3, 28; ypač *Apaštalų darbus* 5, 1–11, kur privačios nuosavybės saugojimas vadinamas mirtina nuodėme.

Labai įdomu, kad sustabdytos ir sustingusios žydų tribalizmo formos Rytų Europos getuose išliko iki 1914 m. ir net ilgiau. (Žr. kaip Škotijos gentys bandė išsaugoti savo gentinį gyvenimą.)

[57] Cituojama iš A.Toynbee, *A Study of History,* vol. VI, p. 202; citatoje aptarinėjami motyvai, dėl kurių Romos valdovai persekiojo krikščionybę, nors apskritai religijos reikaluose buvo labai pakantūs. „Tas krikščionybės elementas, – rašo Toynbeeas, – kurio nepakentė Imperijos valdžia, buvo krikščionių atsisakymas pripažinti, kad valdžia turi teisę priversti savo valdinius elgtis prieš savo sąžinę <...>. Menkai susijusi su krikščionybės propaganda kankinystė pasirodė esanti pati veiksmingiausia atsivertimo priemonė <...>“.

[58] Apie Juliano neoplatoniškąją antibažnyčią, jos platoniškąją hierarchiją ir Juliano kovą su „ateistais“, t. y. krikščionimis, žr. pavyzdžiui, Toynbee, *op. cit.*, V, p. 565 ir 584; galiu pacituoti fragmentą iš J.Geffkeno (cituojamo Toynbee'o, *loc. cit.*): Jamblichas (pagonių filosofas, skaičių mistikas ir Sirijos neoplatonikų mokyklos įkūrėjas, gyvenęs apytikriai 300 m. po Kr., visiškai atmeta <...> individualų religinį patyrimą. Jo vietoj atsiranda mistinė bažnyčia su sakramentais, skrupulingu religinių apeigų tikslumu, su ritualu, labai giminingu magijai, ir su šventikais <...>. Juliano siekiai išaukštinti žynius, tiksliai <...> atitikę Jamblicho poziciją, jo aistrą šventikams, apeigų detalėms ir sistemiškai ortodoksinei doktrinai, parengė dirvą įkurti pagonių bažnyčią“. Šiuose Sirijos platoniko ir Juliano principuose galime atpažinti autentišką platonišką (galimas daiktas, ir žydišką; žr. šio sk. 56 pastabą) tendenciją priešintis individualaus sąmoningumo ir humaniškumo revoliucinei religijai, stabdant visokias permainas ir įvedant griežtą doktriną, kurios grynumą saugoja šventikų filosofų kasta ir griežti draudimai. (Žr. tekstą, susijusį su 7 sk. 14, 18–33 pastabomis; ir 8 sk., ypač tekstą, susijusį su 34 pastaba.) Šis procesas užsibaigia Justiniano vykdytu nekrikščionių ir eretikų persekiojimu ir filosofijos uždraudimu 529 m. po Kr.; dabar jau krikščionybė imasi totalitarinių metodų ir prievartinės sąmonės kontrolės. Prasideda tamsieji amžiai.

[59] Dėl Toynbee'o perspėjimo neinterpretuoti krikščionybės atsiradimo Pareto patarimo dvasia (apie šį patarimą žr. 10 sk. 65 pastabą ir 13 sk. 1 pastabą) žr., pavyzdžiui, *A Study of History,* V, p. 709.

[60] Dėl ciniškos Kritijo, Platono ir Aristotelio doktrinos, pagal kurią religija yra liaudies opijus, žr. 8 sk. 5 18 (ypač 15 ir 18) pastabas. (Žr. taip pat Aristotelis, *Topika,* I, 2, 101 a 30 ff.) Dėl vėlesnių pavyzdžių (Polibijo ir Strabono) žr., pavyzdžiui, Toynbee, *op. cit.*, V, p. 646 f., 561. Toynbee's cituoja Polibiją (*Historiae,* VI, 56): „Mano nuomone, tas momentas, kuriuo Romos santvarka aiškiai pranoksta kitas, yra religijos traktavimas <...>. Svarbiausią savo visuomenės santvarkos sąvaržą romėnams pavyko nukalti iš <...> prietaro", etc. Be to, jis cituoja Straboną: „Padugnių <...> negalima priversti klausytis filosofinio proto balso <...>. Turėdami reikalą su tokiais žmonėmis, jūs neapsieisite be prietarų", etc. Turėdamas galvoje daugybę filosofų platonikų, mokiusių, kad religija yra „liaudies opijus", negaliu suprasti, kodėl panašių motyvų priskyrimas Konstantinui turi būti laikomas *anachronistiniu.*

Galima pažymėti, kad tas žmogus, apie kurį užsimena Toynbee's sakydamas, kad jis neturi istorijos jutimo, yra grėsmingas oponentas: tai lordas Actonas, kuris apie Konstantino santykius su krikščionimis rašo (žr. J. Acton, *History of Freedom,* 1909, p. 30 f., išskirta mano) štai ką: „Priimdamas jų tikėjimą, Konstantinas nesiekė nei atmesti savo pirmtako politikos, nei atsisakyti savavališkos autoritarinės valdžios kerų; *ne, jis siekė savo sostą sustiprinti, remdamasis religija,* nustebinusia pasaulį savo sugebėjimu priešintis <...>".

[61] Viduramžių katedromis žaviuosi kaip ir kiti ir esu visiškai pasirengęs pripažinti viduramžių meistrų didybę bei unikalumą. Bet esu įsitikinęs, kad estetizmas niekada negali būti naudojamas kaip argumentas prieš humanizmą.

Atrodo, kad viduramžių šlovinimas prasideda kartu su romantikų sąjūdžiu Vokietijoje. Jis tampa madingas prasidėjus šio romantikų sąjūdžio renesansui, kurio liudininkai, nelaimei, šiuo metu esame mes patys. Žinoma, tai antiracionalistinis sąjūdis; kitu požiūriu jis bus aptariamas 24 sk.

Du požiūrius į viduramžius, racionalistinį ir antiracionalistinį, atitinka dvi *„istorijos" interpretacijos* (žr. 25 sk.).

1. Žmonės, istoriją interpretuojantys racionalistiškai, viltingai žiūri į tas epochas, kai žmogus į žmogiškus reikalus bandė žvelgti racionaliai. Didžioji karta, ypač Sokratas, ankstyvoji krikščionybė (iki Konstantino), Renesansas, Švietimo epocha, modernusis mokslas jam yra dažnai pertraukiamo judėjimo dalys, žmonių pastangos išsilaisvinti, sulaužyti uždaros visuomenės narvą ir sukurti atvirą visuomenę. Toks žmogus supranta, kad šis judėjimas neįkūnija „pažangos dėsnio" ar ko nors panašaus, bet kad jis priklauso tik nuo mūsų pačių ir turi nunykti, jei mes jo neginsime nuo jo

priešų, nuo tingumo ir glebumo. Tarpinės epochos tokiam žmogui yra tamsieji amžiai, valdomi platoniško tipo autoritetų, šventikų hierarchijų ir gentinių riterystės struktūrų.

Klasikinę tokios interpretacijos formulę davė lordas Actonas (*op. cit.*, p. 1; išskirta mano). „Laisvė, – rašo jis, – kaip ir religija, buvo gerų darbų varomoji jėga ir visuotinai pripažįstamas nusikaltimų pateisinimas nuo to laiko, kai jos sėklos buvo pasėtos Atėnuose prieš du tūkstančius penkis šimtus šešiasdešimt metų <...>. Kiekvienoje savo pažangos epochoje ji buvo apgulta savo natūralių priešų, tamsuoliškumo ir prietarų, užkariavimų geismo ir dykinėjimo meilės, stipriojo valdžios geismo ir vargšo geismo pavalgyti. Per ilgus tarpsnius ji būdavo visiškai nuslopinama <...>. Jokia kliūtis nebuvo tokia stipri ir taip sunkiai įveikiama, kaip netikrumas ir painiava, susiję su tikrosios laisvės prigimties mįslingumu. *Jei priešiški interesai padarė daug žalos, tai dar daugiau žalos padarė neteisingos idėjos*“.

Keista, kai matai, koks stiprus tamsos jausmas vyravo tamsiaisiais amžiais. Šios epochos mokslą ir filosofiją kankina jausmas, kad *tiesa kažkada buvo žinoma, o dabar prarasta.* Šį jausmą išreiškia tikėjimas prarasta senovės filosofinio akmens paslaptimi ir senovine astrologine išmintimi, bet kartu ir įsitikinimas, kad jokia idėja negali būti vertinga, jeigu ji nauja, ir kad kiekvieną idėją reikia paremti senovės autoritetu (Aristoteliu ir Biblija). Beje, žmonės, jautę kad slaptasis išminties raktas pamestas praeityje, buvo teisūs. Juk šis raktas *yra* tikėjimas protu ir laisve. Tai laisvos minties varžybos, neįmanomos be mąstymo laisvės.

2. Kita interpretacija sutampa su Toynbee'o koncepcija, pagal kurią ir graikų, ir modernusis racionalizmas (nuo Renesanso laikų) yra *nukrypimas* nuo tikėjimo kelio. „Šiuolaikinio autoriaus požiūriu, – rašo Toynbee's (*A Study of History,* vol. V, p. 6 f., pastaba; išskirta mano), – bendras racionalizmo elementas, kurį galima išskirti helėnų ir Vakarų civilizacijose, nėra toks svarbus, kad šias dvi civilizacijas išskirtume iš kitų šios rūšies atstovų <...>. Jei mūsiškės Vakarų civilizacijos krikščioniškąjį elementą traktuosime kaip jos esmę, tada mūsų sugrįžimą prie helenizmo teks suvokti *ne kaip Vakarų krikščionybės potencijų įgyvendinimą, bet kaip nukrypimą nuo tikrojo Vakarų brendimo kelio – faktiškai, kaip klaidingą žingsnį, kurio padarinių gal ir galima išvengti, o gal jau ir ne*“.

Ne taip kaip Toynbee's, aš nė sekundės neabejoju, kad šio žingsnio padarinių galima išvengti ir vėl sugrįžti į narvą, vėl sugrąžinti viduramžių priespaudą, prietarus ir marus. Bet, mano įsitikinimu, daug geriau to nedaryti. Be to, aš tvirtinu, kad tai, ką turime daryti, privalome nuspręsti patys, laisvai apsispręsdami, o ne griebdamiesi istoricistinio esencializmo arba klausydamiesi Toynbee'o (žr. taip pat šio sk. 49 (2) pastabą) ir spręsdami „klausimą, koks esmingiausias Vakarų civilizacijos bruožas“.

(Cituoti Toynbee'o fragmentai yra jo atsakymo į Dr. E. Bevano laišką dalys. Šis Bevano laiškas – pirmasis iš dviejų jo laiškų, cituojamų Toynbee'o, – manyčiau, labai aiškiai parodo, kas yra tai, ką aš vadinu racionalistine interpretacija.)

[62] Žr. H. Zinsser, *Rats, Lice and History* (1937), p. 80 ir 83; išskirta mano.

Dėl mano pastabos (tekste, šio skyriaus pabaigoje) apie tai, kad Demokrito mokslas ir moralė vis dar gyva mumyse, galiu pažymėti, kad istorinė gija Demokritą, Epikūrą ir Lukrecijų sieja ne tik su Gassendi, bet ir, be abejonės, su Locke'u. „Atomai ir tuštuma" – štai tas būdingas posakis, kuris visada parodo šios tradicijos įtaką; ir dažniausiai „atomų ir tuštumos" natūrfilosofija siejasi su altruistinio hedonizmo ir utilitarizmo moraline filosofija. O dėl hedonizmo ir utilitarizmo, tai esu įsitikinęs, kad tikrai būtina jų principą „maksimizuoti malonumą!" pakeisti kitu principu, galimas daiktas, labiau atitinkančiu tikrąsias Demokrito ir Epikūro pažiūras – kuklesniu ir svarbesniu principu. Turiu galvoje taisyklę: *minimizuok skausmą!* Esu įsitikinęs (žr. 9, 24 ir 25 sk.), kad ne tik neįmanoma, bet ir labai pavojinga bandyti maksimizuoti žmonių malonumus ar laimę, nes toks bandymas gali atvesti prie totalitarizmo. Tačiau beveik neabejotina, kad dauguma Demokrito sekėjų (iki pat Bertrand'o Russello, kuris vis dar domisi atomais, geometrija ir hedonizmu) beveik nesiginčytų su mano siūlomu jų malonumo principo performulavimu, jei tik jis suvokiamas ne kaip etinis kriterijus, o kaip tik tokia prasme, kokią aš jam suteikiau.

Dvylikto skyriaus pastabos

Bendros pastabos dėl šio skyriaus. Kur įmanoma, šiose pastabose aš nurodau *Selections,* t. y. G.W.F. Hegel, *Selections,* edited by J. Loewenberg, 1929. (Iš *The Modern Student's Library of Philosophy.*) Šiame puikiame ir lengvai prieinamame leidinyje yra daugybė būdingiausių Hegelio filosofijos fragmentų, todėl daugeliu atvejų buvo įmanoma citatas imti kaip tik iš šio leidinio. Tačiau prie citatų iš *Selections* bus pridedamos nuorodos į originalių tekstų leidimus. Kur įmanoma, aš nurodau *„WW"*, t. y. *Hegel's Sämtliche Werke,* herausgegeben von H. Glockner, Stuttgart (1927 ir vėliau). Kartu cituojama svarbi *Filosofinių mokslų enciklopedijos* versija, neįtraukta į *WW*, ir „cituojama taip: *„Encycl.* 1870", t. y. G.W.F. Hegel, *Encyclopädie,* herausgegeben von K. Rosenkranz, Berlin, 1870. Fragmentai iš *Teisės filosofijos* cituojami, nurodant atitinkamų paragrafų numerius, o raidė L rodo, kad citata paimta iš pastabų apie paskaitas, pridėtų E. Ganso jo 1833 m. leidime. Aš ne visada laikausi vertėjų terminologijos.

[1] Taip tvirtinama Hegelio disertacijoje, *De Orbitis Planetarum,* 1801. (Asteroidas Ceresas buvo atrastas 1801 m. sausio 1 d.)

[2] Demokritas, fragm., 118 (D[2]); žr. tekstą, susijusį su 10 sk. 29 pastaba.

[3] Schopenhauer, *Grundprobleme* (4th ed., 1890), p. 147; žr. 11 sk. 53 pastabą.

[4] Visoje *Gamtos filosofijoje* tokių apibrėžimų pilna. Pavyzdžiui, H. Staffordas Hatfieldas šitaip verčia (Plg. jo vertimą su Bavinko vertimu; B. Bavink, *The Anatomy of Modern Science,* p. 30) hegeliškąjį šilumos apibrėžimą: „Heat is the self–restoration of matter in its formlessness, its liquidity the triumph of its abstract homogeneity over specific definiteness, its abstract, purely self-existing continuity as negation of negation, is here set as activity". Panašus, pavyzdžiui, elektros hegeliškasis apibrėžimas.

Dėl kitos citatos žr. Hegel's *Briefe*, I, p. 373; cit. pagal W. Wallace, *The Logic of Hegel* (transl., p. XiV f.; išskirta mano).

[5] Žr. R. Falkenberg, *History of Modern Philosophy* (6th German ed., 1908, p. 612; žr. anglišką G.E. Armstrongo vertimą (G.E. Armstrong, 1895, p. 632).

[6] Turiu galvoje įvairiausias „evoliucijos", „pažangos" ar „emerdžentines" filosofijas, pavyzdžiui, H. Bergsono, S. Alexanderio, Field-Marshalo Smutso arba A.N. Whiteheado.

[7] Šis fragmentas cituojamas ir nagrinėjamas 43 (2) pastaboje, toliau.

[8] Aštuonios šio paragrafo citatos iš *Selections,* p. 389 (= *WW,* Vi, p. 71), p. 447, 443, 446 (trys citatos); p. 388 (dvi citatos) (= *WW,* Xi, p. 70). Šios citatos iš *The Philosophy of Law* (§ 272 L, 258 L, 269 L, 270 L); pirma ir paskutinė citata iš *Istorijos filosofijos.*

Dėl Hegelio holizmo ir jo organinės valstybės teorijos, žr., pavyzdžiui, jo nuorodą į Menenijų Agripą (*Livy,* II, 32; dėl kritikos žr. 10 sk. 7 pastabą) kn. *Philosophy of Law,* § 269 L, ir jo priešybės tarp organizuotos visumos jėgos ir bejėgės „atominių vienetų krūvos ar agregato" klasikinį apibrėžimą žr. § 290 L pabaigoje (žr. taip pat šio sk. 70 pastabą).

Dar du labai svarbūs momentai, kuriuos Hegelis perima iš Platono politinės teorijos, yra: (1) Vieno, Keleto ir Daugelio teorija; žr., pavyzdžiui, *op. cit.*, § 273: Monarchas yra *vienas* asmuo; *keletas* pasirodo scenoje kartu su vykdomąja valdžia; o *daugelis* <...> – su įstatymų leidžiamąja valdžia; be to, nuoroda į „daugelį" yra § 301 etc. (2) Apie žinojimo ir nuomonės priešingumo teoriją (žr. *mąstymo laisvės* aptarimą kn. *op. cit.*, § 270, tekste, esančiame tarp 37 ir 38 pastabų, toliau), kuria Hegelis pasinaudoja viešajai nuomonei apibūdinti kaip „daugelio nuomonei ar net kaip „daugelio kaprizui", žr. *op. cit.*, § 316 ff. ir 76 pastabą, toliau.

Apie įdomią hegeliškąją Platono kritiką ir dar įdomesnį dialektinį tos kritikos iškreipimą žr. šio sk. 43 (2) pastabą.

[9] Dėl šių pastabų, žr. ypač 25 sk.

[10] Žr. *Selections*, Xii (J.Loewenberg kn. *Selections* įvade).

[11] Turiu galvoje ne tik jo tiesioginius pirmtakus filosofijoje. (Fichte, Schlegelį, Schellingą ir ypač Schleiermacherį) ar jo senovines ištakas (Herakleitą, Platoną, Aristotelį), bet ypač Rousseau, Spinozą, Montesquieu, Herderį, Burke'ą (žr. šio sk. IV skirsnį) ir poetą Schillerį. Akivaizdu, kad Hegelis daug ką perėmė iš Rousseau, Montesquieu (žr. *The Spirit of the Laws*, XIX, 4 f.) ir Herderio *Spirit of the Nation*. Jo santykis su Spinoza kitoks. Jis perima ar veikiau pritaiko dvi svarbias deterministo Spinozos idėjas. Pirmoji – nėra kitokios laisvės, išskyrus racionalų visų daiktų būtinumo pažinimą ir valdžią, kurią pažįstantis protas gali turėti aistroms. Šią idėją Hegelis transformavo į proto ir laisvės (ar „Dvasios") tapatumo idėją ir į savo teoriją, kad laisvė yra pažintas būtinumas. (*Selections*, p. 213, *Encycl.* 1870, p. 154.) Antroji idėja yra keistas Spinozos moralinis pozityvizmas, jo doktrina, kad stiprus yra teisus, idėja, kuria jis bandė remtis kovodamas su tuo, ką jis vadino tironija, t. y. bandymu turėti daugiau valdžios negu leidžia valdovo realios valdžios ribos. Spinozą labiausiai domino mąstymo laisvė. Jis tvirtino, kad valdovui nedera prievartauti žmonių minčių (nes mintys yra laisvos) ir kad bandymas pasiekti nepasiekiamą yra tironija. Remdamasis šia doktrina, jis gynė pasaulietinės valstybės valdžią (kuri, kaip jis naiviai galvojo, nevaržys minties laisvės) nuo bažnyčios. Hegelis irgi rėmė valstybę prieš bažnyčią ir veidmainiškai reikalavo mąstymo laisvės, kurios didelę politinę reikšmę gerai suprato (žr. jo *Phil. of Law* pratarmę); bet kartu šią idėją jis iškreipė, sakydamas, kad valstybė pati turi nuspręsti, kas teisinga ar klaidinga, ir privalo nuslopinti tai, kas jai atrodo klaidinga (žr. šių klausimų aptarimą kn. *Phil. of Law*, § 270, tekste, esančiame tarp 37 ir 38 pastabų, toliau). Iš Schillerio Hegelis perėmė (beje, nepripažindamas ir net nenurodydamas, kad jis cituoja) jo garsųjį posakį „Pasaulio istorija yra pasaulio teismas". Bet šiame posakyje (kn. *Phil. of Law*, § 340 pabaigoje) glūdi beveik visa Hegelio istoricistinė politinė filosofija, t. y. ne tik sėkmės, vadinasi, ir valdžios sudievinimas, bet ir jo savotiškas moralinis pozityvizmas ir jo istorijos protingumo teorija.

Klausimas, ar Hegelį veikė Vico, atrodo, yra vis dar neaiškus. (Weberio vokiškas *Naujojo mokslo* vertimas pasirodė 1822 m.)

[12] Schopenhaueris karštai žavėjosi ne tik Platonu, bet ir Herakleitu. Jis buvo įsitikinęs, kad tamsuomenė prisikemša pilvus lyg galvijai; Bianto posakį „Visi žmonės ydingi" jis pasirinko kaip savo devizą. Be to, jis buvo įsitikinęs, kad platoniškoji aristokratija gali geriausiai valdyti. Tuo pat metu jis nekentė nacionalizmo, ypač vokiškojo nacionalizmo. Jis buvo kosmopolitas. Jo 1848 m. revoliucionierių baimę ir neapykantą, kurią jis išreiškia labai atstumiančiai, iš dalies galima paaiškinti jo nuogąs-

tavimais, kad, įsitvirtinus „padugnių valdžiai", jis praras savo nepriklausomybę, o iš dalies – jo neapykanta šio sąjūdžio nacionalistinei ideologijai.

[13] Schopenhauerio siūlomą Hegelio filosofijos moto (paimtą iš Cymbelino, V veiksmas, 4 scena) žr. jo *Will in Nature* (4th ed., 1878), p. 7. Kitos dvi citatos paimtos iš jo *Works* (2nd ed., 1888), Bd. V, S. 103 f., ir Bd. II, p. XVii, f. (t. y. iš veikalo *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys* antrojo leidimo pratarmės; išskirta mano). Esu įsitikinęs, kad kiekvienam, studijuojančiam Schopenhauerį, turi daryti įspūdį jo nuoširdumas ir ištikimybė tiesai. Žr. taip pat Kierkegaard'o pasisakymą, cituojamą tekste, susijusiame su 25 sk. 19/20 pastabomis.

[14] Pirma F. Schweglerio publikacija (1839) buvo esė, skirta Hegeliui atminti. Citata iš Hegelio *History of Philosophy*, transl. by H. Stirling, 7th ed., p. 322.

[15] „Anglų skaitytojui Hegelis pirmą kartą buvo pristatytas Dr. Hutchinsono Stirlingo, įspūdingai išdėsčiusio jo svarbiausius principus", – rašo E. Cairdas (*Hegel*, 1883, Preface, p. Vi); iš to matyti, kad Stirlingas buvo traktuojamas visai rimtai. Kita citata iš Stirlingo *Annotations*, skirtų Schweglerio kn. *History*, p. 429. Galiu pažymėti, kad šio skyriaus moto paimtas iš to paties veikalo p. 441.

[16] Stirlingas rašo (*op. cit.* p. 441): „Galų gale pats svarbiausias dalykas Hegeliui buvo – būti geru piliečiu, ir tokiam žmogui, kuris jau buvo toks pilietis, Hegelio įsitikinimu, nėra jokio reikalo imtis filosofijos. Antai ponui Dubocui, jam rašiusiam apie sunkumus, su kuriais jis susiduria studijuodamas Hegelio sistemą, jis sako, kad kaip geras šeimininkas ir šeimos galva, turintis tvirtą tikėjimą, jis turi viską, kas pridera, o visa kita, įskaitant ir filosofiją, jis gali laikyti tik <...> intelektualine prabanga". Taigi, pasak Stirlingo, *Hegelis nesistengė paaiškinti savo sistemos sunkumų, tik siekė „blogus" piliečius paversti „gerais"*.

[17] Kita citata iš Stirlingo, *op. cit.*, p. 444 f. Štai kaip Stirlingas tęsia paskutinį tekste cituojamą sakinį: „Aš daug išmokau iš Hegelio ir visada su dėkingumu tai pripažįstu, bet mano pozicija jo atžvilgiu paprasčiausiai buvo pozicija tokio žmogaus, kuris tai, kas nesuprantama, paversdamas suprantamu šitaip pasitarnautų visuomenei". O šį paragrafą jis baigia tokiais žodžiais: „Man atrodo, kad mano bendras tikslas <...> sutampa su Hegelio tikslu <...>, būtent krikščioniško filosofo tikslu".

[18] Žr., pavyzdžiui, *A Textbook of Marxist Philosophy*.

[19] Ši ciatata paimta iš labai įdomios studijos E.N. Anderson *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia* 1806–1815, 1939, p. 270. Andersonas nagrinėja nacionalizmą kritiškai ir aiškiai atskleidžia jame glūdintį neurotinį ir isterišką elementą (žr., pavyzdžiui, p. 6 f.). Nepaisant to, aš negaliu visiškai pritarti jo požiūriui. Skatinamas istoriko troškimo būti objektyviam, mano galva, jis pernelyg rimtai vertina nacionalizmo sąjūdį. Pavyzdžiui, aš negaliu pritarti jo knygoje esančiam karaliaus Frydricho

Wilhelmo III pasmerkimui dėl to, kad jis, girdi, nesupratęs nacionalizmo sąjūdžio. „Frydrichas Vilhelmas nesugebėdavo įvertinti nei idealo, nei veiksmo didybės, – rašo Andersonas p. 271. – Orientacija į nacionalizmą, kurią bręstanti vokiečių literatūra ir filosofija atvėrė kitiems, jam buvo svetima". Tačiau geriausia vokiečių literatūra ir filosofija buvo antinacionalistinė; ir Kantas, ir Schopenhaueris buvo antinacionalistai ir net Goethe šalinosi nacionalizmo. Todėl iš kokio nors žmogaus, ypač iš paprasto, naivaus ir konservatyvaus karaliaus, neteisinga reikalauti, kad jis žavėtųsi Fichte's pliurpalais. Daugelis visiškai pritartų karaliui, kalbėjusiam *(loc. cit.)* apie „ekscentrišką populiarųjį keverzojimą". Nors aš sutinku, kad karaliaus konservatizmas tikrai buvo jo silpnybė, jaučiu didžiausią pagarbą jo paprastumui ir jo priešinimuisi nacionalistinės isterijos bangai.

[20] Žr. *Selections,* Xi (J. Loewenberg kn. *Selections* įvade).

[21] Žr. 5 sk. 19 pastabą, 11 sk. 18 pastabą ir tekstą.

[22] Šią citatą žr. *Selections,* p. 103 (= *WW,* iii, p. 116); kitą citatą žr. *Selections,* p. 130 (= G.W.F. Hegel, *Werke,* Berlin and Leipzig 1832–1887, vol. Vi, p. 224). Paskutinę šio paragrafo citatą žr. *Selections,* p. 131 (= *Werke,* 1832–1887, vol. Vi, p. 224–225).

[23] Žr. *Selections,* p. 103 (= *WW,* iii, p. 103).

[24] Žr. *Selections,* p. 128 (= *WW,* iii, p. 141).

[25] Turiu galvoje H. Bergsoną ir ypač jo *Kūrybinę evoliuciją* (H. Bergson, *Creative Evolution,* Engl. transl. by A. Mitchell, 1913). Atrodo, kad šiame veikale vyraujantis hegelizmas nepakankamai išryškintas. Iš tikrųjų Bergsonui būdingas minties aiškumas ir racionalus dėstymas kartais neleidžia suvokti, kad daug kas jo filosofijoje priklauso nuo Hegelio. Bet jei atkreipsime dėmesį, pavyzdžiui, į tai, kad Bergsonas tvirtina, jog *esmė yra kismas,* arba jei perskaitysime citatas, esančias *op. cit.*, p. 275 ir p. 278, tada abejonių beveik neliks.

„Toks pat reikšmingas ir pažangus judėjimas refleksijos link, – rašo Bergsonas. – Jei mūsų analizė teisinga, galima tvirtinti, kad gyvenimo šaltinis yra sąmonė ar veikiau viršsąmonė <...>. Sąmonė tiksliai atitinka gyvos būtybės galią rinktis; ji atitinka tą galimo veiksmo sritį, kuri supa realų veiksmą; *sąmonė* yra išradingumo arba *laisvės sinonimas*". (Išskirta mano.) Sąmonės (ar Dvasios) tapatinimas su laisve yra hegeliškoji Spinozos filosofijos versija. Hegelio įtaka Bergsonui tokia didelė, kad Hegelio filosofijoje galima rasti tokių teorijų, kurias aš būčiau linkęs vadinti „neabejotinai bergsoniškomis"; pavyzdžiui, „pati dvasios esmė yra veikla; dvasia įgyvendina savo galimybes; ji pati daro savo darbą, kuria savo kūrinį <...>" (*Selections*, p. 435 = *WW,* Xi, p. 113).

[26] Žr. 11 sk. 21–24 pastabas ir tekstą. Kita būdinga citata yra tokia (žr. *Selections*, p. 409 = *WW*, Xi, p. 89): „*Vystymosi* principe glūdi ir paslėptas būties gemalas – galimybė, siekianti tapti tikrove". – Dėl kitos šio paragrafo citatos žr. *Selections*, p. 468 (t. y. *Phil. of Law*, § 340; žr. taip pat 11 pastabą, anksčiau).

[27] Kita vertus, turėdami galvoje tai, kad net antrarūšis hegelizmas, t. y. trečiarūšis fichteizmas ir aristotelizmas, dažnai buvo triukšmingai garbinamas kaip originalus laimėjimas, galimas daiktas, nebūsime visai teisūs, sakydami, kad Hegelis buvo neoriginalus. (Bet žr. 11 pastabą.)

[28] Žr. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, 2nd. ed., p. 514 (viršuje); žr. taip pat p. 518 (5 skirsnio pabaigą); dėl mano Įvado epigrafo žr. Kanto laišką Mendelssohnui, 1766 m. balandžio 8 d.

[29] Žr. 11 sk. 53 pastabą ir tekstą.

[30] Galbūt galima pagrįstai tarti, kad vadinamoji „kalbos dvasia" dažniausiai yra *tradiciniai aiškumo kriterijai*, nustatyti didžiųjų autorių, rašančių kaip tik ta konkrečia kalba. Be aiškumo, egzistuoja ir kitos tradicinės kalbos normos, pavyzdžiui, paprastumo, ornamentavimo, glaustumo etc., bet, galimas daiktas, aiškumo norma yra pati svarbiausia. Aiškumas yra kultūrinis paveldas, kurį reikia rūpestingai saugoti. Kalba yra viena svarbiausių visuomenės gyvenimo institucijų, o jos aiškumas yra jos kaip racionalaus bendravimo priemonės funkcionavimo sąlyga. Jos vartojimas išreikšti jausmams nėra toks svarbus, nes daugelį savo jausmų mes galime perduoti, netardami nė žodžio.

* Gal ir verta pažymėti, kad Hegelis, iš Burke'o šį bei tą sužinojęs apie tradicijų istorinio brendimo reikšmę, faktiškai labai daug padarė, kad Kanto pradėta intelektualinė tradicija būtų sunaikinta. Tam pasitarnavo ir jo doktrina apie per aistras atsiskleidžiančio „proto gudrybę" (žr. 82, 84 pastabas ir tekstą), ir jo tikrasis argumentavimo metodas. Bet jis padarė daugiau. Savo istoriniu reliatyvizmu – savo teorija, kad tiesa yra santykinė, priklausanti nuo laiko dvasios, – jis padėjo sugriauti tiesos ieškojimo ir pagarbos tiesai tradiciją. Žr. taip pat šio sk. IV skirsnį ir mano straipsnį „Towards a Rational Theory of Tradition" (leid. *The Rationalist Annual*, 1949; šiuo metu mano kn. *Conjectures and Refutations*).*

[31] Bandymai atmesti Kanto dialektiką (jo antinomijų doktriną), atrodo, buvo labai reti. Rimtą kritiką, kuria bandoma patikslinti ir pertvarkyti Kanto argumentus, galima rasti A. Schopenhauerio kn. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*, ir kn. J.F. Fries, *New or Antropological Critique of Reason*, second German ed., 1828, p. XXiV ff. Aš bandžiau interpretuoti Kantą taip: jis mano, kad grynoji spekuliatyvinė teorija negali duoti nieko rimto tada, kai patyrimas negali padėti pašalinti neteisingas teorijas. (Žr. *Mind*, 49, 1940, p. 416; taip pat *Conjectures and Refutations*, p. 326 f. Tame pačiame

žurnalo *Mind* numeryje, p. 204 ff., yra rūpestinga ir įdomi Kanto argumentavimo kritika, kurios autorius M. Friedas.) Apie bandymą įprasminti Hegelio dialektinę proto teoriją, taip pat ir jo kolektyvistinę proto interpretaciją (jo „objektyviąją dvasią"), žr. mokslinio metodo socialinio arba intersubjektyviojo aspekto analizę, esančią 23 skyriuje, ir atitinkamą „proto" interpretaciją 24 skyriuje.

[32] Šią tezę aš bandžiau nuodugniai pagrįsti str. „What is Dialectic?" (*Mind*, 49, p. 403 ff.; žr. ypač paskutinį sakinį p. 410; taip pat *Conjectures and Refutations*, p. 321). Žr., be to, toliau nedidelės apimties straipsnį „Are Contradictions Embracing?" * Šis straipsnis skelbiamas žurn. *Mind*, 52, 1943, p. 47 ff. Kai jis buvo parašytas, aš gavau R.Carnapo knygą, *Introduction to Semantic,* 1942, kur jis vartoja terminą „comprehensive", kuriam, atrodo, vertėtų teikti pirmenybę prieš terminą „embracing". Žr. ypač šios Carnapo knygos § 30.*

Straipsnyje „Kas yra dialektika?" nagrinėjama daug problemų, apie kurias šioje knygoje tik užsiminta, ypač perėjimas nuo Kanto prie Hegelio, Hegelio dialektika ir jo tapatybės filosofija. Nors kai kurie šio straipsnio teiginiai kartojami ir šioje knygoje, šie du darbai daug kur papildo vienas kitą. Žr. taip pat tolesnes pastabas iki 36 pastabos.

[33] Žr. *Selections*, XXViii (vokiška citata; šias citatas žr. *WW,* iv, p. 618, ir *Werke* 1832–1887, vol. Vi, p. 259). Apie gelžbetoninio dogmatizmo idėjas, minimas šioje citatoje, žr. str. „What is Dialectic?" p. 417 ir *Conjectures and Refutations,* p. 327; žr. taip pat 11 sk. 51 pastabą.

[34] Žr. „What is Dialectic?" ypač nuo p. 414, kur iki p. 420 nagrinėjama problema „Kaip mūsų protas gali suvokti pasaulį?" (*Conjectures and Refutations,* p. 325–330).

[35] „Visa, kas tikra, yra kokia nors idėja", – sako Hegelis. Žr. *Selections*, p. 103 (= *WW,* iii, p. 116); iš idėjos tobulumo kyla moralinis pozityvizmas. Žr. taip pat *Selections*, p. 388 (= *WW,* Xi, p. 70), t. y. paskutinį fragmentą, cituotą tekste, susijusiame su 8 pastaba; žr. toliau *Filosofijos mokslų enciklopedijos* § 6 ir pratarmę, taip pat *Teisės filosofijos* § 270 L. – Gal ir nereikėtų pridurti, kad „Didysis diktatorius" ankstesniame paragrafe – užuomina apie Chaplino filmą.

[36] Žr. Selections, p. 103 (= *WW,* iii, p. 116). Žr. taip pat *Selections*, p. 128, § 107 (= *WW*, iii, p. 142).

Žinoma, Hegelio tapatybės filosofijoje ryški mistinės Aristotelio pažinimo teorijos – pažinimo subjekto ir pažinimo objekto vieningumo doktrinos – įtaka. (Žr. 11 sk. 33 pastabą, 10 sk. 59–70 pastabas ir 24 sk. 4, 6, 29–32 ir 58 pastabas.

Prie tekste esančių mano pastabų apie Hegelio tapatybės filosofiją galima pridurti, kad kaip daugelis ano meto filosofų, Hegelio amžininkų, ir pats Hegelis buvo įsitikinęs, kad logika yra mąstymo arba protavimo teorija. (Žr. „What is Dialectic?",

p. 418.) Iš tokios minties, kaip ir iš tapatybės filosofijos, išplaukia išvada, kad logika traktuotina kaip mąstymo, proto, idėjų, sąvokų arba tikrovės teorija. Iš tolesnės prielaidos, jog mintis vystosi dialektiškai, Hegelis gali daryti išvadą, kad protas, idėjos ar sąvokos ir tikrovė vystosi dialektiškai. Galiausiai atsiranda lygtis *Logika = Dialektika* ir lygtis *Logika = Tikrovės teorija*. Pastaroji doktrina vadinama Hegelio *panlogizmu*.

Kita vertus, iš šių prielaidų Hegelis gali daryti išvadą, kad sąvokos vystosi dialektiškai, t. y. turi savotišką savikūros ir saviraidos iš nieko sugebėjimą. (Šį vystymąsi Hegelis pradeda nuo būties sąvokos, o pastaroji suponuoja savo priešybę, nieką, ir sukelia perėjimą nuo nieko prie būties, t. y. tapsmą.) Šį bandymą sąvokas išvesti iš nieko skatina du motyvai. Vienas – tai klaidinga idėja, kad filosofija turi prasidėti be prielaidų. (Šią idėją neseniai atgaivino Husserlis; ji aptarinėjama 34 sk.; žr. to sk. 8 pastabą ir tekstą.) Todėl Hegelis pradeda nuo „nieko". Kitas motyvas – siekis sistemiškai išvystyti ir pagrįsti Kanto kategorijų lentelę. Kantas pažymėjo, kad kiekvienai grupei priklausančios dvi pirmosios kategorijos priešingos viena kitai ir kad trečia kategorija yra savotiška pirmųjų dviejų sintezė. Ši pastaba (ir Fichte's įtaka) leido Hegeliui tikėtis, kad visas kategorijas jis gali išvesti „dialektiškai", iš nieko, ir šitaip pagrįsti visų tų kategorijų „būtinumą".

[37] Žr. *Selections*, XVi (= *Werke*, 1832–1887, Vi, p. 153–154).

[38] Žr. E.N. Anderson, *Nationalism*, etc., p. 294. – 1815 m. gegužės 22 d. karalius pažadėjo konstituciją. – „Konstitucijos" ir dvaro gydytojo istorija, atrodo, buvo žinoma daugumai to meto valdovų (pavyzdžiui, imperatoriui Francui I ir jo įpėdiniui Ferdinandui I Austrui). – Kita citata iš *Selections*, p. 246 f. (= *Encycl.*, 1870, p. 437–438).

[39] *Selections*, p. 248 f. (= *Encycl.* 1870, p. 437–438; iš dalies išskirta mano).

[40] Žr. 11 sk. 25 pastabą.

[41] Apie *laisvės paradoksą,* žr. 43 (1) pastabą toliau; keturis teksto paragrafus prieš 6 sk. 42 pastabą; 7 sk. 4 ir 6 pastabas ir 24 sk. 7 pastabą; ir atitinkamas teksto pastraipas. (Žr. taip pat 17 sk. 20 pastabą.) Apie Rousseau laisvės paradokso interpretaciją žr. *Visuomenės sutartis,* 1 kn., VIII sk., antrą paragrafą. Dėl kantiškojo sprendimo žr. 6 sk. 4 pastabą. Hegelis dažnai užsimena apie šį kantiškąjį sprendimą (žr. Kanto *Moralės metafiziką,* teisės teorijos įvadą, § C; *Works*, ed. by E.Cassirer, VII, p. 31); pavyzdžiui, jo *Teisės filosofijoje,* § 291 ir § 270, kur, remdamasis Aristoteliu ir Burke'u (žr. 6 sk. 43 pastabą ir tekstą), Hegelis kritikuoja teoriją (priklausančią Likofronui ir Kantui), kad „valstybės paskirtis – saugoti kiekvieno piliečio gyvybę, nuosavybę ir užgaidas", kaip jis pašaipiai apibendrina šią teoriją.

Dėl dviejų citatų šio paragrafo pradžioje ir pabaigoje žr. *Selections*, p. 248 f. ir p. 249 (= *Encycl.* 1870, p. 439).

42 Šias citatas žr. *Selections*, p. 251 (§ 540 = *Encycl.* 1870, p. 441).

43 1. Toliau esančios citatos paimtos iš *Selections*, p. 251 f., (§ 540 = *Encycl.* 1870, p. 441); 251 f., (§ 541 pirmas sakinys = *Encycl.* 1870, p. 442); ir 253 f. (§ 542 pradžia, iš dalies išskirta mano = *Encycl.* 1870, p. 443). Tai ištraukos iš *Filosofijos mokslų enciklopedijos*. „Panaši ištrauka" iš *Teisės filosofijos:* § 273 (paskutinis paragrafas) iki § 281. Šios dvi citatos iš § 275 ir iš § 279, pirmo paragrafo pabaiga (išskirta mano). Apie panašios abejotinos laisvės paradokso sąvokos vartoseną žr. *Selections*, p. 394 (= *WW*, Xi, p. 76): „Jei individo valios principas pripažįstamas kaip vienintelis politinės laisvės pagrindas, tada, griežtai tariant, nesama jokios *konstitucijos*". Žr. taip pat *Selections*, p. 400 f. (= *WW,* Xi, p. 80–81) ir p. 449 (žr. *Teisės filosofija,* § 274).

Štai kaip pats Hegelis apibendrina savo dialektinį triuką (*Selections* = *WW,* Xi, p. 82): „Anksčiau nustatėme <...>, *pirma,* kad laisvės idėja yra absoliutus ir galutinis tikslas <...>. *Tada* pripažinome, kad valstybė yra moralinė visuma ir laisvės tikrovė <...>". Taigi pradedama nuo laisvės, o baigiama totalitarine valstybe. Sunku įsivaizduoti ciniškesnį triuką.

2. Apie kitą dialektinio triuko pavyzdį, būtent *proto virtimą aistra ir prievarta,* žr. *(g)* pabaigą IV skirsnyje, toliau šiame skyriuje (tekste, susijusiame su 84 pastaba). Šiame kontekste ypač įdomi *hegeliškoji Platono kritika.* (Žr. taip pat 7 ir 8 pastabas, anksčiau, ir tekstą.) Hegelis, tuščiažodžiaudamas ne tik apie laisvę, bet ir apie individo „subjektyvią laisvę", kritikuoja Platono holizmą arba kolektyvizmą (*Teisės filosofija,* § 187): „Platonas <...> neigia sau pakankamo individualaus asmens principą, subjektyvios laisvės principą. Šis principas pirmą kartą pasirodo <...> krikščionių religijoje ir <...> romėnų pasaulyje". Ši kritika puiki ir ji rodo, kad Hegelis žinojo, apie ką kalba Platonas; tiesą sakant, hegeliškoji Platono interpretacija labai gerai atitinka manąją. Nepatyrusiam Hegelio skaitytojui ši pastraipa gali sukelti įspūdį, kad neteisinga Hegelį traktuoti kaip kolektyvistą. Tačiau pakanka žvilgtelėti į to paties veikalo § 70 L, ir paaiškėja, kad pats radikaliausias platonikas kolektyvistas, tvirtinantis, jog „Esi sukurtas visumos labui, o ne visuma sukurta tavo labui", visiškai pritartų Hegeliui, tvirtinančiam štai ką: „Neverta net sakyti, kad paskiras asmuo yra priklausomas ir todėl turi aukotis etinei visumai", t. y. valstybei. Toks yra Hegelio „individualizmas".

Jei taip, tai kodėl jis kritikuoja Platoną? Kodėl jis pabrėžia „subjektyvios laisvės" svarbą? *Teisės filosofijos* § 316 ir 317 duodamas atsakymas į šį klausimą. Hegelis

įsitikinęs, kad revoliucijų galima išvengti, liaudžiai duodant – kaip savotišką apsauginį vožtuvą garui nuleisti – truputėlį laisvės, kuri geriausiu atveju duoda galimybę išlieti savo jausmus. Antai jis rašo (*op. cit.*, § 316, 317 L, išskirta mano): „Mūsų dienomis <...> subjektyvios laisvės principas yra labai svarbus ir reikšmingas <...>. Visi nori dalyvauti diskusijose ir svarstymuose. Bet jei kas tarė savo žodį <...> jo subjektyvumas patenkintas ir *su viskuo kitu jis susitaikys*. Prancūzijoje žodžio laisvė pasirodė esanti ne tokia pavojinga kaip jėga primestas tylėjimas; jei žmonės priverčiami tylėti <...>, jie privalo savyje slėpti viską, o jeigu jiems leidžiama kalbėti, jiems palengvėja ir jie patenkinti, *kaip tik taip ir lengviausia daryti tai, kas reikalinga*". Sunku pranokti šiais žodžiais reiškiamą cinizmą; šitaip Hegelis nesivaržydamas duoda laisvę savo „subjektyvios laisvės" arba, kaip jis pompastiškai sako, *„moderniojo pasaulio principo"* jausmui.

Apibendrinkime. Hegelis visiškai pritaria Platonui, nors ir kritikuoja jo nesugebėjimą įteigti valdiniams „subjektyvios laisvės" iliuziją.

[44] Nuostabu, kad ši niekinga tarnystė galėjo būti tokia sėkminga, kad net rimti žmonės buvo apgauti Hegelio dialektinio metodo. Kaip pavyzdį galima paminėti, kad net toks kritiškas ir apsišvietęs kovotojas už laisvę kaip C.E. Vaughanas tapo Hegelio veidmainiškumo auka; jis pareiškia, jog tiki Hegelio „tikėjimu į laisvę ir pažangą, kuris, *pasak paties Hegelio,* yra <...> jo įsitikinimų esmė". (Žr. C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy,* vol. II, p. 296; išskirta mano.) Reikia pripažinti, kad Vaughanas kritikavo Hegelio „perdėtą palankumą esamai santvarkai" (p. 178); jis net pasakė apie Hegelį, kad „niekas nebuvo <...> labiau pasirengęs <...> įtikinti pasaulį, kad labiausiai atsilikusios ir priespaudai tarnaujančios institucijos <...> turi <...> būti priimamos kaip neginčytinai racionalios" (p. 295). Tačiau jis taip pasitikėjo „paties Hegelio liudijimais", kad visus tokius jo filosofijos bruožus laikė tik „ekstravagantiškumais" (p. 295), „trūkumais, kuriuos galima atleisti" (p. 182). Maža to, jo stipriausiai ir visiškai pagrįstai pastabai, kad Hegeliui „paskutinis politinės išminties žodis, istorijos <...> kertinis akmuo yra Prūsijos santvarka" (p. 182), nebuvo lemta būti paskelbtai be priešnuodžio, skaitytoją priverčiančio atgauti pasitikėjimą Hegeliu. Mat pomirtinės Vaughano knygos *Studies* leidėjas sunaikina Vaughano komentaro jėgą, pridurdamas išnašą, kur nurodoma viena Hegelio citata, esą ta pati, kuria rėmėsi Vaughanas (jis nenurodo to fragmento, kuris cituojamas šiame skyriuje, tekste, susijusiame su 47, 48 ir 49 pastabomis), „bet, matyt, ši citata vargu ar patvirtina tokį komentavimą <...>".

[45] Žr. šio sk. 36 pastabą. Nuorodą į šią dialektikos teoriją galima rasti jau Aristotelio *Fizikoje*, I, 5.

[46] Esu labai dėkingas E.H. Gombrichui, leidusiam man pasinaudoti svarbiausiomis idėjomis, dėstomomis tame paragrafe, kur jis puikiai kritikuoja manąją Hegelio interpretaciją (ši kritika išdėstyta laiške).

Dėl Hegelio minties, kad „Absoliuti dvasia pasireiškia pasaulio istorijoje“, žr. jo *Teisės filosofiją*, § 259 L. Dėl „absoliučios dvasios“ tapatinimo su „pasaulio dvasia“ žr. *op. cit.*, § 339 L. Dėl minties, kad Apvaizdos tikslas yra tobulumas, ir dėl hegeliškosios kritikos, nukreiptos prieš Kanto įsitikinimą, jog Apvaizdos planas nežinomas, žr. *op. cit.*, § 343. (Apie įdomią M.B. Fosterio priešinę kritiką žr. 25 sk. 19 pastabą.) Apie hegeliškosios dialektinių silogizmų vartoseną žr. ypač jo *Enciklopediją*, § 181 („Silogizmas yra racionalus, ir viskas racionalu“); § 198, kur valstybė apibūdinama kaip silogizmų triada; ir § 575–577, kur visa Hegelio sistema pateikiama kaip tokia silogizmų triada. Remdamiesi šia paskutine citata, galime sakyti, kad „istorija“ yra „antrojo silogizmo“ karalystė (§ 576); žr. *Selections*, p. 309 f. Pirmąją citatą (iš *Istorijos filosofijos* Įvado III skirsnio) žr. *Selections*, p. 348 f. – Kitą citatą (iš *Enciklopedijos*, žr. p. 262 f.).

[47] Žr. *Selections*, p. 442 (paskutinis paragrafas = *WW*, Xi, p. 119–120). Paskutinė šio paragrafo citata paimta iš tos pačios vietos.

Apie tris pakopas žr. *Selections*, p. 360, 362, 398 (= *WW*, Xi, p. 44, 46, 79–80). Žr. taip pat Hegelio *Philosophy of History* (transl. by J. Sibree, 1857, cituojama pagal 1914 m. leidimą), p. 110: „Rytai žinojo ir žino tik tai, kad laisvas *vienas*, graikų ir romėnų pasaulis žino, kad laisvi tik *kai kurie*, germanų pasaulis žino, kad laisvi *visi*. Taigi pirmoji forma, kurią mes regime pasaulinėje istorijoje, yra *despotizmas*, antroji – *demokratija* ir *aristokratija*, trečioji – *monarchija*“.

(Apie tolesnį trijų pakopų traktavimą žr. *op. cit.*, p. 117, 260, 354.)

[48] Kitos trys citatos iš Hegelio *Istorijos filosofijos*, p. 429; *Selections*, p. 358, 359 (= *WW*, Xi, p. 43–44).

Hegelio požiūris tekste dėstomas šiek tiek supaprastintai; pats Hegelis germanų pasaulį iš pradžių suskirsto (*Phil. of Hist.*, p. 356 ff.) į tris epochas, kurias jis vadina „Tėvo, Sūnaus ir Dvasios karalystėmis“, o Dvasios karalystė savo ruožtu suskirstoma į tris epochas, minimas tekste.

[49] Apie kitas tris citatas žr. *Phil. of History*, p. 354, 476, 476–477.

[50] Žr. ypač tekstą, susijusį su šio sk. 75 pastaba.

[51] Žr. ypač 8 sk. 48–50 pastabas.

[52] Žr. Hegelio *Philosophy of History*, p. 418. (Vertėjas rašo „sugermaninti vergai“ „Germanized Sclaves“.)

[53] T.Masarykas kartais vadinamas „filosofu karaliumi“. Bet jis tikrai nebuvo toks valdovas, kuris patiktų Platonui, nes buvo demokratas. Jis labai domėjosi Platonu, bet

jį idealizavo ir interpretavo demokratiškai. Jo nacionalizmas buvo reakcija prieš nacionalinę priespaudą, ir jis visada kovojo su nacionalizmo kraštutinumais. Galima pažymėti, kad jo pirmasis išspausdintas darbas čekų kalba buvo straipsnis apie Platono patriotizmą. (Žr. K. Capeko parašytą Masaryko biografiją, skyrių apie jo studijų universitete metus.) Masaryko laikų Čekoslovakija buvo, galimas daiktas, viena geriausių ir demokratiškiausių kada nors egzistavusių valstybių, bet, nepaisant to, ji buvo sukurta, remiantis nacionalinės valstybės principu, t. y. principu, kuris mūsų pasaulyje netinka. Jei Dunojaus baseine būtų buvusi sukurta tarptautinė federacija, ji būtų galėjusi daug kam užkirsti kelią.

[54] Žr. 7 sk. Rousseau citatą, toliau pateikiamą šiame paragrafe, žr. *Visuomenės sutartis,* I kn., VII sk. (antro paragrafo pabaiga). Dėl Hegelio požiūrio į tautos suverenumo doktriną žr. *Teisės filosofijos* § 279, cituojamą tekste, susijusiame su šio sk. 61 pastaba.

[55] Žr. Herderio mintį, cituojamą A.Zimmerno *Modern Political Doctrines,* (1939, p. 165 f.). (Ištrauka, cituojama mano knygos tekste, nebūdinga tuščiam Herderio verbalizmui, kurį kritikavo Kantas.)

[56] Žr. 9 sk. 7 pastabą.

Dvi Kanto citatos, toliau pateikiamos šiame paragrafe, iš *Works* (ed. by E.Cassirer), vol. IV, p. 179 ir p. 195.

[57] Žr. J.G. Fichte, *Briefwechsel* (ed. Schulz, 1925), II, p. 100. Šio laiško ištraukas cituoja E.N.Andersonas kn. *Nationalism*, etc., p. 30. (Žr. taip pat W.Hegeman *Entlarvte Geschichte*, 2nd ed., 1934, p. 118.) – Kita citata iš Andersono, *op. cit.*, p. 34 f. – Kito paragrafo citatas žr. *op. cit.*, p. 36 f.; išskirta mano.

Galima pažymėti, kad iš pradžių antivokiškas jausmas buvo būdingas daugeliui vokiečių nacionalizmo pradininkų; tai rodo, kad nacionalizmą gerokai lemia nepilnavertiškumo jausmas. (Žr. šio sk. 61 ir 70 pastabas.) Kaip pavyzdį, Andersonas pateikia (*op. cit.* p. 79) E.M.Arndtą, vėliau žymų nacionalistą: „Keliaudamas po Europą 1798–1799 m., Arndtas vadino save švedu, nes, pasak jo paties, žodis „vokietis“ „smardina pasaulį“, tačiau tuojau pat pridurdavo – ne dėl paprastų žmonių kaltės“. V.Hegemanas teisingai tvirtina (*op. cit.*, p. 118), kad Vokietijos dvasiniai vedliai tuo metu buvo ypač priešiškai nusiteikę Prūsijos barbariškumo atžvilgiu; jis cituoja Winckelmaną, išsitarusį: „Geriau būti turku kastratu nei prūsu“; ir Lessingą, pasakiusį: „Prūsija yra vergiškiausia Europos šalis“. Be to, jis mini Goethe, aistringai tikėjusį, kad išvadavimą atneš Napoleonas. Hegemannas, kuris buvo ir antinapoleoniškos knygos autorius, dar priduria: „Napoleonas buvo despotas; <...> tačiau, kad ir kaip jį kritikuotume, turime pripažinti, kad, pasiekęs pergalę prie Jenos, jis privertė reakcingą Frydricho Vilhelmo III valstybę imtis reformų, kurios buvo pavėluotos“.

Įdomų 1800 m. Vokietijos vertinimą galima rasti Kanto *Antropologijoje* (1800), kur jis nagrinėja, nors ir ne visai rimtai, *nacionalinius charakterius*. Kantas (*Works*, vol. VIII, p. 213, 211, 212; išskirta mano) apie vokietį rašo štai ką: „Jo blogoji pusė yra polinkis pamėgdžioti kitus ir *bloga nuomonė apie savo originalumą* <...>; ypač savotiškas pedantiškas polinkis atkakliai klasifikuoti save ir kitus piliečius, laikantis rangų ir prerogatyvų sistemos. Kurdamas šią rangų sistemą, jis nuolat išradinėja naujus titulus ir šitaip parodo savo *vergiškumą, kylantį iš pedantizmo* <...>. Iš visų civilizuotų žmonių vokietis lengviausiai ir nuolankiausiai paklūsta esamai valdžiai ir labiau nei kas kitas nemėgsta permainų ir priešinimosi egzistuojančiai tvarkai. Jo charakterio esmė – flegmatiškas protas".

[58] Žr., I.Kant, *Works*, vol. VIII, p. 516. Kantas, kuris buvo pasirengęs tuojau pat palaikyti dar nežinomą vargstantį autorių Fichte, tik praėjus septyneriems metams po to, kai pasirodė pirmoji anoniminė Fichte's knyga, ryžosi pasakyti savo nuomonę apie jį, nors ir buvo iš visų pusių spaudžiamas – pavyzdžiui, paties Fichte's, pretendavusio į Kanto įpėdinius, – tai padaryti. Galiausiai Kantas paskelbė savo *Viešą paaiškinimą dėl Fichte's,* kaip atsakymą „į iškilmingą apžvalgininko reikalavimą, pareikštą publikos vardu", t. y. reikalavimą pasakyti savo nuomonę. Jis pareiškė, kad, jo nuomone, „Fichte's sistema visiškai neteisinga", ir neigė visus ryšius su filosofija, sudaryta iš „tuščių įmantrybių". Paprašęs (kaip cituota tekste) Dievo jį apsaugoti nuo draugų, toliau Kantas sako: „Juk esama <...> ir tokių piktų, ir klastingų draugų, kurie trokšta mūsų pražūties, nors kalba geranoriškai <...>. Turi būti labai atsargus, kad nepatektum į jų paspęstus spąstus". Jei Kantas, ramus, geranoriškas ir sąžiningas žmogus, prisivertė šitaip kalbėti, turime pagrindo jo žodžius vertinti rimtai. ***Tačiau iki šiol man nepavyko aptikti tokios filosofijos istorijos, kur būtų aiškiai pasakyta, kad, Kanto nuomone, Fichte buvo negarbingas apsišaukėlis,*** nors skaičiau daug filosofijos istorijos knygų, kur bandoma paneigti Schopenhauerio kaltinimus, pavyzdžiui, užsimenant apie jo pavydą Fichte'i.

Tačiau Fichte'ę kaltino ne tik Kantas ir Schopenhaueris. A. von Feuerbachas (laiške 1799 m. sausio 30 d.; žr. A.Schopenhauer's, *Works*, vol. V, p. 102) pasakė taip pat stipriai kaip ir Schopenhaueris; F.Schilleris buvo tos pačios nuomonės, kaip ir Goethe; G.Nicolovius Fichte vadino „sikofantu ir apgaviku". (Žr. taip pat Hegemann, *op. cit.*, p. 119 ff.)

Keista matyti, kad triukšmingo suokalbio dėka tokiam žmogui kaip Fichte'i pavyko iškreipti savo „mokytojo" filosofiją, *nepaisant Kanto protestų ir pačiam Kantui dar esant gyvam.* Tai atsitiko tik prieš šimtą metų, ir todėl kiekvienas, kuris teiksis perskaityti Kanto ir Fichte's laiškus bei viešus Kanto pasisakymus, tai gali lengvai

patikrinti. Ši istorija rodo, kad mano teorija, jog Platonas iškreipė Sokrato mokymą, jokiu būdu nėra tokia fantastiška, kokia gali pasirodyti platonistams. Tuo metu Sokratas jau buvo miręs ir nepaliko laiškų. (Jei šis palyginimas neteiktų pernelyg daug garbės Fichte'i ir Hegeliui, norėtųsi pasakyti taip: be Platono nebūtų Aristotelio; be Fichte's nebūtų Hegelio.)

[59] Žr. Anderson, *op. cit.*, p. 13.

[60] Žr. Hegel's *Philosophy of History*, p. 465. Žr. taip pat *Philosophy of Law* § 258. Su Pareto patarimu plg. 13 sk. 1 pastabą.

[61] Žr. *Philosophy of Law*, § 279; kitą citatą žr. *Selections*, p. 256 f. (= *Encycl.* 1870, p. 446). Toliau paragrafe esanti Anglijos kritika yra p. 257 (= *Encycl.* 1870, p. 447). Hegelio nuorodą į Vokiečių imperiją žr. *Philosophy of History*, p. 475 (žr. taip pat šio sk. 77 pastabą). – Nepilnavertiškumo jausmai, ypač Anglijos atžvilgiu, ir aiškios užuominos apie tokius jausmus yra labai svarbūs nacionalizmo atsiradimo istorijai; žr. taip pat šio sk. 57 ir 70 pastabas. Dėl kitų citatų, liečiančių Angliją, žr. kitą pastabą, šio sk. 70 pastabą ir tekstą. (Žodžiai „menai ir mokslai“ išskirti mano.)

[62] Niekinamos Hegelio pastabos apie tik „formalias“ teises, tik „formalią“ laisvę, tik „formalią“ konstituciją, etc., yra įdomios, nes veikiausiai iš jų kilo šiuolaikinė marksistinė tik „formalių“ demokratijų, suteikiančių tik „formalią“ laisvę, kritika. Žr. 17 sk. 19 pastabą ir tekstą.

Galima pacituoti keletą būdingų ištraukų, kuriose Hegelis smerkia tik „formalią“ laisvę, etc. Jos paimtos iš *Philosophy of History* (p. 471): „<...> *liberalizmas* visam tam (t. y. Prūsijos „holistinei“ restauracijai) priešpriešina atomų, pavienių valių principą: visa tai turi vykti tarpininkaujant jų aktyviai valdžiai ir jiems aktyviai pritariant. Gindami šią formalią laisvę, šią abstrakciją, jie neleidžia atsirasti jokiai tvirtai organizacijai“ – p. 474: „Anglijos valstybinė santvarka susidarė išskirtinai iš *partikuliarinių teisių* ir išskirtinių privilegijų <...>. Niekur kitur nėra tiek mažai tikrų laisvų (priešingų tik formaliai laisvei) institucijų kaip Anglijoje. Privatinės teisės, nuosavybės laisvės požiūriu anglai neįtikėtinai atsilikę: užtenka priminti tik majoratus, kuriems egzistuojant jaunesnieji sūnūs nusiperka ar gauna karininko arba dvasininko pareigas“. Toliau žiūrėkite Žmogaus ir piliečio teisių deklaracijos ir Kanto principų aptarimą (p. 462 ff.), kur kalbama apie „nieką kitą, išskyrus *formalią* valią“ ir „laisvės principą“, kuris „liko tik formalus“. Palyginkite šias mintis, pavyzdžiui, su pastabomis p. 354, kurios rodo, kad germanų dvasia yra „tikros“ ir „absoliučios“ laisvės dvasia: „Germanų dvasia yra dvasia naujo pasaulio, kurio tikslas yra įgyvendinti absoliučią tiesą kaip begalinį laisvės susikonkretinimą. Tai tokia laisvė, kurios turinys yra jos pačios absoliuti forma“. Jei terminą „formali laisvė“ aš kur nors vartočiau

niekinama prasme, galėčiau jį pritaikyti Hegelio „subjektyviajai laisvei", kaip ji traktuojama *Teisės filosofijoje*, § 317 L (cituojama 43 pastabos pabaigoje).

[63] Žr. E.Anderson, *Nationalism*, etc., p. 279. Hegelio nuorodą į Angliją (cituojamą skliausteliuose šio paragrafo pabaigoje) žr. *Selections*, p. 263 (= *Encycl.* 1870, p. 452); žr. taip pat šio sk. 70 pastabą.

[64] Ši citata iš *Teisės filosofijos* § 331. Dvi kitas citatas žr. *Selections*, p. 403 (= WW, Xi, p. 84) ir p. 267 f. (= *Encycl.*, 1870, p. 455–456). Toliau esančią citatą (iliustruojančią teisinį pozityvizmą) žr. *Selections*, p. 449 (ir *Teisės filosofija*, § 274). Su pasaulinio viešpatavimo teorija palygink viešpatavimo ir paklusimo, vergovės teoriją, aptartą 11 sk. 25 pastaboje ir tekste. Apie nacionalinių dvasių, valių ar genijų, įtvirtinančių save istorijoje, t. y. karų istorijoje, teoriją žr. tekstą, susijusį su 69 ir 77 pastabomis.

Apie *istorinę nacijų teoriją* žr. tokias Renano (kurį cituoja A.Zimmernas kn. *Modern Political Doctrines*, p. 190 f.) pastabas: „Užmiršti ir – drįstu pasakyti – iškreipti istoriją – tai esminis veiksnys kuriant naciją [arba, kaip mums dabar žinoma, totalitarinę valstybę]; taigi istorinių tyrinėjimų pažanga nacijai dažnai pavojinga <...>. Nacijos esmė pasireiškia tuo, kad visi individai privalo turėti daug bendrų bruožų, be to, jie visi turi daug užmiršti". Vargu ar galima patikėti, kad Renanas yra nacionalistas, tačiau jis yra kaip tik toks, nors jo nacionalizmas yra demokratiškas. Be to, jo nacionalizmas tipiškai hegeliškas, nes jis rašo (p. 202) štai ką: „Nacija yra siela, dvasinis principas".

[65] Nemanau, kad E.Haeckelį būtų galima laikyti rimtu filosofu ar mokslininku. Jis pats save vadino laisvuoju mąstytoju, bet jo mąstymas nebuvo nepriklausomas tiek, kad būtų neleidęs jam 1914 m. reikalauti „tokių pergalės vaisių": „(1) Išsilaisvinimo iš Anglijos tironijos; (2) Vokietijos laivyno ir armijos įsiveržimo į britų piratinę valstybę; Londono užėmimo; (3) Belgijos padalinimo ir t.t. (reikalavimų labai daug). (E.Haeckel, *Monistische Jahrhundert*, 1914, Nr. 31/32, p. 65 f., cituojama leid. *Thus Spake Germany*, p. 270.)

Premijuota W.Schallmayerio esė pavadinta: *Heredity and Selection in the Life of the Nations*. (Žr. taip pat 10 sk. 71 pastabą, anksčiau.)

[66] Apie Bergsono hegelizmą žr. šio sk. 25 pastabą. Shaw kūrybinės evoliucijos religijos apibūdinimą žr. *Back to Methuselah*, paskutinį pratarmės skirsnį („Mano įnašas"): „<...> vystantis kūrybinės evoliucijos koncepcijai, aš pamačiau, kad galiausiai atsidūrėme prie pat religijos, kuri atitinka svarbiausią visų žmonijos kada nors išpažintų religijų sąlygą: būtent, kad pirmiausia ir iš esmės religija turi remtis metabiologijos mokslu".

46 -657

[67] Žr. Puikų A.Zimmerno *Modern Political Doctrines* įvadą, p. XViii. – Apie Platono totalitarizmą žr. tekstą, susijusį su šio sk. 8 pastaba. Apie pono ir vergo, viešpatavimo ir paklusimo teoriją žr. 11 sk. 25 pastabą; žr. taip pat šio sk. 74 pastabą.

[68] Žr. A.Schopenhauer *Grundprobleme*, p. XiX.

[69] Aštuonios šio paragrafo citatos iš *Selections*, p. 265, 402, 403, 435, 436, 399, 407, 267 f. (= *Encycl.* 1870, p. 453, *WW,* Xi, p. 83, 84, 113–114, 81, 88, *Encycl.* p. 455–456). Žr. taip pat *Teisės filosofijos* § 347.

[70] Žr. *Selections*, 435 f. (= *WW*, Xi, p. 114). Apie nepilnavertiškumo problemą žr. taip pat šio sk. 57 ir 61 pastabas ir tekstą. Kitas pastabas apie Angliją žr. šio sk. 61–63 pastabas ir tekstą. Labai įdomi ištrauka (*Teisės filosofija,* § 290 L), kurioje duodama klasikinė holizmo formuluotė rodo, kad Hegelis ne tik mąstė holizmo, kolektyvizmo ir jėgos kategorijomis, bet kad jis matė ir galimybę šiuos principus pritaikyti proletariato organizavimui. „Žemesniosios klasės, – rašo Hegelis, – buvo daugiau ar mažiau neorganizuotos. Nepaisant to, yra nepaprastai svarbu, kad jos turi organizuotis, nes tai vienintelis būdas tapti galingoms. Be organizacijos jos yra tik atomų sankaupa, agregatas“. Šioje citatoje Hegelis visai priartėja prie Marxo.

[71] Šį fragmentą iš H.Freyerio *Pallas Athene* (1935) cituoja A.Kolnai, *The War against the West* (1938), p. 417. Aš labai daug perėmiau iš A.Kolnai knygos, kurios dėka kitoje šio skyriaus dalyje galėjau cituoti daug autorių, kurie kitaip man būtų buvę neprieinami. (Tačiau, aš ne visada vadovavausi A.Kolnai vertimu.)

Apie G. Freyerį, kaip vieną žymiausių šiuolaikinės Vokietijos sociologų, žr. F.A.von Hayek, *Freedom and the Economic System* (Public Policy Pamphlet Nr. 20, 2nd impression, 1940), p. 30.

Keturios šio paragrafo citatos iš Hegelio *Teisės filosofijos,* § 331, 340, 342 L (žr. taip pat p. 331 f.) ir p. 340; žr. *Selections*, p. 466, 467, 465, 468. Citatos iš *Enciklopedijos*, paimtos iš *Selections*, p. 260 f (= *Encycl.*, 1870, p. 449–450). (Paskutinis cituojamas sakinys yra § 546 pirmojo sakinio versija.)

H.von Treitschke's citata iš *Thus Spake Germany* (1941), p. 60.

[72] Žr. *Teisės filosofija,* § 257, t. y. *Selections*, p. 443. Kitos trys citatos iš *Teisės filosofijos,* § 334 ir 339 L, t. y. *Selections*, p. 467. Paskutinė šio paragrafo citata iš Hegelio *Teisės filosofijos*, § 330 L ir 333.

[73] Žr. *Selections,* p. 345 (= *WW,* Xi, p. 49); iš dalies išskirta mano. Kita citata iš *Selections*, p. 468, t. y. *Teisės filosofijos,* § 340.

[74] Cituojama iš A. Kolnai, *The War against West,* p. 418. – Apie Herakleitą žr. tekstą, susijusį su 2 sk. 10 pastaba. – F. Haiserio mintį, žr. Kolnai, *loc. cit.;* žr. taip pat Hegelio vergovės teoriją, minimą 11 sk. 25 pastaboje. – Paskutinė šio paragrafo

citata iš *Selections*, p. 467, t. y. *Teisės filosofijos*, p. 334. Apie „gynybinį karą", virstantį „puolamuoju karu", žr. *op. cit.*, § 326.

[75] Visos Hegelio tekstų citatos iš *Selections*, p. 426 f. (= *WW*, Xi, p. 105–106). (Išskirta mano.) Kitą citatą, išreiškiančią postulatą, kad pasaulinė istorija turi paminti moralę, žr. *Teisės filosofiją*, § 345. Dėl citatos iš E. Meyerio žr. 10 sk. 15 (2) pastabos pabaigą.

[76] Žr. *Teisės filosofija*, § 317 f.; žr. *Selections*, p. 461; panašias citatas žr. § 316: „Viešosios nuomonės egzistavimas yra nuolatinis prieštaravimas sau"; žr. taip pat § 301, t. y. *Selections*, p. 456 ir § 318 L. (Hegelio požiūris į viešąją nuomonę dar aptarinėjamas šio sk. tekste, susijusiame su 84 pastaba.) – Dėl Haiserio pastabos žr. Kolnai *op. cit.*, p. 234.

[77] Žr. *Selections*, p. 464, 465; tai citatos iš *Teisės filosofijos*, § 324 ir 324 L. Kitas istorijos filosofijos citatas žr. *Selections*, p. 436 f. (= *WW*, Xi, p. 114–115). (Kitos citatos pradžia įsidėmėtina: „<...> natūraliai numirė, kaip, pavyzdžiui, vokiečių imperiniai miestai, vokiečių imperijos santvarka". Plg. šio sk. 61 pastabą ir tekstą.)

[78] Žr. *Teisės filosofija*, § 327 L ir 328, t. y. *Selections*, p. 465 f. (Išskirta mano.) Pastabą apie paraką žr. Hegel's, *Philosophy of History*, p. 419.

[79] Citatas iš Kaufmano, Banse'o, Ludendorffo, Schelerio, Freyerio, Lenzo ir Jungo žr. Kolnai, *op. cit.*, p. 411, 411 f., 412, 411, 417, 411 ir 420. – Citatą iš J.G. Fichte's *Adresses to the German Nation* (1808), žr. the German edition of 1871 (edited b I.H. Fichte), p. 49 f.; žr. taip pat A.Zimmern, *Modern Political Doctrines*, p. 170 f. – O.Spenglerio pakartojimą žr. *Decline of the West*, I, p. 12; Rosenbergo pakartojimą žr. jo *Myth of the Twentieth Century* (1935), p. 143; žr. taip pat mano 8 sk. 50 pastabą ir M. Rader, *No Compromise* (1939), p. 116.

[80] Žr. Kolnai, *op. cit.*, p. 412.

[81] Žr. Caird, *Hegel* (1883), p. 26.

[82] Kolnai, *op. cit.*, p. 438. – Hegelio ištraukos iš *Selections*, p. 365 f., iš dalies išskirta mano; žr. taip pat šio sk. 84 pastabą. Dėl E. Kriecko žr. Kolnai, *op. cit.*, p. 65 f., ir E. Krieck, *National-Political Education* (in German, 1932, p. 1; cituojama leid. *Thus Spake Germany*, p. 53).

[83] Žr. *Selections*, p. 268 (= *Encycl.*, 1870, p. 456); apie Stapelį žr. Kolnai, *op. cit.* p. 292 f.

[84] Apie Rosenbergą žr. Kolnai, *op. cit.*, p. 295. Apie Hegelio požiūrį į viešąją nuomonę žr. taip pat su šio sk. 76 pastaba susijusį tekstą; šiame paragrafe cituojamus fragmentus, žr. *Teisės filosofiją*, § 318 L, t. y. *Selections*, p. 461 (išskirta mano), p. 375, 377, 377, 378, 367–368, 380, 368, 364, 388, 380 (= *WW*, Xi, p. 59, 60, 60–

61, 51–52, 63, 52, 48, 70–71, 63). (Išskirta mano.) Apie hegeliškąjį emocijų ir aistrų šlovinimą ir savanaudiškumą, žr. taip pat tekstą, susijusį su šio sk. 82 pastaba.

[85] Apie Bestą žr. Kolnai, *op. cit.*, p. 414 f. – Hegelio citatos iš *Selections*, p. 464 f., 464, 465, 437 (= *WW*, Xi, p. 115, vertas dėmesio panašumas į Bergsoną), p. 372. (*Teisės filosofijos pastraipos* iš § 324, 324 L, 327 L.) – Pastabą apie Aristotelį žr. *Pol.*, VII, 15, 3 (1334 a).

[86] Apie Stapelį žr. Kolnai, *op. cit.*, p. 255–257.

[87] Žr. *Selections*, p. 100: „Jei nepaisau *visų* tam tikro objekto apibrėžimų, tada yra *niekis*". – Dėl Heideggerio *What is Metaphysics?* žr. R.Carnap, *Erkenntnis*, 2, p. 229. Apie Heideggerio ryšį su Husserliu ir Scheleriu žr. J.Kraft, *From Husserl to Heidegger* (2nd German ed., 1957). Heideggeris pripažįsta, kad jo sakiniai beprasmiški: „Klausimas apie niekį ir atsakymas į šį klausimą savaime yra lygiai beprasmiški", – rašo Heideggeris (žr. *Erkenntnis*, 2, p. 231). Ką galima pasakyti (L. Wittgensteino *Loginio-filosofinio traktato* požiūriu) prieš tokią filosofiją, kuri pripažįsta, kad kalba apie nesąmonę – tačiau apie nepaprastai reikšmingą nesąmonę? (Žr. 11 sk. 51 (1) pastabą. G.Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, 1962; šioje knygoje surinkti dokumentai apie Heideggerio politinę veiklą.

[88] Dėl šių Heideggerio citatų žr. Kolnai, *op. cit.*, p. 221, 313. – Dėl Schopenhauerio patarimo globėjui žr. *Works*, vol. V, p. 25 (pastaba).

[89] Dėl K.Jasperso, žr. Kolnai, *op. cit.*, p. 270 f. Kolnai (p. 282) K.Jaspersą vadina „jaunesniuoju Heideggerio broliu". Negaliu su tuo sutikti. Juk palyginti su Heideggeriu, Jaspersas neabejotinai yra parašęs tokių knygų, kuriose yra daug įdomių dalykų, ir net tokių knygų, kuriose yra daug idėjų, pagrįstų eksperimentu, pavyzdžiui, jo *General Psycho-Pathology*. Bet galima pacituoti keletą fragmentų iš jo ankstyvojo veikalo *Psychology of World-Views* (pirmas leidimas 1919 m.; aš cituoju iš trečio vokiško leidimo, 1925), iš kurių matyti, kad Jasperso pasaulėžiūra buvo pakankamai susiformavusi dar iki to laiko, kai Heideggeris pradėjo rašyti. „Kad suprastume žmogaus gyvenimą, turime pamatyti, kaip jis gyvena akimirkoje. Akimirka yra vienintelė tikrovė, tai tikrovė savaime, sielos gyvenime. Išgyventoji akimirka yra paskutinioji, šiltakraujė, betarpiška, gyvoji, kūniškai konkreti; tai tikrovės visuma, vienintelis konkretus daiktas <...>. Galiausiai žmogus randa egzistenciją ir absoliutą tik akimirkoje" (p. 112). – (Iš sk. apie *„Entuziazmo nuostatą"*, p. 112): „Jei entuziazmas yra absoliutus skatinantis motyvas, t. y. jei gyvenama tikrovėje ir tikrovei ir vis dar ryžtamasi rizikuoti viskuo, galima kalbėti apie heroizmą: apie herojišką meilę, herojišką kovą, herojišką darbą, etc. § 5. *Entuziazmo nuostata yra meilė* <...>" – (2 poskyris, p. 128): *„Užuojauta nėra meilė* <...>" – (p. 127): „Todėl meilė yra žiauri, negailestinga; todėl tikras mylintysis ja tiki tik tada, kai ji yra būtent tokia". – (p. 256 ff.): „III. *Konkrečios*

ribinės situacijos <...>. (A) *Kova.* Kova yra kiekvienos egzistencijos pamatinė forma <...>. *Reakcijos* į kovos ribines situacijas yra tokios: <...>. 2. *Nesupratimas, kad kova yra galutinis faktas:* žmogus slepiasi <...>" Ir taip toliau. Visur matome tą patį vaizdą: isterišką romantizmą, susijusį su brutaliu barbarizmu ir profesiniu pedantizmu, pasireiškiančiu teksto po-skyriais ir po-po-skyriais.

90 Žr. Kolnai, *op. cit.*, p. 208.

Dėl mano pastabos apie „lošėjo filosofiją" žr. O.Spengler (*The Hour of Decision. Germany and World – Historical Evolution.* – German ed., 1933, p. 230; cituojama leid. *Thus Spake Germany,* p. 28): „Tas, kurio kardas nulems pergalę, bus pasaulio valdovas. Kauliukai jau čia, parengti šiam didingam žaidimui. Kas pirmas išdrįs juos mesti?"

O dėl gangsterių filosofijos, tai paminėsiu gal net būdingesnę labai talentingo autoriaus E. von Salomono knygą. Pacituosiu kelis fragmentus iš šios knygos (*The Outlaws,* 1930; cituojami fragmentai iš p. 105, 73, 63, 307, 73, 367): „Šėtoniškas geismas! Ar aš ir mano šautuvas nėra viena?.. Pirmasis žmogaus geismas yra geismas griauti... Jie šaudė nesirinkdami tik todėl, kad tai buvo smagu... Mes neturime nei plano, nei metodo, nei sistemos... Nežinojome, ko norime, ir nenorėjome, ką žinome... Visada labiausiai geisdavau griauti". Ir t.t. (Žr. taip pat Hegemann, *op. cit.*, p. 171.)

91 Žr. Kolnai, *op. cit.*, p. 313.

92 Apie Zieglerį žr. Kolnai, *op. cit.*, p. 398.

93 Citata iš A. Schopenhauer, *Grundprobleme* (4th ed., 1890); Pirmo leidimo įvadas (1840), p. XiX. – Hegelio pastaba apie „didingiausią gelmę" (arba „pakiliausią gelmę" iš *Jahrbuecher d. wiss. Lit.,* 1827, Nr. 7; ją cituoja A. Schopenhaueris, *op. cit.* – Paskutinė citata iš A. Schopenhauer, *op. cit.*, XViii.

Trylikto skyriaus pastabos

Bendra pastaba dėl skyriaus apie Marxą. Kur įmanoma, šiose pastabose aš nurodau *Capital* arba *H. o. M,* arba abu leidinius. Pavadinimą *Capital* aš vartoju kaip santrumpą tokio leidimo: K.Marx, *Capital,* Everyman Double Volume Edition. Introduction by G.D.H. Cole. Translated by Eden and Cedar Paul. London, J.M.Dent; New York, E.P. Dutton, 1930 (reprinted 1932, 1934). – *H.o. M.* aš vartoju kaip santrumpą tokio leidinio: *A Handbook of Marxism,* Edited by E. Burns, London, Victor Gollanz Ltd., 1935. Kartu pridedu nuorodas į pilnus atitinkamų tekstų leidinius. Cituodamas K.Marxą ir F.Engelsą, aš nurodau į norminį maskvietiškąjį pilną jų raštų rinkinį, pradėtą leisti 1927 m. D.Riazanovo ir kitų, bet dar neužbaigtą (Gesamtausgabe; trumpinama *GA*). Cituodamas V.Lenino veikalus, aš nurodau leidinį: *Little Lenin Library,*

published by Martin Lawrence, vėliau by Lawrence and Wishart (trumpinama L.L.L.). Antras ir trečias *Kapitalo* tomai cituojami kaip *Das Kapital* (I tomas pirmą kartą išleistas 1867 m.); nurodomas vol. II, 1885, arba vol. III, part. I ir vol. III, part. 2 (cituojama kaip III/1 ir III/2), abu išleisti 1894 m. Noriu aiškiai pasakyti, kad nors visur, kur įmanoma, nurodau minėtus vertimus, ne visada laikausi pažodinio varianto.

[1] Žr. V. Pareto, *Treatise on General Sociology,* § 1843. (English. transl.: *The Mind and Society,* 1935, vol. III, p. 1281; žr. taip pat tekstą, susijusį su 10 sk. 65 pastaba.) Pareto'as rašo (p. 1281 f.): „Valdymo menas moko, kaip surasti būdus pasinaudoti tokiais jausmais, o ne švaistyti energiją tuščiai stengiantis juos nuslopinti; elgiantis antruoju būdu vienintelis padarinys labai dažnai būna toks, kad tie jausmai tik sustiprėja. Asmuo, sugebantis išsilaisvinti iš aklo savo jausmų viešpatavimo, gali pasinaudoti kitų žmonių jausmais, siekdamas savo tikslų... Kaip tik tokie apskritai yra valdovų ir valdinių santykiai. Politikas, galintis puikiai pasitarnauti sau ir savo partijai, yra žmogus be prietarų, žinantis, kaip pasinaudoti kitų žmonių prietarais". Tie prietarai, kuriuos turi galvoje Pareto'as, gali būti įvairūs: nacionalizmas, laisvės meilė, humanizmas. Be to, verta pažymėti, kad pačiam Pareto'ui, nors jis nusikratė daugelio prietarų, tikrai nepavyko nusikratyti jų visų. Tai galima matyti beveik iš kiekvieno jo parašyto puslapio, bet, žinoma, ypač tada, kai jis kalba apie tai, ką apytikriai vadina „humanistine religija". Jo paties prietaras buvo antihumanistinė religija. Jeigu jis būtų pamatęs, kad iš tikrųjų renkasi ne tarp prietarų ir laisvės nuo prietarų, o tarp humanistinių prietarų ir antihumanistinių prietarų, galimas daiktas nebūtų taip patikėjęs savo pranašumu. (Apie prietarų problemas, žr. 24 sk. 8 (1) pastabą ir tekstą.)

Pareto „valdymo meno" idėjos yra labai senos; jų pradininku galima laikyti Platono dėdę Kritiją. Jos atliko tam tikrą vaidmenį platonizmo mokyklos tradicijoje (kaip parodyta 8 sk. 18 pastaboje).

[2] 1. Fichte's ir Hegelio idėjos atvedė prie nacionalinės valstybės ir nacionalinio apsisprendimo principo, prie reakcingo principo, kuriuo, nepaisant jo reakcingumo, nuoširdžiai tikėjo toks kovotojas už atvirą visuomenę kaip Masarykas ir kurį pripažino demokratas V.Wilsonas. (Apie Wilsoną žr., pavyzdžiui, *Modern Political Doctrines*, ed. by A. Zimmern, 1939, p. 223 ff.) Akivaizdu, kad toks principas šioje žemėje nepritaikomas; ypač jis nepritaikomas Europoje, kur tautos (t. y. kalbinės grupės) taip glaudžiai susijusios, kad jų visiškai neįmanoma atskirti. Wilsono bandymo šio romantiško principo laikytis Europos politikoje baisius padarinius dabar turi matyti kiekvienas. Kad Versalio sutartis buvo griežta, yra mitas; kad Wilsono principų nebuvo laikomasi – irgi mitas. Faktas yra tas, kad tokių principų apskritai neįmanoma taikyti daugiau ar mažiau nuosekliai. Versalio sutartis visų pirma ir sužlugo todėl, kad buvo

bandoma laikytis neįgyvendinamų Wilsono principų. (Apie tai žr. 9 sk. 7 pastabą ir tekstą, susijusį su 12 sk. 51–64 pastabomis.)

2. Dėl marksizmui būdingo hegelizmo, minimo šiame knygos paragrafe, aš pateiksiu sąrašą svarbiausių principų, kuriuos marksizmo kūrėjai perėmė iš Hegelio. Manoji Marxo traktuotė nėra grindžiama šiuo sąrašu, nes aš nesirengiu jo traktuoti tik kaip hegelininko, o laikau jį rimtu tyrinėtoju, kuris gali ir turi atsakyti pats už save. Štai tas sąrašas, kurio tvarka apytikriai atitinka pateikiamų idėjų svarbą marksizmui.

a. Istoricizmas: visuomenės mokslo metodas yra istorijos ir ypač žmonijos istorinei raidai būdingų tendencijų tyrinėjimas.

b. Istorinis reliatyvizmas: tai, kas dėsninga vienai istorinei epochai, nebūtinai turi būti dėsninga kitai istorinei epochai. (Hegelis tvirtino, kad tai, kas teisinga vienai epochai, nebūtinai turi būti teisinga kitai epochai.)

c. Istorijos raidai būdingas pažangos dėsnis.

d. Vystymasis vyksta didesnės laisvės ir didesnio protingumo kryptimi, nors įgyvendinti šios tendencijos neįmanoma ją racionaliai planuojant; veikiau ją įgyvendina tokios iracionalios jėgos, kaip mūsų aistros ir mūsų egoistiniai interesai. (Visa tai Hegelis vadina „proto gudrybe".)

e. Moralinis pozityvizmas, arba, Marxo atveju, moralinis „futurizmas". (Šis terminas aiškinamas 22 skyriuje.)

f. Klasinė sąmonė yra viena iš priemonių, kurios skatina visuomenės raidą. (Hegelis kalba apie tautos sąmonę, „nacionalinę dvasią", arba „nacijos genijų".)

g. Metodologinis esencializmas: dialektika.

h. Toliau dėstomos Hegelio idėjos atlieka tam tikrą vaidmenį Marxo raštuose, bet labiau veikia vėlesnius marksistus.

h_1. Perskyra tarp tik „formalios" laisvės ar tik „formalios" demokratijos ir „realios" arba „ekonominės" laisvės ar „ekonominės" demokratijos, etc.; ryšium su šiomis idėjomis marksistų požiūris į liberalizmą yra „ambivalentiškas", t. y. meilės ir neapykantos mišinys.

h_2. Kolektyvizmas.

Kituose skyriuose (*a*) punktas vėl bus pagrindinė tema. Dėl (*a*) ir (*b*) žr. taip pat šio sk. 13 pastabą. Dėl (*b*) žr. 22–24 sk. Dėl (*c*) žr. 22 ir 25 sk. Dėl (*d*) žr. 22 sk. (dėl Hegelio „proto gudrybės" žr. tekstą, susijusį su 12 sk. 84 pastaba. Dėl (*f*) žr. 16 ir 19 sk. Dėl (*g*) žr. šio sk. 4 pastabą, 6–17 sk., 13–15 sk., 15–19 sk. ir 20 sk. 20–24 pastabas ir tekstą. Dėl (h_1) žr. 17 sk. 19 pastabą. (h_2) padarė įtaką Marxo antipsichologizmui (žr. tekstą, susijusį su 14 sk. 16 pastaba); kaip tik veikiamas Platono-Hegelio doktrinos, pagal kurią valstybė aukštesnė už individą, Marxas išvysto savo teoriją,

kad net individo „sąmonę“ nulemia socialinės sąlygos. Tačiau iš esmės Marxas buvo individualistas; jo svarbiausias siekis buvo padėti kenčiantiems individams. Taigi kolektyvizmas savaime Marxo raštuose nėra labai svarbus. (Išskyrus nuolat pabrėžiamą klasinę sąmonę, minimą punkte (*f*); žr., pavyzdžiui, 18 sk. 45 pastabą.) Tačiau jis svarbus marksistinėje praktikoje.

3 Veikale *Capital* (p. 387–389) Marxas pateikia keletą įdomių pastabų ir apie platoniškąją darbo pasidalinimo teoriją (žr. 5 sk. 29 pastabą ir tekstą) ir apie kastinį Platono valstybės pobūdį. (Tačiau Marxas nurodo tik Egiptą, bet ne Spartą; žr. 4 sk. 27 pastabą.) Be to, šiame kontekste Marxas cituoja įdomų fragmentą iš Isokrato *Busiris*, p. 15 f., p. 224–225, kur Isokratas pirmą kartą pateikia argumentus darbo pasidalinimo naudai, labai panašius į Platono argumentus (žr. tekstą, susijusį su 5 sk. 29 pastaba). Po to Isokratas tęsia: „Egiptiečiams <...> sekėsi taip gerai, kad šlovingiausi filosofai, aptarinėję šiuos dalykus, Egipto valstybę giria labiau negu kitas ir dar sako, kad spartiečiai <...> savo miestą taip puikiai valdo todėl, kad jie pamėgdžioja egiptiečius“. Man atrodo visai tikėtina, kad čia Isokratas užsimena apie Platoną; be to, visai tikėtina, kad savo ruožtu apie Isokratą užsimena Krantoras, kalbėdamas apie tuos, kurie kaltina Platoną dėl to, kad jis tapo egiptiečių mokiniu, kaip minėta 4 sk. 27 (3) pastaboje.

4 Arba „griaunančios intelektą“; žr. tekstą, susijusį su 12 sk. 68 pastaba. Apie *dialektiką* apskritai ir Hegelio dialektiką konkrečiai žr. 12 sk., ypač tekstą, susijusį su 28–33 pastabomis. Marxo dialektika šioje knygoje nenagrinėjama, nes aš ją aptarinėju kitur. (Žr. *What is Dialectic?, Mind*, N.S., vol. 49, 1940, p. 403 ff.; arba kitą variantą kn. *Conjectures and Refutations*, p. 312 ff.) Marxo, kaip ir Hegelio, dialektiką aš laikau pakankamai pavojinga maišalyne; bet jos nagrinėti čia nebūtina, ypač kad Marxo istoricizmo kritika apima visa, kas jo dialektikoje gali būti traktuojama rimtai.

5 Žr., pavyzdžiui, citatą tekste, susijusiame su šio sk. 11 pastaba.

6 Marxas ir Engelsas pirmą kartą kritikavo utopizmą *Komunistų partijos manifeste*, III, 3. (Žr. *H.o.M.*, p. 55 ff. = *GA*, Series I, vol. 6, p. 553–555.) Apie Marxo kritiką prieš „buržuazinius ekonomistus“, kurie „politinę ekonomiją bando <...> sutaikyti su proletariato reikalavimais“; kritiką ypač prieš Millį ir kitus Comte'o mokyklos narius, žr. ypač *Capital*, p. 868 (prieš Millį; žr. taip pat šio sk. 14 pastabą) ir p. 870 (prieš komtistų leid. *Revue Positiviste;* žr. taip pat tekstą, susijusį su 18 sk. 21 pastaba). Apie visos socialinės technologijos versus istoricizmo ir dalinės socialinės inžinerijos versus utopinės socialinės inžinerijos problemas, žr. ypač 9 sk., anksčiau. (Žr. taip pat 3 sk. 9 pastabą; 5 sk. 18 (3) pastabą ir 9 sk. 1 pastabą; nuorodas į M. Eastmano kn. *Marxism: is it Science?*)

[7] 1. Dvi Lenino tekstų citatos paimtos iš S.and B. Webb, *Soviet Communism* (2nd ed., 1937), p. 650 f. Pastaboje šie autoriai sako, kad antroji citata paimta iš Lenino kalbos, pasakytos 1918 m. gegužės mėn. Labai įdomu, kad Leninas labai greitai perprato šią situaciją. Prieš pat ateinant jo partijai į valdžią, 1917 m. rugpjūčio mėn., kai išėjo jo knyga *Valstybė ir revoliucija,* jis vis dar buvo grynas istoricistas. Jis ne tik nesuprato nepaprastai sunkių problemų, susijusių su naujos visuomenės kūrimu, bet kaip ir daugelis marksistų tikėjo, kad tokių problemų nėra ar kad jas išspręs istorinis procesas. Žr. ypač citatas iš V*alstybės ir revoliucijos,* leid. *H.o.M.*, p. 757 f. (= V. Lenin, *State and Revolution,* L.L.L., vol. 14, p. 77–79), kur Leninas pabrėžia organizavimo ir administravimo problemų paprastumą įvairiose besivystančios komunistinės visuomenės fazėse. „Visa, ko reikia, – rašo jis, – kad jie lygiai dirbtų, teisingai laikytųsi darbo mato ir gautų vienodą atlyginimą. Šiam reikalui būtiną apskaitą ir kontrolę kapitalizmas *supaprastino* (išskirta originale) iki kraštutinumo“. Šiuos kontrolės metodus darbininkai gali paprasčiausiai perimti, nes jais gali naudotis „kiekvienas, mokantis skaityti ir rašyti ir žinantis keturis aritmetikos veiksmus“. Šie stebėtinai naivūs teiginiai nėra jokia išimtis. (Panašios idėjos buvo keliamos Vokietijoje ir Anglijoje; žr. šios pastabos (2) punktą. Juos reikia palyginti su Lenino kalbomis, pasakytomis po kelių mėnesių. Iš jų matyti, kad pranašas „mokslinis socialistas“ net nenujautė ateityje jo laukiančių problemų ir negandų. (Turiu galvoje karinio komunizmo meto negandas, o tas metas buvo šitokio pranašiško ir antitechnologinio marksizmo padarinys.) Bet kartu jos rodo, kad Leninas sugebėjo suprasti ir pripažinti savo padarytas klaidas. Jis atmetė marksizmą praktikoje, bet ne teorijoje. Žr. taip pat Lenino veikalo V sk., 2 ir 3 skirsnius, *H.o.M.*, p. 742 ff. (= *State and Revolution,* p. 67–73), kur aiškiai matyti, kad, prieš paimant valdžią, Lenino „mokslinis socializmas“ buvo grynai istoricistinis, t. y. pranašiškas ir antitechnologinis („antiutopinis“, kaip galėjo pasakyti pats Leninas; žr. p. 747 = *State and Revolution,* p. 70–71.)

Bet kai Leninas prisipažįsta nežinąs nė vienos knygos, kurioje būtų keliamos konstruktyvesnės socialinės inžinerijos problemos, jis tik parodo, kad marksistai, ištikimi Marxo priesakams, neskaitė net „utopinių“ veikalų, parašytų „kabinetinių profesorių socialistų“, bandžiusių pradėti kelti kaip tik šias problemas. Turiu galvoje fabijiečius Anglijoje ir A. Mengerį (A. Menger, *Neue Staatslehre,* 2nd ed., 1904, ypač p. 248 ff.) ir J. Popperį-Lynkeusą Austrijoje. Be daugelio kitų koncepcijų, pastarasis autorius kūrė kolektyvinės žemdirbystės, ypač didžiulių ūkių, panašių į tuos, kurie vėliau buvo sukurti Rusijoje, valdymo technologiją (žr. jo *Allgemeine* Nährpflicht, 1912; žr. p. 206 ff. ir 300 ff., 2nd. ed., 1923). Bet marksistai jį atstūmė kaip „pusiau socialistą“. Jie vadino jį „pusiau socialistu“, nes savo visuomenėje jis paliko vietos privačiam sektoriui; valstybės ekonominę funkciją jis apribojo rūpinimusi kiekvieno

žmogaus pagrindiniais poreikiais – „garantuotu pragyvenimo minimumu“. Už šių ribų viskas buvo pavaldu griežtai konkurencinei sistemai.

2. Anksčiau cituotame fragmente iš *Valstybės ir revoliucijos* išreikštas Lenino požiūris (kaip pažymėjo J.Vineris) labai panašus į Johno Carrutherso poziciją (J.Carruthers, *Socialism and Radicalism,* žr. 9 sk. 9 pastabą); žr. ypač p. 14–16. Jis sako: „Kapitalistai išrado tokią finansų sistemą, kuri, nors ir būdama sudėtinga, pakankamai paprasta, kad veiktų praktikoje, ir kuri labai gerai padeda kiekvienam žmogui puikiausiai valdyti savo gamyklą. Labai panaši, tačiau daug paprastesnė finansų sistema išrinktam socialistinės gamyklos valdytojui parodys, kaip jis turi ją tvarkyti, ir jam, kaip ir kapitalistui, nereikės profesionalaus organizatoriaus paramos“.

[8] Šis naivus natūralistinis šūkis ir yra Marxo „komunizmo principas“ (Marxo perimtas iš Louiso Blanco straipsnio *L'organisation de travail* – tai man maloniai nurodė Bryanas Magee). Jis kilęs iš platonizmo ir ankstyvosios krikščionybės (žr. 5 sk. 29 pastabą; *Apaštalų darbai,* 2, 44–45 ir 4, 34–35; žr. taip pat 24 sk. 48 pastabą ir ten esančias panašaus turinio nuorodas). Šį principą *Valstybėje ir revoliucijoje* cituoja Leninas; žr. *H.o.M.*, p. 752 (= *State and Revolution,* p. 74). Marxo „socializmo principas“, esantis ir naujojoje *TSRS Konstitucijoje* (1936), beveik toks pat, tačiau ne toks radikalus; žr. 12 Konstitucijos straipsnį, kuriame rašoma: „Tarybų Sąjungoje įgyvendintas socializmo principas: iš kiekvieno pagal sugebėjimus, kiekvienam pagal darbą“. Tai, kad ankstyvosios krikščionybės terminas „reikmės“ pakeičiamas terminu „darbas“, romantišką ir ekonomiškai visai neapibrėžtą frazę paverčia grynai praktiniu, tačiau trivialiu principu, be to, tokiu principu, kurį gali savintis ir „kapitalizmas“.

[9] Turiu galvoje garsios Engelso knygos pavadinimą: *Socializmo išsivystymas iš utopijos į mokslą.* (Ši knyga buvo išleista angliškai ir pavadinta: *Socialism: Utopian and Scientific.*)

[10] Žr. mano *The Poverty of Historicism* (*Economica*, 1944: dabar išleistą atskirai).

[11] Tai vienuoliktoji Marxo tezė apie Feuerbachą (1845), žr. *H.o.M.*, p. 231 (= F.Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutshen Philosophie,* J.W. Dietz, Nachf. Berlin, 1946, p. 56). Žr. taip pat šio sk. 14–16 pastabas ir kn. *The Poverty of Historicism* 1, 17 ir 18 skirsnius.

[12] Neketinu detaliai aptarinėti metafizinių ar metodologinių determinizmo problemų. (Keletas pastabų apie šią problemą bus 22 sk.) Bet noriu pabrėžti, kad terminus „determinizmas“ ir „mokslinis metodas“ traktuoti kaip sinonimus yra visai neteisinga. Tačiau taip vis dar daroma; net toks autorius, kaip B. Malinowskis, rašantis puikiai ir aiškiai, šiuos terminus tapatina. Žr., pavyzdžiui, jo straipsnį leid. *Human Affairs* (ed. by Cattell, Cohen and Travers, 1937), chapter XII. Aš visai sutinku su šiame straipsnyje dėstomomis metodologinėmis nuostatomis, su reikalavimu mokslinį meto-

dą taikyti visuomenės moksle, taip pat pritariu ir puikiam romantinių tendencijų antropologijoje smerkimui (žr. ypač p. 207 ff., 221–224). Bet kai Malinowskis siūlo taikyti „determinizmą žmonijos kultūros tyrinėjimuose" (p. 212; žr., pavyzdžiui, taip pat p. 252), aš nebesuprantu, ar „determinizmas" jam yra kas nors daugiau už paprasčiausią „mokslinį metodą". Tačiau ši lygtis neteisinga ir, kaip parodyta tekste, labai pavojinga, nes ji gali atvesti prie istoricizmo.

[13] Istoricizmo kritiką žr. *The Poverty of Historicism* (*Economica*, 1944).

Marxui galima atleisti už jo klaidingą tikėjimą „istorinio vystymosi gamtiniu dėsniu", nes kai kurie jo epochos geriausi mokslininkai (būtent T.H.Huxley's; žr. jo *Lay Germons,* 1880, p. 214) tikėjo galimybe atrasti *evoliucijos dėsnį*. Tačiau negali būti empirinio „evoliucijos dėsnio". Tai specifinė evoliucionistinė hipotezė, konstatuojanti, kad gyvybė *žemėje* atsirado tam tikru būdu. Tuo tarpu universalus arba gamtinis evoliucijos dėsnis turėtų suponuoti hipotezę apie gyvybės vystymąsi *visose* planetose (mažų mažiausiai). Kitaip tariant, jei apsiribojame vieno unikalaus proceso stebėjimu, negalime tikėtis atrasti ir patikrinti „gamtos dėsnį". (Žinoma, egzistuoja evoliucijos dėsniai, susiję su jaunų organizmų raida, etc.)

Gali egzistuoti *sociologiniai dėsniai,* ir netgi sociologiniai dėsniai, susiję su pažangos problema; pavyzdžiui, hipotezė, kad ten, kur mąstymo ir keitimosi mintimis laisvę efektyviai saugo teisinės institucijos ir diskusijos viešumą užtikrinančios institucijos, mokslas progresuos. (Žr. 23 skyrių.) Tačiau esama priežasčių, dėl kurių mums geriau išvis nekalbėti apie *istorijos dėsnius.* (Žr. 25 sk. 7 pastabą ir tekstą.)

[14] Žr. *Capital*, p. 864 (Pirmojo leidimo pratarmė. Dėl panašios Millio pastabos, žr. 16 pastabą, toliau). Toje pačioje vietoje Marxas sako dar štai ką: „Galutinis šio veikalo tikslas – atskleisti šiuolaikinės visuomenės ekonominį judėjimo dėsnį". (Apie tai žr. *H.o.M.*, p. 334 ir tekstą, susijusį su šio sk. 16 pastaba.) Prieštaravimai tarp Marxo pragmatizmo ir jo istoricizmo tampa visai akivaizdus, jei šią citatą lyginame su jo vienuoliktąja teze apie Feuerbachą (cituojama su šio sk. 11 pastaba susijusiame tekste). Kn. *Istoricizmo skurdas* 17 skirsnyje šį prieštaravimą aš pabandžiau išryškinti Marxo istoricizmą pateikdamas tuo pavidalu, kuris tiksliai atitinka jo kritiką prieš Feuerbachą. Juk tekste cituojamą Marxo fragmentą galima perfrazuoti ir taip: istoricistas gali tik *interpretuoti* visuomenės raidą ir visaip ją skatinti; tačiau, jo manymu, *niekas negali jos pakeisti.* Žr. taip pat 22 sk., ypač tekstą, susijusį su 5 ff pastaba.

[15] Žr. *Capital*, p. 469; kitos trys citatos iš *Capital*, p. 868 (Antro leidimo pratarmė. Vertimas „shallow syncretism" [„lėkštas sinkretizmas"] ne visai perduoda labai stiprų posakį originale); *op. cit.*, p. 673 ir *op. cit.*, p. 830. Dėl tekste minimų „daugybės netiesioginių liudijimų", žr., pavyzdžiui, *op. cit.*, p. 105, 562, 649, 656.

[16] Žr. *Capital*, p. 864 = *H.o.M.*, p. 374; žr. šio sk. 14 pastabą. Kitos trys citatos iš J.S. Mill, *A System of Logic* (1st ed., 1843; cituojama iš 8th ed.), Book VI, Chapter X; § 2 (pabaiga); § 1 (pradžia); § 1 (pabaiga). Įdomią citatą (kurioje sakoma beveik tas pat, kaip ir garsiojoje Marxo pastaboje, cituojamoje tekste, susijusiame su 14 pastaba) galima rasti tame pačiame Millio *Logikos* skyriuje, § 8. Kalbėdamas apie istorinį metodą, kuriuo remiantis ieškoma „visuomenės santvarkos ir visuomenės pažangos dėsnių", Millis rašo: „Jo dėka mums galbūt kada nors pavyks ne tik pažvelgti į būsimą žmonijos istoriją, bet ir nustatyti, kokias dirbtines priemones ir kokiu mastu jas galima naudoti, *kad pagreitintume natūralią pažangą tiek, kiek ji naudinga,* kad atsvertume galimus jos nepalankius ir nenaudingus padarinius ir kad apsisaugotume nuo tų pavojų ar atsitiktinumų, kurie gresia žmonijai dėl neišvengiamų atsitiktinių jos pažangos raidos veiksnių". (Išskirta mano.) Arba tariant Marxo žodžiais, „sutrumpinti ir palengvinti jos gimdymo kančias".

[17] Žr. Mill, *loc. cit.*, § 2; kitos pastabos iš § 3 pirmosios ištraukos. Terminai „orbita" ir „trajektorija" vartojami § 3 antrosios ištraukos pabaigoje. Kalbėdamas apie „orbitas", Millis, galimas daiktas, turi galvoje tokias ciklines istorinio vystymosi teorijas, kurios dėstomos Platono *Politike* ir, galimas daiktas, N. Machiavelli'o *Svarstymuose apie Tito Livijaus pirmąją dekadą (Discourses on Livy).*

[18] Žr. Mill, *loc. cit.*, § 3 paskutinės citatos pradžią. – Dėl visų šių pastraipų žr. taip pat 14 sk. 6–9 pastabas ir *The Poverty of Historicism,* 22, 24, 27, 28 skirsnius.

[19] Ryšium su *psichologizmo* (termino autorius E. Husserlis) problema galiu pacituoti kelis sakinius iš puikaus psichologo D. Katzo darbų; šios citatos paimtos iš jo straipsnio *Psychological Needs* (Chapter III iš *Human Affairs,* ed. by Cattell, Cohen and Travers, 1937, p. 36). „Filosofijoje tam tikra laiką egzistavo tendencija psichologiją traktuoti kaip visų kitų mokslų pamatą... Ši tendencija paprastai vadinama psichologizmu... Tačiau net tokie mokslai, kurie, kaip sociologija ir ekonomika, glaudžiau susiję su psichologija, turi neutralų branduolį, kuris nėra psichologinis..." Psichologizmas bus aptarinėjamas išsamiau 14 sk. Žr. taip pat 5 sk. 44 pastabą.

[20] Žr. Marxo veikalo *A Contribution to the Critique of Political Economy* (1859) pratarmę, cituojamą leid. *H.o.M.*, p. 371 (= Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie,* edited by K. Kautsky, J.W. Dietz, Nachf. Berlin, 1930, LIV–LV, taip pat ir *Capital*, p. XV f.). Šis fragmentas išsamiau cituojamas tekste, susijusiame su 15 sk. 13 pastaba, ir tekste, susijusiame su 16 sk. 3 pastaba; žr. taip pat 14 sk. 2 pastabą.

Keturiolikto skyriaus pastabos

[1] Žr. ankstesnio sk. 19 pastabą.

[2] Žr. Marxo kn. *A Contribution to the Critique of Political Economy* pratarmę, cituojamą ir 13 sk. 20 pastaboje, ir tekste, susijusiame su 15 sk. 13 pastaba ir 16 sk.

4 pastaba; žr. *H.o.M.*, p. 372 = *Capital*, p. XVi. Žr. taip pat K.Marx and F.Engels, *German Ideology* (*H.o.M.*, p. 213 = *GA*, Series I, vol. v, 16): „Ne sąmonė lemia gyvenimą, o gyvenimas lemia sąmonę".

[3] Žr. M. Ginsberg, *Sociology* (Home University Library, p. 130 ff.), kur ši problema svarstoma panašiame kontekste, tačiau nenurodant Marxo.

[4] Žr., pavyzdžiui, *Zoology Leaflet 10*, Chicago, Field Museum of Natural History, 1929.

[5] Apie institucionalizmą žr. ypač 3 sk. (tekstą, susijusį su 9 ir 10 pastabomis) ir 9 sk.

[6] Žr. J.S. Mill, *A System of Logic*, VI; IX, § 3. (Žr. taip pat 13 sk. 16–18 pastabas.)

[7] Žr. J.S. Mill, *op. cit.*, VI; VI, § 2.

[8] Žr. J.S. Mill, *op. cit.*, VI; VII, § 1. Apie prieštaravimą tarp „metodologinio individualizmo" ir „metodologinio kolektyvizmo" žr. F.A. von Hayek, *Scientism and the Study of Society*, Part II, section VII (*Economica*, 1943, p. 41 ff.).

[9] Šią ir kitą citatą žr. J.S. Mill, *op. cit.*, VI; X, § 4.

[10] Terminą „sociologiniai dėsniai" aš vartoju pažymėti natūraliems visuomenės gyvenimo dėsniams, priešpriešinamiems normatyviniams dėsniams; žr. tekstą, susijusį su 5 sk. 8–9 pastabomis.

[11] Žr. 3 sk. 10 pastabą. (Ši citata iš mano kn. *The Poverty of Historicism*, part. II, p. 122 (*Economica*, N.S., Xi, 1944), ir p. 65.) Mintį, kad būtent Marxas pirmas suvokė socialinę teoriją kaip beveik visų mūsų veiksmų nepageidaujamų socialinių padarinių tyrinėjimą, aš perėmiau iš K.Polanyi'o, šį marksizmo aspektą pabrėždavusio privačiose diskusijose (1924).

* 1. Tačiau reikia pažymėti, kad, nepaisant tik ką paminėto marksizmo aspekto, kurio atžvilgiu Marxo ir mano požiūris į metodą iš esmės sutampa, aš kitaip negu Marxas įsivaizduoju būdą, kuriuo turi būti nagrinėjami šitie nesiektini ir netyčiniai padariniai. Mat Marxas buvo *metodologinis kolektyvistas*. Jis buvo įsitikinęs, kad būtent „ekonominių santykių sistema" savaime sukelia nenorimus padarinius – institucijų sistemą, kurią savo ruožtu galima aiškinti, remiantis „gamybos priemonių" sąvoka, bet kurios negalima nagrinėti, remiantis individo, individų santykių ir individų veiksmų sąvokomis. Priešingai, aš manau, kad institucijas (tradicijas) reikia nagrinėti, remiantis individualizmo kategorija, t. y. tariant, kad egzistuoja tam tikromis aplinkybėmis veikiančių individų santykiai ir šitų veiksmų netyčiniai padariniai.

2. Nuoroda tekste į „drobės nuvalymą" ir į 9 sk. siejasi su šio sk. 9–12 pastabomis ir tekstu.

3. Dėl pastabų tekste (paragrafe, su kuriuo siejosi ši pastaba, ir kai kuriuose tolesniuose paragrafuose) apie mūsų veiksmų netyčinius socialinius padarinius aš noriu atkreipti dėmesį į faktą, kad fizikos moksluose (ir mechaninės inžinerijos bei technologijos srityje) situacija yra šiek tiek panaši. Iš tikrųjų technologijos tikslas visų pirma yra toks: informuoti mus apie netyčinius mūsų veiksmų padarinius (pavyzdžiui, kad, sustiprinus kai kurias tilto dalis, tiltas gali tapti per sunkus). Šią analogiją galima tęsti iš toliau. Techniniai išradimai retai kada veikia taip, kaip buvo planuota iš pradžių. Automobilio variklio išradėjai, galimas daiktas, nenumatė savo veiksmų socialinių padarinių, bet visiškai aišku, kad jie nenumatė grynai ir techninių padarinių – daugelio automobilių gedimo būdų. Kadangi, siekiant išvengti avarijų, automobiliai buvo keičiami, jie pasikeitė nebeatpažįstamai. (Kartu su jais pasikeitė ir kai kurie žmonių motyvai bei siekiai.)

4. Apie maniškę sąmokslo teorijos kritiką (p. 94–96) žr. mano straipsnius *Prediction and Prophecy and their Significance for Social Theory (Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy,* 1948, vol. i, p. 82 ff., ypač p. 87 f.) ir *Towards a Rational Theory of Tradition (The Rational Annual,* 1949, p. 36 ff., ypač p. 40 f.). Šiuo metu abu straipsniai yra mano knygoje *Conectures and Refutations.**

[12] Žr. ištrauką iš J.S. Millio, cituojamą šio sk. 8 pastaboje.

[13] Žr. 10 sk. 63 pastabą. Didelis įnašas į valdžios logiką priklauso Platonui (*Valstybė* VIII ir IX kn. ir *Įstatymai*), Aristoteliui, Machiavelli'ui, Pareto'ui ir daugeliui kitų.

[14] Žr. Max Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre* (1922), ypač p. 408 ff.

Galima pridurti pastabą dėl dažnai kartojamo teiginio, kad visuomenės mokslų metodas skiriasi nuo gamtos mokslų metodo, nes „socialinius atomus'", t. y. pačius save, mes pažįstame tiesiogiai, tuo tarpu fizinius atomus pažįstame tik hipotetiškai. Todėl dažnai daroma išvada (pavyzdžiui, Karlas Mengeris), kad visuomenės mokslų metodas, kadangi jis remiasi savižina, yra psichologinis ar „subjektyvus", ne taip kaip „objektyvūs" gamtos mokslų metodai. Į tai galima atsakyti štai ką: tikrai nėra priežasties, dėl kurios mes turėtume nesinaudoti „tiesiogine" savižina. Tačiau tokia savižina visuomenės moksluose naudinga tik tada, jei mes apibendriname, t. y. jei tariame, kad mūsų savižina tinka ir kitiems. Bet toks apibendrinimas yra hipotetinis, ir jį reikia patikrinti ir pakoreguoti „objektyviu" eksperimentu. (Prieš sutikdami žmogų, nemėgstantį šokolado, kai kurie žmonės gali nesunkiai patikėti, kad šokoladą mėgsta visi.) Be abejonės, „socialinių atomų" atveju tam tikra prasme mūsų padėtis geresnė,

negu fizinių atomų atveju ir dėl mūsų savižinos, ir dėl kalbos vartojimo. Tačiau mokslinio metodo požiūriu sociologinė hipotezė, atsirandanti dėl savižinos, nesiskiria nuo fizikinės atomų hipotezės. Šią hipotezę fizikui gali padėti suformuluoti irgi savos rūšies intuicija, atskleidžianti, kokie yra atomai. Ir abiem atvejais ši intuicija yra hipotezę keliančio žmogaus asmeninis reikalas. „Viešas“ ir svarbus mokslo elementas yra tik klausimas, ar tas hipotezes galima patikrinti eksperimentu ir ar jų tas patikrinimas nesugriauna.

Šiuo požiūriu visuomenės teorijos ne „subjektyvesnės“ už fizikos teorijas. (Todėl, pavyzdžiui, būtų aiškiau kalbėti apie „subjektyvių verčių teoriją“ ar apie „pasirinkimo aktų teoriją“, o ne apie „subjektyvią verčių teoriją“; žr. taip pat 20 sk. 9 pastabą.)

[15] Šis paragrafas buvo įterptas, kad būtų galima išvengti tekste minimų nesusipratimų. Esu dėkingas prof. E. Gombrichui už tai, kad jis atkreipė mano dėmesį į šitokio nesusipratimo galimybę.

[16] Hegelis tvirtino, kad jo „idėja“ yra kažkas, kas egzistuoja „absoliučiai“, t. y. nepriklausomai nuo kieno nors mąstymo. Todėl galima tvirtinti, kad jis nebuvo psichologistas. Tačiau Marxas visai pagrįstai šito hegeliškojo „absoliutaus idealizmo“ nepriėmė rimtai, jį veikiau interpretuodamas kaip „užmaskuotą psichologizmą“ ir dėl to jį kritikuodamas. Žr. *Capital*, p. 873 (išskirta mano): „Hegeliui *mąstymo procesas* (kurį jis net pateikia užmaskuotu pavidalu, kaip „idėją“, kaip savarankišką veikėją ar subjektą) yra tikrovės kūrėjas“. Marxas savo kritiką nukreipia prieš doktriną, kad mąstymo procesas (sąmonė arba protas) kuria „tikrovę“; jis parodo, kad šis procesas nekuria net socialinės tikrovės (jau nekalbant apie medžiaginę visatą).

Hegelio teoriją apie individo priklausomybę nuo visuomenės žr. (be 12 sk. iii skirsnio) 23 sk. esantį mokslinio metodo visuomeninio ar, tariant tiksliau, tarpasmeninio elemento aptarimą, taip pat ir atitinkamą tarpasmeninio elemento racionalumo srityje aptarimą.

Penkiolikto skyriaus pastabos

[1] Žr. D. Cole'o *Capital* pratarmę, CVi (bet kartu žr. kitą pastabą).

[2] Leninas irgi kartais vartodavo terminą „vulgarieji marksistai“, bet šiek tiek kita prasme. – Kad vulgarusis marksizmas turi mažai ką bendro su Marxo pažiūromis, galima matyti iš Cole'o analizės, *op. cit.*, XX, iš teksto, susijusio su 16 sk. 4 ir 5 pastabomis ir iš 17 sk. 17 pastabos.

[3] Pasak A. Adlerio, valdžios geismas, žinoma, iš tikrųjų yra ne kas kita, kaip poreikis kompensuoti nepilnavertiškumo jausmą, įrodant savo pranašumą.

Kai kurie vulgarieji marksistai tiki net tuo, kad galutinį tašką šiuolaikinio žmogaus filosofijoje padėjo Einsteinas, kuris, jų manymu, atrado „reliatyvumą“ ar „reliatyvizmą“, t. y. tai, kad „viskas reliatyvu“.

[4] J.F. Heckeris (*Moscow Dialogues*, p. 76) apie vadinamąjį Marxo „istorinį materializmą“ rašo štai ką: „Aš būčiau linkęs jį vadinti „dialektiniu istoricizmu“ ar <...> kaip nors panašiai“. – Vėl atkreipsiu skaitytojo dėmesį į tai, kad šioje knygoje nenagrinėju Marxo dialektikos, nes aptariau ją kituose veikaluose. (Žr. 13 sk. 4 pastabą.)

[5] Apie Herakleito lozungą žr. ypač tekstą, susijusį su 2 sk. 4 (3) pastaba, 4 sk. 16–17 pastabas ir 6 sk. 25 pastabą.

[6] Abi kitos citatos iš *Capital*, p. 873 (I tomo antrojo leidimo epilogo).

[7] Žr. *Das Kapital*, vol. III/2 (1894), p. 355; t. y. sk. 48, skirsnis III, iš kurio paimtos šios citatos.

[8] Žr. *Das Kapital*, vol. III/2, *loc. cit.*

[9] Šio paragrafo citatos iš F. Engels, *Anti-Dühring;* žr. *H.o.M.*, p. 298, 299 (= F. Engels, *Herrn Eugen Duehring's* Umwaelzung der Wissenschaft, *GA* specialus tomas, p. 294–295).

[10] Turiu galvoje, sakysime, ekonominių sąlygų (pavyzdžiui, poreikio matuoti žemę) įtaką Egipto geometrijai ir kitokiam ankstyvosios pitagorininkų geometrijos vystymuisi Graikijoje.

[11] Žr. ypač citatą iš *Capital*, 14 sk. 13 pastaboje; be to, žr. visas citatas iš veikalo *A Contribution to the Critique of Political Economy* pratarmės, tekste, susijusiame su kita pastaba, cituojama tik iš dalies. Apie Marxo esencializmo problemą ir perskyrą tarp „tikrovės“ ir regimybės žr. šio sk. 13 pastabą ir 17 sk. 6 ir 16 pastabas.

[12] Bet aš linkęs sakyti, kad Marxo požiūris šiek tiek geresnis negu hegeliškojo ar platoniškojo idealizmo pozicija; kaip sakiau str. „What is Dialectic?“, jei man reikėtų rinktis, aš pasirinkčiau materializmą, bet, laimei, rinktis man nereikia. (Žr. *Mind.*, vol. 49, p. 422, arba *Conjectures and Refutations*, p. 331, kur aš nagrinėju labai panašias problemas.)

[13] Šią ir kitas citatas žr. Marxo veikalo *A Contribution to the Critique of Political Economy* pratarmę; *H.o.M.*, p. 372 (= *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, LV).

Šias citatas (ir su 16 sk. 3 pastaba susijusį tekstą) padės geriau suprasti Marxo *Poverty of Philosophy* II dalies antroji pastaba (žr. *H.o.M.*, p. 354 f. – *GA*, Series I, vol. Vi, p. 179–180); Marxas čia nagrinėja visuomenę labai aiškiai išskirdamas, jei taip galima sakyti, *tris sluoksnius*. Pirmas sluoksnis atitinka „tikrovę“ arba „esmę“, antras ir trečias – pirminę ir antrinę regimybės formą. (Tai labai panašu į platoniškąją idėjų, juslinių daiktų ir juslinių daiktų vaizdų perskyrą; žr. apie Platono esencializmo

problemą 3 sk.; apie atitinkamas Marxo idėjas žr. taip pat 17 sk. 8 ir 16 pastabas. *Pirmas* arba pamatinis sluoksnis (arba „tikrovė“) yra medžiaginis sluoksnis, technika ir kitos visuomenėje esančios gamybos priemonės; šį sluoksnį Marxas vadina medžiaginėmis „gamybinėmis jėgomis“ arba „materialine gamyba“. *Antrą* sluoksnį jis vadina „gamybiniais santykiais“; jie priklauso nuo pirmo sluoksnio: „Socialiniai santykiai glaudžiai susiję su gamybinėmis jėgomis. Sukurdami naujas gamybines jėgas, žmonės keičia savąjį gamybos būdą; keisdami gamybos būdą, jie keičia savo gyvenimo užtikrinimo būdą – jie keičia visus savo socialinius santykius“. (Apie du pirmuosius sluoksnius žr. tekstą, susijusį su 16 sk. 3 pastaba.) *Trečią* sluoksnį sudaro ideologijos, t. y. teisės, moralės, religijos ir mokslo idėjos: „Tie patys žmonės, kurie sukuria savo socialinius santykius, atitinkančius materialinę gamybą, kartu kuria principus, idėjas ir kategorijas, atitinkančias jų socialinius santykius“. Orientuodamiesi į šią analizę, galime sakyti, kad Rusijoje pirmas sluoksnis buvo pertvarkytas pagal trečią. Tai ryškus Marxo teorijos paneigimas. (Žr. taip pat kitą pastabą.)

[14] Labai lengva imtis bendro pobūdžio pranašysčių; pavyzdžiui, pranašauti, kad, praėjus tam tikram laikui, lis. Todėl ne tiek daug reiškia pranašystė, kad kelių dešimtmečių tarpsnyje, kur nors įvyks revoliucija. Bet, kaip matome, Marxas pasakė ne kažin ką daugiau, bet pasakė tiek, kad įvykiai paneigtų jo pranašysčių teisingumą. Tie, kurie nori nepaisyti šio paneigimo, iš Marxo sistemos atima visokį empirinį reikšmingumą. Tada ji tampa grynai „metafizinė“ (ta prasme, apie kurią kalbama mano kn. *The Logic of scientific Discovery*).

Kaip Marxas, remdamasis savo teorija, suprato bendrą revoliucijos mechanizmą, iliustruoja toks buržuazinės socialinės revoliucijos apibūdinimas (ši revoliucija dar vadinama „pramonės revoliucija“), esantis *Komunistų partijos manifeste* (*H.o.M.*, p. 28; išskirta mano = *GA*, Series I, vol. Vi, p. 530–531): „Gamybos ir mainų priemonės, sukūrusios buržuaziją, atsirado feodalinėje visuomenėje. Tam tikroje gamybos ir mainų priemonių raidos pakopoje <...> feodaliniai gamybiniai santykiai pradėjo nebeatitikti *jau atsiradusių gamybinių jėgų*. Jie tapo tų jėgų grandinėmis. Juos reikėjo sulaužyti. Ir jie buvo sulaužyti“. (Žr. taip pat tekstą, susijusį su 17 sk. 11 ir 17 pastabomis.)

[15] Žr. H.Heine, *Religion and Philosophy in Germany*. (Engl. transl., 1882); cituojama pagal P. Caruso *Kanto Prolegomenų*, 1912, p. 267, priedą.

[16] Man atrodo, kad Marxas dažnai būdavo nepakantus. Nepaisant to, aš jaučiu – nors galiu ir klysti, – kad jam pakako kritiškumo įžvelgti visokio dogmatizmo silpnybę ir kad jam būtų nepatikęs tas būdas, kuriuo jo teorijos buvo paverstos dogmų rinkiniais. (Žr. 17 sk. 30 pastabą ir p. 425 ir mano str. „What is Dialectic?“, paskelbtą kn. *Conjectures and Refutations*, p. 334. Žr. 13 sk. 4 pastabą.) Tačiau, atrodo, Engel-

47 -657

sas buvo linkęs toleruoti marksistų nepakantumą ir ortodoksalumą. Pirmojo angliškojo *Capital* leidimo pratarmėje (žr. *Capital*, p. 886) apie šią knygą jis rašo, kad ji „kontinente dažnai vadinama 'darbininkų klasės Biblija'". Ir užuot protestavęs prieš tokį apibūdinimą, „mokslinį" socializmą paverčiantį religija, toliau komentuodamas Engelsas tikina, kad *Capital* nusipelno tokio pavadinimo, nes „šio veikalo išvados, kasdien vis labiau tampa didžiojo darbininkų klasės sąjūdžio pamatiniais principais" visame pasaulyje. Todėl lieka tik vienas žingsnis iki eretikų medžioklės ir ekskomunikacijos tų žmonių, kurie išsaugojo kritinę, t. y. mokslinę dvasią, tą pačią dvasią, kuri kadaise įkvėpė ir Engelsą, ir Marxą.

Šešiolikto skyriaus pastabos

[1] Žr. K.Marx ir F.Engels, *The Communist Manifest;* žr. *H.o.M.*, p. 22 (= *GA*, Series I, vol. Vi, p. 525). Kaip nurodyta 4 sk. (žr. tekstą, susijusį su 5–6 ir 11–12 pastabomis), Platonas turėjo labai panašias idėjas.

[2] Žr. tekstą, susijusį su 14 sk. 15 pastaba.

[3] Žr. K.Marx, *The Poverty óf Philosophy*, *H.o.M.*, p. 355 (= *GA*, Series I, vol. Vi, p. 179). (Citata iš tos pačios vietos, kaip ir citata, esanti 15 sk. 13 pastaboje.)

[4] Žr. kn. *A Contribution to the Critique of Political Economy* pratarmę; žr. *Capital*, CVi, ir *H.o.M.*, p. 371 f. (= *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, LIV–LV. Žr. taip pat 13 sk. 20 pastabą, 14 sk. 1 pastabą, 15 sk. 13 pastabą ir tekstą.) Cituojamą fragmentą ir ypač terminus „materialinės gamybinės jėgos" ir „gamybiniai santykiai" šiek tiek paaiškina fragmentai, cituoti 15 sk. 13 pastaboje.

[5] Žr. *Capital*, p. 650 f. Žr. taip pat panašią citatą apie kapitalistą ir vargšą kn. *Capital*, p. 138 f., = *H.o.M.*, p. 437; žr. taip pat 17 sk. 17 pastabą. Kn. *The Poverty of Philosophy*, *H.o.M.*, p. 367 (= *GA,* Series I, vol. Vi, p. 189), Marxas rašo: „Nors visi šiuolaikinės buržuazijos atstovai turi tą patį interesą, nes sudaro klasę, stovinčią priešpriešiais kitai klasei, jie turi priešingų, antagonistinių interesų, nes stovi priešpriešiais vienas kitam. Šis interesų prieštaravimas atsiranda iš ekonominių jų buržuazinio gyvenimo sąlygų".

[6] *Capital*, p. 651.

[7] Tai tiksli Hegelio nacionalistinio istoricizmo analogija; Hegelio požiūriu tikrąjį nacijos interesą įsisąmonina subjektyvūs nacijos narių, ypač nacijos vado, protai.

[8] Žr. tekstą, susijusį su 13 sk. 14 pastaba.

[9] Žr. *Capital*, p. 651.

[10] * Iš pradžių aš vartojau terminą „*laissez faire* capitalism"; bet turėdamas galvoje faktą, kad „*laissez faire*" rodo prekybinių barjerų (pavyzdžiui, muitų) nebuvimą – mano įsitikinimu, labai siektiną dalyką – ir faktą, kad XIX a. pradžios ekonominę nesikišimo politiką aš laikau nepageidautina ir net paradoksalia, nusprendžiau pakeisti savo terminus ir vartoti terminą „nevaržomas kapitalizmas"*.

Septyniolikto skyriaus pastabos

[1] Žr. kn. *A.Contribution to the Critique of Political Economy* (*H.o.M.*, p. 327 = *Zur Kritik der politischen Oekonomie,* LV) pratarmę. Apie „antstato" stratų arba sluoksnių teoriją žr. 15 sk. 13 pastaboje esančias citatas.

[2] Apie Platono rekomendaciją „įtikinėti ir priversti" žr., pavyzdžiui, tekstą, susijusį su 5 sk. 35 pastaba ir 8 sk. 5 ir 10 pastabas.

[3] Žr. V.Lenin, *State and Revolution* (*H.o.M.*, p. 733–734 ir 735 = *State and Revolution* p. 15 ir 16.

[4] Šios dvi citatos iš K.Marxo ir F.Engelso, *The Communist Manifesto* (*H.o.M.*, p. 46 = *GA,* Series I, vol. Vi, p. 546).

[5] Žr. V. Lenin, *State and Revolution* (*H.o.M.*, p. 725 = *State and Revolution,* p. 8–9).

[6] Apie svarbios istoricistinio esencializmo problemas ypač dėl tokių problemų kaip, pavyzdžiui, „Kas yra valstybė?" arba „Kas yra vyriausybė?", žr. tekstą, susijusį su 3 sk. 26–30 pastabomis, 11 sk. 26 ff. pastabomis ir 12 sk. 26 pastaba.

Apie *politinių reikalavimų kalbą* (ar, tiksliau pasakius, *politinius pasiūlymus,* kaip sako L.J. Russellas), kuri, mano nuomone, turi pakeisti tokį esencializmą, žr. ypač tekstą, esantį tarp 6 sk. 41 ir 42 pastabos, ir 5 sk. 5 (3) pastabą. Apie Marxo esencializmą žr. ypač tekstą, susijusį su 5 sk. 11 ir 13 pastabomis; šio sk. 16 pastabą ir 20 sk. 20–24 pastabas. Žr. ypač metodologinę pastabą trečiame *Kapitalo* tome (*Das Kapital,* III/2), cituojamą 20 sk. 20 pastaboje.

[7] Ši citata iš *Komunistų partijos manifesto* (*H.o.M.*, 25 = *GA,* Series I, vol. Vi, p. 528). Tekstas iš *Kapitalo* pirmo angliško vertimo pratarmės, parašytos F. Engelso. Aš cituoju visą paskutinę šios pratarmės pastraipą; čia Engelsas kalba apie Marxo išvadą, „kad bent jau Europoje Anglija yra vienintelė šalis, kur neišvengiama socialinė revoliucija gali būti įvykdyta visai taikingomis ir teisėtomis priemonėmis". Žinoma, Marxas niekada neužmiršdavo pridurti, kad nelabai tikisi, jog Anglijos viešpataujanti klasė šiai taikingai ir teisėtai revoliucijai nusileis be 'vergovę ginančio maišto'. (Žr. *Capital*, p. 887; žr. taip pat tekstą, susijusį su 19 sk. 7 pastaba.) Ši citata aiškiai rodo, kad pagal marksizmą prievartinis ar neprievartinis revoliucijos pobūdis priklausys nuo

to, ar sena viešpataujanti klasė priešinsis ar nesipriešins. Žr. taip pat tekstą, susijusį su 19 sk. 3 ff. pastabomis.

[8] Žr. F.Engels, *Anti-Dühring* (*H.o.M.*, p. 296 = *GA*, Special volume, p. 292); žr taip pat citatas, minimas šio sk. 5 pastaboje.

Buržuazijos pasipriešinimas Rusijoje buvo palaužtas per keletą metų, tačiau nematyti ne tik Rusijos valstybės, bet ir jos vidinės organizacijos „nunykimo" ženklų.

Valstybės nunykimo teorija yra labai nerealistiška, ir aš manau, kad Marxas ir Engelsas jos griebėsi pirmiausia todėl, kad atimtų savo varžovų ginklus. Tie varžovai, kuriuos turiu galvoje, buvo M.Bakuninas ir anarchistai; Marxui nepatiko, kai jo paties radikalizmą pranokdavo kitų radikalizmas. Kaip ir Marxas, anarchistai siekė nuversti egzistuojančią visuomenės santvarką, tačiau pirmiausia puolė politinę teisinę, o ne ekonominę sistemą. Jiems valstybė buvo tas priešas, kurį reikia sunaikinti. Bet Marxas, remdamasis savo prielaidomis, ne taip kaip jo varžovai anarchistai, nesunkiai padarė išvadą, kad valstybės institucija socializmo sąlygomis gali atlikti naujas ir labai reikalingas funkcijas, būtent – saugoti teisingumą ir demokratiją, t. y. tas funkcijas, kurias valstybei priskyrė didieji demokratijos teoretikai.

[9] Žr. *Capital*, p. 799.

[10] Skyriuje „Pirminis kaupimas", Marxas, jo paties žodžiais, (p. 801) „nesiimame nagrinėti <...> grynai ekonominių žemdirbystės revoliucijos priežasčių. Dabar mus domina prievartiniai (t. y. politiniai) svertai, kurių dėka įvyko permainos".

[11] Apie daugelį citatų ir antstatą žr. 15 sk. 13 pastabą.

[12] Žr. tekstą, susijusį su pastabomis, nurodytomis ankstesnėje pastaboje.

[13] Viena iš pačių svarbiausių ir vertingiausių *Kapitalo* dalių, tikrai nesenstantis žmonių kančių dokumentas, yra pirmojo tomo VIII skyrius, pavadintas *Darbo diena;* šiame skyriuje Marxas trumpai aptaria ankstyvąją darbo įstatymų leidybos istoriją. Iš šio gerai dokumentiškai pagrįsto sk. ir paimtos vėlesnės citatos.

Tačiau kartu reikia pripažinti, kad tame pačiame skyriuje esama medžiagos, leidžiančios visiškai atmesti Marxo „mokslinį socializmą", *pagrįstą pranašyste apie didėjantį į darbininkų išnaudojimą*. Šio Marxo veikalo skyriaus neįmanoma perskaityti, nesupratus, kad ši pranašystė, laimei, nepasitvirtino. Tačiau nėra neįmanoma, kad iš dalies taip atsitiko dėl marksistų veiklos, kuria buvo siekiama organizuoti darbininkus; bet labiausiai tai lėmė išaugęs darbo našumas – savo ruožtu, pasak Marxo, „kapitalistinio kaupimo" padarinys.

[14] Žr. *Capital*, p. 246. (Žr. šios pastraipos 1 ištrauką.)

[15] Žr. *Capital*, p. 257 f. Labai įdomus Marxo komentaras šio puslapio 1 išnašoje. Jis parodo, kad tokiais atvejais naudojosi toriai reakcionieriai, *propagavę vergovę*. Be to, jis parodo, kad, be kitų, šiame sąjūdyje už vergovę dalyvavo Thomas Carlyle'is,

fašizmo pirmtakas ir orakulas. Pasak Marxo, Carlyle'is „vienintelį didį šiuolaikinės istorijos įvykį, pilietinį karą Amerikoje, aiškino savaip, tvirtindamas, kad Petras iš Šiaurės nori praskelti kaktą Povilui iš Pietų, nes Petras iš Šiaurės samdo savo darbininkus „padieniui", o Povilas iš Pietų juos samdo 'iki gyvos galvos'. Marxas cituoja Carlyle'io straipsnį *Ilias Americana in Nuce* (*Macmillan's Magazine,* August, 1863). Marxas daro tokią išvadą: „Šitaip sprogo torių simpatijų miesto darbininkams (toriai niekada nejautė simpatijų žemės ūkio darbininkams) muilo burbulas. Jame mes radome – vergiją!"

Viena iš priežasčių, dėl kurios aš pateikiu šią citatą yra ta, kad noriu pabrėžti, jog Marxas visiškai nepritarė įsitikinimui, kad nėra didelio skirtumo tarp vergijos ir „samdomosios vergijos". Marxas ypač pabrėžė, kad vergovės panaikinimas (vadinasi, ir, „samdomosios vergijos" įvedimas) yra nepaprastai svarbus ir būtinas žingsnis engiamųjų išlaisvinimo kelyje. Todėl terminas „samdomoji vergija" yra pavojingas ir klaidinantis, nes vulgarieji marksistai jį interpretavo kaip nuorodą į tai, kad Marxas pritarė tam, kas iš tikrųjų yra Carlyle'io pritarimas anuometinei situacijai.

[16] Prekės „vertę" Marxas apibrėžia kaip vidutinį darbo laiką, reikalingą jai pagaminti. Šis apibrėžimas gerai iliustruoja jo *esencializmą* (žr. šio sk. 8 pastabą). Mat sąvoką „prekė" Marxas įveda tam, kad pažymėtų tam tikrą esminę tikrovę, atitinkančią tą, kuri pasirodo prekės *kainos* pavidalu. Kaina yra iliuzinė regimybė. „Daiktas gali turėti kainą, neturėdamas vertės", – rašo Marxas (*Capital*, p. 79; žr. taip pat puikias D. Cole'o pastabas jo parašytame *Kapitalo* įvade, ypač p. XXViii, ff.). Marxo „vertės teorijos" apžvalga dėstoma 20 skyriuje. (Žr. to sk. 9–27 pastabas ir tekstą.)

[17] Apie „samdomųjų vergų" problemą, žr. šio sk. 15 pastabos pabaigą; taip pat *Capital*, p. 155 (ypač 1 išnašą). Dėl Marxo analizės, kurios rezultatai trumpai aptarti tekste, žr. ypač *Capital*, p. 153 ff., taip pat p. 153 1 išnašą; žr. taip pat 20 sk., toliau.

Manąją Marxo analizės interpretaciją galima paremti cituojant F. Engelso teiginį iš *Anti-Dühring,* kuriuo apibendrinama *Kapitalo* reikšmė. F. Engelsas rašo (*H.o.M.*, p. 269 = *G.A.* Specialus tomas, p. 160–167): „Kitaip tariant, jei net atmetame visokią galimybę plėšti, prievartauti ir apgaudinėti, jei net tariame, kad visa privati nuosavybė iš pradžių buvo sukurta paties savininko darbu ir kad vėliau lygios vertės buvo mainomos tik į lygias vertes, tai netgi tada pažangus gamybos ir mainų vystymasis neišvengiamai sukurtų dabartinę kapitalistinę gamybos sistemą – gamybos priemonių ir vartojimo prekių monopolizavimą nedidelės žmonių klasės rankose, kitos klasės, sudarančios didžiąją daugumą, žmonių degradaciją ir virtimą nuskurdusiais proletarais, periodiškus gamybos pakilimo ir prekybos nuosmukio ciklus, kitaip tariant, visą mūsų dabartinės gamybos sistemos anarchiją. Visas procesas paaiškintas grynai

ekonominėmis priežastimis; nieko nereikėjo aiškinti plėšikavimu, prievarta ar kokiu nors politiniu kišimusi".

Galimas daiktas, kad ši citata vieną gražią dieną įtikins vulgarųjį marksistą, kad ekonominių krizių marksizmas neaiškina „didžiojo biznio" sąmokslu. Pats Marxas pasakė štai ką (*Das Kapital*, II, p. 406 f., išskirta mano): „Kapitalistinė gamyba apima sąlygas, kurios, *nesvarbu, ar norai geri ar blogi,* užtikrina tik laikiną santykinę darbininkų klasės gerovę, ir visada tik kaip eilinės krizės šauklį".

[18] Apie doktriną, pagal kurią „nuosavybė yra vagystė" arba „nuosavybė yra plėšikavimas", žr. taip pat Marxo pastabą apie Johną Wattsą (*Capital*, p. 601, 1 išnaša).

[19] Apie perskyrą tarp tik „formalios" laisvės ir „tikros" ar „realios" laisvės, ar demokratijos hegeliškosios kilmės, žr. 12 sk. 62 pastabą. Hegelis mėgsta puldinėti britų valstybinę santvarką už joje praktikuojamą tik „formalios" laisvės kultą ir priešinti ją Prūsijos valstybei, kurioje „įgyvendinta 'reali' laisvė". Apie šio paragrafo pabaigoje esamą citatą žr. fragmentą, cituojamą tekste, susijusiame su 15 sk. 7 pastaba. Žr. taip pat 20 sk. 14 ir 15 pastabas ir tekstą.

[20] Apie *laisvės paradoksų* ir būtinybę užtikrinti, kad valstybė saugotų laisvę, žr. keturis paragrafus tekste prieš 6 sk. 42 pastabą, ypač 7 sk. 4 ir 6 pastabas ir tekstą; žr. taip pat 12 sk. 41 pastabą, tekstą ir 24 sk. 7 pastabą.

[21] Prieštaraujant šiai analizei galima pasakyti štai ką: jei tariama, jog egzistuoja nevaržoma konkurencija tarp verslininkų kaip gamintojų ir ypač kaip darbo jėgos pirkėjų darbo rinkoje (be to, jei tariama, kad neegzistuoja bedarbių „pramonės rezervinė armija", daranti spaudimą šiai rinkai), tada negalima kalbėti apie ekonomiškai silpnų žmonių išnaudojimą iš ekonomiškai stiprių žmonių pusės, t. y. verslininkų išnaudojamus darbininkus. Tačiau ar nevaržomos konkurencijos tarp darbo jėgos pirkėjų darbo rinkoje prielaida apskritai yra realistiška? Ar netiesa, kad, pavyzdžiui, daugelyje vietinių darbo jėgos rinkų būna tik vienas rimtas pirkėjas? Be to, negalima tarti, kad nevaržoma konkurencija automatiškai pašalins nedarbo problemą, bent jau todėl, kad darbo jėga negali laisvai migruoti.

[22] Apie valstybės kišimosi į ekonomiką problemą ir apie mūsų dabartinės ekonominės sistemos *intervencionistinį* pobūdį žr. kitus tris skyrius, ypač 18 sk. 9 pastabą ir tekstą. Galima pažymėti, kad *intervencionizmas* šioje knygoje suprantamas kaip ekonominis papildymas to reiškinio, kurį 6 sk., tekste, susijusiame su 24–44 pastabomis, aš pavadinau *protekcionizmu*. (Akivaizdu, kodėl „protekcionizmo" terminas negali būti vartojamas vietoj „intervencionizmo" termino.) Žr. ypač 18 sk. 9 pastabą, 20 sk. 25–26 pastabas ir tekstą.

[23] Ši citata išsamiau pateikiama tekste, susijusiame su 13 sk. 14 pastaba; apie prieštaravimą tarp praktinio veiksmo ir istorinio determinizmo žr. pastabą ir tekstą, susijusį su 22 sk. 5 ff. pastabomis.

[24] Žr. 7 sk. II skirsnį.

[25] Žr. Bertrand Russell, *Power* (1938); žr. ypač p. 123 ff.; Walter Lippmann, *The Good Society* (1937), žr. ypač p. 188 ff.

[26] B. Russell, *Power*, p. 128 f. Išskirta mano.

[27] Įstatymų, saugančių demokratiją, vis dar yra tik užuomazgos. Galima ir reikia padaryti labai daug. Pavyzdžiui, spaudos laisvės reikalaujama todėl, kad publikai turi būti teikiama teisinga informacija. Tačiau spaudos laisvės pripažinimas yra toli gražu nepakankama institucinė jos realaus įgyvendinimo garantija. Tai, ką šiuo metu geri laikraščiai daro savo iniciatyva, būtent, supažindina publiką su visa svarbia gaunama informacija, turėtų būti įtvirtinta kaip jų pareiga; tai reikėtų įtvirtinti arba rūpestingai parengtais įstatymais, arba tam tikru moraliniu kodeksu, sankcionuojamu viešosios nuomonės. Tokius dalykus, kaip, pavyzdžiui, G. Zinovjevo laiškas, galimas daiktas turėtų kontroliuoti įstatymas, leidžiantis panaikinti nesąžiningų rinkimų rezultatus. Be to, toks įstatymas galėtų numatyti baudžiamąją atsakomybę leidėjui, kuris nepaiso savo pareigos publikuoti tik patikimą informaciją ir daro žalą visuomenei. Tokiu atveju leidėjas turėtų apmokėti išlaidas, susijusias su naujais rinkimais. Aš negaliu nuodugniai nagrinėti šių klausimų, tačiau esu tvirtai įsitikinęs, kad, remdamiesi protu, o ne aistromis, mes galėtume nesunkiai įveikti tuos techninius sunkumus, kurie iškyla, pavyzdžiui, organizuojant rinkimų kampanijas. Aš nematau priežasčių, dėl kurių mes negalėtume, pavyzdžiui, standartizuoti rinkimų prospektų dydžio, tipo, etc. ir uždrausti rinkimų plakatus. (Tokios priemonės neturėtų kelti grėsmės laisvei, kaip ir protingi apribojimai, taikomi asmenims, dalyvaujantiems teismuose, jos veikiau apsaugo laisvę, negu kelia jai grėsmę.) Šiuolaikiniai propagandos metodai įžeidžia ir publiką, ir kandidatą. Propaganda, kuri tiktų pardavinėjant muilą, neturi būti naudojama ten, kur sprendžiami lemtingi reikalai.

[28*] Žr. Britanijos *Control of Engagement Order*, 1947. Tas faktas, kad šiuo įsaku beveik nebuvo naudojamasi (nors kartu nebuvo aiškiai piktnaudžiaujama), rodo, jog netgi patys rimčiausi įstatymai įvedinėjami nesant būtino reikalo. Akivaizdu, kad taip yra dėl to, kad pamatinis skirtumas tarp dviejų tipų įstatymų, būtent tarp įstatymų, reguliuojančių bendras elgesio taisykles, ir įstatymų, vyriausybei leidžiančių veikti savo nuožiūra, suvokiamas toli gražu nepakankamai.*

[29*] Apie šią perskyrą ir apie „teisinės struktūros" termino vartoseną, žr. F.A. Hayek, *The Road to Serfdom* (cituoju iš pirmo angliško leidimo, London, 1944). Žr., pavyzdžiui, p. 54, kur Hayekas kalba apie „perskyrą <...> *tarp nuolat veikiančių*

Įstatymų sistemos, kurioje gamybinę veiklą lemia individų sprendimai, ir centralizuoto *ekonominės veiklos valdymo*". (Išskirta mano.) Hayekas pabrėžia *teisinės sistemos prognozuojamumo* reikšmę; žr., pavyzdžiui, p. 56.*

[30] Recenziją, paskelbtą Sankt Peterburge, žurnale *Вестник Европы,* Marxas cituoja antro *Kapitalo* leidimo pratarmėje (žr. *Capital*, p. 871).

Marxo labui turime pasakyti, kad savo sistemą jis ne visada traktuodavo pernelyg rimtai ir kad jis buvo visada pasirengęs šiek tiek nukrypti nuo savo pagrindinės schemos; šią schemą jis traktavo veikiau kaip požiūrį (ir šiuo aspektu ji jam buvo tikrai svarbi), o ne kaip dogmų sistemą.

Antai dviejuose vienas po kito einančiuose veikalo *Capital* (p. 832 f.) puslapiuose randame teiginį, pabrėžiantį įprastą marksistinę antrinio teisinės sistemos pobūdžio (arba jos iliuzinio, „regimybinio" pobūdžio) teoriją, tada randame kitą teiginį, priskiriantį labai svarbų vaidmenį politinei valstybės galiai ir aiškiai ją apibūdinantį kaip pilnavertę *ekonominę jėgą*. Pirmasis teiginys „Autoriui būtų gerai prisiminti, kad įstatymai nedaro revoliucijų" nurodo pramonės revoliuciją ir autorių, reikalavusį teisinių aktų, skatinančių revoliuciją. Antrasis teiginys komentuoja (ir marksistiniu požiūriu yra visai neortodoksinis) kapitalo kaupimo metodus. Pasak Marxo, visi tie metodai pagrįsti tuo, kad „naudojamasi valstybine valdžia, t. y. centralizuota visuomenės politine jėga. Jėga yra kiekvienos visuomenės, savo įsčiose nešiojančios naują visuomenę, pribuvėja. *Ji savaime yra ekonominė jėga*". Iki pat paskutinio, mano išskirto, sakinio šis teiginys yra aiškiai ortodoksiškas. Tačiau paskutinis sakinys šį ortodoksiškumą įveikia.

F.Engelsas buvo dogmatiškesnis. Pakanka perskaityti vieną jo teiginį kn. *Anti-Dühring* (*H.o.M.*, p. 277), kur jis rašo: „Aišku, kokį vaidmenį istorijoje atliko politinė jėga, nežiūrint ekonominio vystymosi". Toliau jis tvirtina, kad, kai tik „politinė jėga priešinasi ekonominei raidai, tada dažniausiai ji žlunga, išskyrus keletą išimčių. Tos išimtys yra pavieniai užkariavimo atvejai, kai užkariautojai barbarai <...> sunaikindavo <...> gamybines jėgas, kuriomis jie nemokėdavo naudotis". (Tačiau palyginkite su 15 sk. 13–14 pastabomis ir tekstu.)

Daugumos marksistų dogmatizmas ir autoritarizmas – tikrai stulbinantis reiškinys. Jis rodo, kad marksistai marksizmą traktuoja iracionaliai, kaip metafizinę sistemą. Tai galima pasakyti ir apie radikalus, ir apie nuosaikiuosius marksistus. Pavyzdžiui, E.Burnsas (*H.o.M.*, p. 374) nuostabiai naiviai tvirtina, kad „paneigimai <...> neišvengiamai iškraipo Marxo teorijas". Atrodo, tai reiškia, kad Marxo teorijos nepaneigiamos, t. y. nemokslinės; juk kiekviena mokslinė teorija paneigiama ir gali būti atmesta. Kita vertus, L. Lauratas (*Marxism and Democracy,* 1940, p. 226) sako: „Žvelgdami į

pasaulį, kuriame gyvename, negalime nesistebėti tuo beveik matematiniu tikslumu, su kuriuo buvo įgyvendinti svarbiausi Marxo numatymai".

Atrodo, kad pats Marxas galvojo kitaip. Gal aš ir klystu, tačiau tikrai tikiu, kad štai toks teiginys (*Kapitalo* pirmojo leidimo pratarmės pabaigoje; žr. *Capital*, p. 865) yra nuoširdus: „Aš sveikinu mokslinę kritiką, nors ir labai griežtą. Bet, turėdamas galvoje vadinamajai viešajai nuomonei būdingus prietarus, turiu laikytis savo maksimos <...>: 'Eik savo keliu, o jie tegul sau kalba!'"

Aštuonioliktо skyriaus pastabos

[1] Apie Marxo esencializmą ir tą faktą, kad gamybos priemonės jo teorijoje traktuojamos kaip esmės, žr. ypač 15 sk. 13 pastabą. Žr. taip pat 17 sk. 6 pastabą, 20 sk. 20–24 pastabas ir tekstą.

[2] Žr. *Capital*, p. 864 = *H.o.M.*, p. 374 ir 13 sk. 14 ir 16 pastabas.

[3] Tai, ką aš vadinu antriniu, antiapologetiniu *Kapitalo* tikslu, yra šiek tiek akademinis uždavinys, t. y. *politinės ekonomijos kritika, jos mokslinio statuso požiūriu.* Kaip tik apie šį uždavinį Marxas užsimena ir *Kapitalo* pirmtako (*Dėl politinės ekonomijos kritikos*) pavadinime ir paties *Kapitalo* paantraštėje, kurios pažodinis vertimas yra toks – *Politinės ekonomijos kritika.* Abu pavadinimai aiškiai primena I.Kanto *Grynojo proto kritiką.* Šis pavadinimas savo ruožtu turėjo reikšti: „Grynosios arba metafizinės filosofijos kritika jos mokslinio statuso požiūriu". Visai aiškiai šią mintį išreiškia trumpas *Grynojo proto kritikos* išdėstymas, kurio pavadinimo pažodinis vertimas būtų maždaug toks: *Prolegomenai kiekvienai būsimai metafizikai, galėsiančiai būti mokslu (Prolegomena To Any Metaphysics Which In Future May Justly Claim Scientific Status.)* Užsimindamas apie Kantą, Marxas aiškiai norėjo pasakyti štai ką: „Kaip Kantas kritikavo metafizikos pretenzijas ir parodė, kad ji buvo ne *mokslas*, o pirmiausia *apologetinė teologija,* taip ir aš šioje knygoje kritikuoju atitinkamas buržuazinės ekonomikos pretenzijas". Kad Marxo aplinkoje buvo manoma, jog Kanto *Kritika* pirmiausia buvo nukreipta prieš apologetinę teologiją, galima matyti iš to, kaip Kanto filosofija pateikiama Marxo bičiulio H.Heine's knygoje *Religija ir filosofija Vokietijoje* (žr. 15 sk. 15 ir 16 pastabas). Įdomu, kad, nepaisant F.Engelso priežiūros, pirmieji *Kapitalo* vertėjai į anglų kalbą jo paantraštę išvertė taip: *Kapitalistinės gamybos kritinė analizė (A Critical Analysis of Capitalist Production)*, t. y. akcentus perkėlė nuo to, ką aš pavadinau svarbiausiu Marxo tikslu, prie jo antraeilio tikslo.

Marxas cituoja Burke'ą kn. *Capital*, p. 843, 1 pastaboje. Citata iš E.Burke'o, *Thoughts and Details on Scarcity,* 1800, p. 31 f.

[4] Žr. mano pastabas apie klasinę sąmonę 16 sk. I skirsnio pabaigoje.

[5] Dėl klasinės vienybės išlikimo, pasibaigus klasių kovai ir išnykus klasiniam priešui, pasakytina štai kas. Man atrodo, kad su Marxo prielaidomis, ypač su jo dialektika, sunkiai suderinama prielaida, kad klasinė sąmonė *gali* būti akumuliuota ir išsaugota, pasibaigus klasių kovai, ir *gali* išlikti po to, kai išnyko ją sukūrusios jėgos. Kita Marxo prielaida, kad klasinė sąmonė *būtinai turi* išlikti po to, kai šios jėgos išnyko, prieštarauja Marxo teorijai, kad sąmonė yra solidžios socialinės tikrovės veidrodis arba padarinys. Nepaisant to, šią prielaidą turi priimti kiekvienas, kartu su Marxu pripažįstantis, kad istorijos dialektika turi vesti prie socializmo.

Šiame kontekste ypač įdomi viena citata iš *Komunistų partijos manifesto* (*H.o.M.*, p. 46 f. = *G.A.*, Series I, vol. Vi, p. 46); joje aiškiai tvirtinama, kad darbininkų klasinė sąmonė yra tik „aplinkybių jėgos", t. y. klasinės situacijos spaudimo, padarinys; kartu šioje ištraukoje formuluojama doktrina, kurią aš kritikuoju šios knygos tekste, būtent beklasės visuomenės pranašystė. Štai toji citata: „Nors aplinkybių jėga verčia proletariatą, kovojantį su buržuazija, vienytis į klasę; nors revoliucijos dėka proletariatas tampa viešpataujančia klase ir todėl jėga pašalina senuosius gamybinius santykius; nepaisant viso šito, kartu su šiomis sąlygomis jis pašalins ir visokio klasių antagonizmo ir visokių klasių egzistavimo sąlygas, kartu ir savo kaip klasės viešpatavimą. – Vietoj senos buržuazinės visuomenės su jos klasėmis ir klasiniu antagonizmu atsiras asociacija, kurioje kiekvieno [asmens] laisvas vystymasis užtikrins visų laisvą vystymąsi". (Žr. taip pat šio sk. 8 pastabą.) Tai gražus tikėjimas, tačiau tik estetinis ir romantiškas tikėjimas; Marxo terminais, tai geranoriškas „utopizmas", o ne „mokslinis socializmas".

Marxas kovojo su tuo, ką jis vadino „utopizmu", ir visai pamatuotai. (Žr. 9 skyrių.) Jis buvo romantikas ir nesugebėjo suvokti paties pavojingiausio utopizmo elemento: jo romantiškos isterijos, jo estetistinio iracionalizmo. Vietoj to jis kovojo su jo (žinoma, visiškai nebrandžiais) bandymais racionaliai planuoti [visuomenės gyvenimą], šiems bandymams priešindamas savo istoricizmą. (Žr. šio sk. 21 pastabą.)

Nepaisant aštraus protavimo ir visų pastangų remtis moksliniu metodu, užuot visiškai kontroliavęs savo mąstymą, Marxas pasiduodavo iracionaliems ir estetiniams jausmams. Dabar tai ir vadinama geranorišku mąstymu. Kaip tik romantiškas, iracionalus ir net mistinis geranoriškas mąstymas lėmė Marxo prielaidą, kad darbininkų klasinė vienybė ir klasinis solidarumas išliks ir pasikeitus klasinei situacijai. Taigi, kaip tik geranoriškas mąstymas, mistinis kolektyvizmas bei iracionali reakcija prieš civilizacijos įtampą lemia Marxo pranašystę apie neišvengiamą socializmo atėjimą.

Šitoks romantizmas yra vienas iš tų marksizmo elementų, kurie patraukliausi daugumai jo šalininkų. Pavyzdžiui, jį labai jausmingai išreiškia J.Heckeris savo *Maskvos*

dialogų (J.F.Hecker, *Moscow Dialogues*) dedikacija. J.Heckeris kalba apie socializmą kaip apie „tokią socialinę santvarką, kur nebebus klasių ir rasių nesantaikos ir kur visi dalinsis tiesa, gėriu ir grožiu". Kas gi nenorėtų, kad dangus nusileistų į žemę! Vis dėlto vienas svarbiausių racionalios politikos principų turi būti toks: *mes negalime šioje žemėje sukurti dangaus karalystės*. Mes negalime tapti laisvomis dvasiomis ar angelais – bent jau per kitus du šimtmečius ar per panašų laiką. Mes pririšti prie žemės mūsų metabolizmo, kaip kadaise išmintingai pažymėjo Marxas; arba, kaip tvirtina krikščionybė, mes esame sudaryti iš sielos *ir* kūno. Todėl turime būti kuklesni. Kas politikoje ir medicinoje žada pernelyg daug veikiausiai yra šarlatanas. Mes turime bandyti tobulinti mūsų gyvenimą, tačiau kartu turime nusikratyti „filosofinio akmens" idėjos, formulės, kuri mūsų sugedusią visuomenę paverstų grynu amžinuoju auksu.

Už visų tokių minčių glūdi viltis pašalinti iš mūsų pasaulio blogį. Platonas manė, kad tai galima padaryti, blogį ištrėmus į žemesniąsias visuomenės klases ir jį valdant. Anarchistai svajojo, kad viskas susitvarkys kuo geriausiai, jei bus sunaikinta valstybė, Politinė Sistema. Marxas puoselėjo panašią svajonę – išvyti šėtoną sugriaunant ekonominę sistemą.

Šiomis pastabomis nenorima pasakyti, kad neįmanomos greitos pažangios permainos net imantis nedidelio masto reformų, pavyzdžiui, mokesčių reformos arba palūkanų normos sumažinimo. Aš tik noriu pabrėžti, kad visada galima tikėtis, jog, pašalindami kokį nors blogį, kaip negeistiną padarinį, galime prisišaukti kitą, gal ir ne tokį didelį blogį, kuris pasirodys visai kitoje mūsų konkretaus gyvenimo vietoje. Todėl antras išmintingos politikos principas gali būti toks: *kiekvienos politikos tikslas – rinktis mažesnį blogį* (taip pasakė Vienos poetas ir kritikas K. Krausas). Todėl politikai, užuot slėpę savo veiksmuose glūdintį blogį, turi stengtis jį matyti; priešingu atveju nebus įmanoma teisingai įvertinti, kuris blogis yra mažesnis.

[5] Nors aš neketinu išsamiai aptarinėti Marxo dialektikos (žr. 13 sk. 4 pastabą), galiu parodyti, kad įmanoma „sustiprinti" logiškai nepagrįstą Marxo argumentavimą, remiantis vadinamuoju „dialektiniu mąstymu". Šitaip mąstant, mums reikalingas tik vienas dalykas – apibūdinti kapitalizme glūdinčias antagonistines tendencijas tokiu būdu, kad socializmas (pavyzdžiui, totalitarinio valstybinio kapitalizmo pavidalu) pasirodytų kaip neišvengiama sintezė. Galimas daiktas, dvi antagonistines kapitalizmo tendencijas galima apibūdinti šitaip. *Tezė:* kapitalo kaupimosi nedaugelio žmonių rankose tendencija; industrializacijos ir pramonės biurokratinės kontrolės tendencija; ekonominės ir psichologinės darbininkų niveliacijos dėl jų reikmių ir norų suvienodinimo tendencija. *Antitezė:* didėjantis didelių masių žmonių skurdas; jų klasinio sąmoningu-

mo augimas dėl *(a)* klasių karo ir *(b)* savo lemiamos reikšmės ekonominėje sistemoje didėjančio supratimo, nes toji sistema yra pramoninė visuomenė, kurioje darbininkų klasė yra vienintelė gaminanti klasė, todėl ir vienintelė visuomenės esmę sudaranti klasė. (Žr. taip pat 19 sk. 15 pastabą ir tekstą.)

Gal ir nebūtina parodyti, kaip atsiranda marksistų trokštama sintezė, bet gal būtina pabrėžti, kad menkiausias antagonistinės tendencijos apibūdinimo akcento pakeitimas gali atvesti prie labai skirtingų „sintezių", tiesą sakant, prie kiekvienos kieno nors pageidaujamos sintezės. Pavyzdžiui, kaip tokią būtiną sintezę galima pateikti fašizmą arba, galimas daiktas, „technokratiją", arba demokratinio intervencionizmo sistemą.

[6]* Bryanas Magee apie šią ištrauką rašo šitaip: „Kaip tik šiems dalykams skiriama M. Djilaso knyga *Naujoji klasė* (M. Djilas, *The New Class*). Tai puikiai išplėtota komunistinės revoliucijos aktualijų teorija, parašyta neatgailaujančio komunisto".*

[7] Darbininkų klasės sąjūdžio istorijoje pilna prieštaravimų. Jie rodo, kad darbininkai, kovodami už savo klasės, ir net žmonijos, išlaisvinimą, buvo pasirengę sudėti didžiausias aukas. Tačiau šioje istorijoje esama daug skyrių, kuriuose pasakojama apie visai elementarų savanaudiškumą ir apie sektantiškų interesų įtvirtinimą bendrų interesų sąskaita.

Visai suprantama, kad profesinė sąjunga, solidarumu ir kolektyvinėmis sutartimis daug laiminti savo nariams, stengiasi neduoti išsikovotų beneficijų tiems, kurie nenori prie jos prisijungti. Pavyzdžiui, ji tai daro, į kolektyvines sutartis įrašydama sąlygą, kad darbas suteikiamas tik tos profesinės sąjungos nariams. Tačiau situacija visai pasikeičia ir tampa nebepateisinama, jei kuri nors profesinė sąjunga, šitokiu būdu tapusi monopoliste, nebepriima naujų narių ir šitaip uždaro duris į sąjungą tiems darbininkams, kurie nori į ją įstoti, netgi neieškodama teisingo būdo (pavyzdžiui, griežtos įstojimo eilės sąrašo) įsileisti naujus narius. Tokie dalykai gali atsitikti bet kada, ir tai rodo, kad, jei žmogus yra darbininkas, dar nereiškia, kad jis negali užmiršti engiamųjų solidarumo ir naudotis visomis galimomis ekonominėmis privilegijomis, vadinasi, eksploatuoti savo klasės draugų, darbininkų.

[8] Žr. *Komunistų partijos manifestas* (*H.o.M.*, p. 47 = *GA* series I, vol. Vi, p. 546); ši citata pateikiama išsamiau šio sk. 4 pastaboje, kur nagrinėjamas Marxo romantizmas.

[9] „Kapitalizmo" terminas yra pernelyg miglotas, kad būtų vartojamas kaip tam tikros istorinės epochos pavadinimas. Iš pradžių šis terminas buvo vartojamas niekinama prasme ir šią prasmę („sistema, leidžianti gauti dideles pajamas žmonėms, kurie nedirba") išsaugojo kasdienėje vartosenoje. Kartu jis buvo vartojamas neutralia moksline prasme, tačiau labai nevienodai. Pritardami Marxui, mes net galime sakyti, kad

„kapitalizmas“ tam tikra prasme reiškia tą patį kaip ir „industrializmas“, nes visokį gamybos priemonių kaupimą galima vadinti „kapitalu“. Šia prasme komunistinę visuomenę, kurioje visas kapitalas priklauso valstybei, galima visai korektiškai vadinti „valstybiniu kapitalizmu“. Dėl šių priežasčių tą epochą, kurią nagrinėjo Marxas ir kurią jis pakrikštijo „kapitalizmo“ vardu, aš siūlau vadinti *nevaržomo kapitalizmo* epocha, o mūsiškę epochą – *intervencionizmo* epocha. Pavadinimas „intervencionizmas“ tikrai gali apimti tris dabar egzistuojančius socialinės inžinerijos tipus: rusiškąjį kolektyvistinį intervencionizmą; Švedijos „Mažųjų demokratijų“ ir „Naujojo kurso“ Amerikoje taikomą demokratinį intervencionizmą, ir net fašistinius griežtai reglamentuojamos ekonomikos metodus. Tai, ką Marxas vadino „kapitalizmu“, t. y. nevaržomas kapitalizmas, visiškai „išnyko“ XX amžiuje.

[10] Švedijos „socialdemokratų“ partija, pradėjusi švediškąjį eksperimentą, kadaise buvo marksistinė, bet ji atsisakė marksistinių metodų, kai tik nusprendė prisiimti atsakomybę valdyti valstybę ir pradėti didelių mastų socialines reformas. Vienas iš aspektų, kuris švedų eksperimentą skiria nuo marksizmo, yra tas, kad iškeliamas vartotojo ir vartotojų kooperatyvų vaidmuo, priešingai dogmatiniam marksizmui, pabrėžiančiam gamybos vaidmenį. Švedų technologinę ekonominę teoriją labai paveikė tai, ką marksistai pavadintų „buržuazine ekonomika“, o ortodoksinė marksistinė vertės teorija švedų modelyje apskritai neatlieka jokio vaidmens.

[11] Apie šią programą žr. *H.o.M.*, p. 46 (= *GA*, Series I, vol. Vi, p. 545). – Punktą (1) palyginkite su 19 sk. 15 pastaba susijusiu tekstu.

Galima pažymėti, kad viename iš radikaliausių Marxo kada nors iškeltų pasiūlymų (K.Marx, *Address to the Communist League,* (1850) progresyviniai mokesčiai traktuojami kaip pati revoliucingiausia priemonė. Šio kreipimosi, kurio esmę išreiškia šūkis „Nenutrūkstama revoliucija!“, pabaigoje, kur apibūdinama revoliucinė taktika, Marxas sako: „Jei demokratai siūlo proporcinius mokesčius, tai darbininkai turi reikalauti progresyvinių mokesčių. Jei patys demokratai siūlo nuosaikius progresyvinius mokesčius, darbininkai turi reikalauti tokio staigaus mokesčių padidinimo, kuris sukeltų stambaus kapitalo žlugimą“ (žr. *H.o.M.*, p. 70, ir ypač 20 sk. 44 pastabą).

[12] Apie mano dalinės socialinės inžinerijos koncepciją žr. ypač 9 skyrių. Apie politinį kišimąsi į ekonomiką ir tikslesnį *intervencionizmo* termino paaiškinimą žr. šio sk. 9 pastabą ir tekstą.

[13] Tokią marksizmo kritiką aš laikau labai svarbia. Ji minima mano kn. *The Poverty of Historicism* 17 ir 18 skirsniuose, kur tvirtinama, kad jai galima sėkmingai priešinti tam tikrą *istoricistinę moralės teoriją*. Tačiau esu įsitikinęs, kad tik pripažinęs šią teoriją (žr. 22 sk., ypač 5 ff. pastabas ir tekstą) marksizmas gali išvengti

kaltinimo tuo, kad jis moko *„tikėti politiniais stebuklais"*. (Šį terminą pasiūlė Julius Kraftas.) Žr. taip pat šio sk. 4 ir 21 pastabas.

[14] Apie *kompromiso* problemas žr. pabaigą to paragrafo, su kuriuo susijusi 9 sk. 3 pastaba. Apie pastabą „juk jie neplanuoja visuomenės kaip visumos", esančią tekste, žr. 9 skyrių ir mano kn. *The Poverty of Historicism,* II (ypač holizmo kritiką).

[15] F.A.von Hayekas (žr., pavyzdžiui, jo kn. *Freedom and the Economic System,* Chicago, 1939) pabrėžia, kad centralizuota „planinė ekonomika" neišvengiamai kelia didžiulį pavojų individo laisvei. Kartu jis pabrėžia, kad *laisvės planavimas* yra būtinas. („Laisvės planavimą" gina ir K.Mannheimas savo kn. *Man and Society in an Age of Reconstruction,* 1941. Kadangi jo „planavimo" idėja yra pabrėžtinai *kolektyvistinė* ir *holistinė,* esu įsitikinęs, kad ji turi atvesti prie tironijos, o ne prie laisvės; iš tikrųjų K.Mannheimo „laisvė" yra Hegelio filosofijos palikuonis. Žr. 23 sk. pabaigą ir mano straipsnį, cituotą ankstesnės pastabos pabaigoje).

[16] Šis prieštaravimas tarp marksizmo istorinės teorijos ir Rusijos istorinės praktikos aptartas 15 sk. 13–14 pastabose ir tekste.

[17] Tai dar vienas prieštaravimas tarp marksistinės teorijos ir istorinės praktikos; ne taip kaip prieštaravimas, minėtas ankstesnėje pastaboje, šis antrasis prieštaravimas sukėlė daug diskusijų ir bandymų paaiškinti dalyko esmę, kuriant pagalbines hipotezes. Svarbiausia hipotezė – imperializmo ir kolonijų eksploatavimo teorija. Pagal šią teoriją, revoliucinis sąjūdis pralaimi tose šalyse, kuriose proletaras kartu su kapitalistu pjauna ten, kur sėjo ne jie, o engiami kolonijų čiabuviai. Ši hipotezė, kurią neabejotinai paneigė neimperialistinių mažųjų demokratijų sąjūdžiai, bus išsamiau aptarinėjama 20 sk. (tekste, susijusiame su 37–40 pastabomis).

Remdamiesi Marxo schema, daugelis socialdemokratų Rusijos revoliuciją traktavo kaip pavėlavusią „buržuazinę revoliuciją" ir pabrėžė, kad ši revoliucija buvo susijusi su ekonomine raida, panašia į labiau išsivysčiusių šalių „pramonės revoliuciją". Tačiau, žinoma, šios interpretacijos prielaida tokia: istorija turi atitikti marksistinę schemą. Tiesą sakant, tokia esencialistinė problema, kai klausiama, ar Rusijos revoliucija yra pavėlavusi pramonės revoliucija, ar nebrandi „socialinė revoliucija", yra grynai verbalinė, o jeigu ji kelia sunkumų marksizmui, tai rodo tik vieną dalyką – kad verbalinės problemos marksizmui iškyla tada, kai bandomi apibūdinti įvykiai, nenumatyti marksizmo pradininkų.

[18] Marksizmo vadai sugebėjo įkvėpti savo šalininkams entuziastingą tikėjimą savo misija – žmonijos išlaisvinimu. Bet kartu jie buvo atsakingi už visišką savo politikos žlugimą ir viso sąjūdžio krachą, kurį labiausiai lėmė jų intelektualinis neatsakingumas. Šitie vadai įtikino darbininkus, kad marksizmas yra mokslas ir kad intelektualinė

sąjūdžio pusė yra geriausiose rankose. Tačiau paties marksizmo jie niekada netraktavo moksliškai, t. y. kritiškai. Kol jie galėjo juo naudotis (kas gali būti lengvesnio už tai?), kol jie galėjo istoriją interpretuoti straipsniuose ir kalbose, jie patirdavo intelektualinį pasitenkinimą. (Žr. taip pat šio sk. 19 ir 22 pastabas.)

[19] Keletą metų prieš atsirandant fašizmui, Centrinės Europos socialdemokratų vadų terpėje ryškiai vyravo pralaimėjimo nuotaikos. Jie pradėjo tikėti, kad fašizmas yra neišvengiama visuomenės vystymosi pakopa. Taigi jie ėmė šiek tiek taisyti Marxo schemą, bet niekada neabejojo, kad jo istoricistinė pozicija yra teisinga; jie niekada nesuprato, kad klausimas, „Ar fašizmas yra neišvengiama civilizacijos vystymosi pakopa?", gali būti visiškai klaidinantis.

[20] Toks reiškinys, kaip marksistinis sąjūdis Centrinėje Europoje, buvo retas reiškinys istorijoje. Tai sąjūdis, kuris – nors ir skelbė ateizmą – tikrai gali būti pavadintas didžiu religiniu sąjūdžiu. (Galimas daiktas, toks teiginys padarys įspūdį tiems intelektualams, kurie marksizmo rimtai nevertina.) Žinoma, daugeliu atžvilgių tai buvo kolektyvistinis ir net tribalistinis sąjūdis, tačiau jame dalyvaujantys darbininkai pradėdavo suvokti savo didįjį tikslą, kovojo už savo išsivadavimą, plėtė savo interesų ir savo laisvalaikio horizontą, alkoholį pakeitė alpinizmu, svingą – klasikine muzika, trilerius – rimtomis knygomis. „Darbininkų klasę gali išlaisvinti tik patys darbininkai", – toks buvo jų šūkis. (Apie gilų įspūdį, kurį šis sąjūdis padarė kai kuriems stebėtojams, žr. pavyzdžiui, G.E.R. Geyde, *Fallen Bastions,* 1939.)

[21] Citata iš Marxo pratarmės antrajam *Kapitalo* leidimui (žr. *Capital*, p. 870; žr. taip pat 13 sk. 6 pastabą). Ji rodo, kad Marxui sekėsi su recenzentais (žr. taip pat 17 sk. 30 pastabą ir tekstą).

Kitą labai įdomią citatą, kurioje Marxas išreiškia savo antiutopizmą ir istoricizmą, galima rasti kn. *The Civil War in France* (*H.o.M.*, p. 150, K.Marx, *Der Buergerkrieg in Frankreich,* A.Willaschek, Hamburg, 1920, p. 65–66), kur Marxas pritariamai kalba apie 1871 m. Paryžiaus *Komuną*: „Darbininkų klasė iš Komunos nesitiki stebuklų. Ji neturi gatavų utopijų, kurios turi būti įvestos liaudies dekretais. Ji žino, kad, norėdama išsilaisvinti, kartu ir pasiekti tą aukščiausią formą, prie kurios nesustabdomai juda dabartinė visuomenė <...>, ji turės ilgai kovoti, pereiti daug istorinių procesų, pakeisti aplinkybes ir žmones. Darbininkų klasei reikia ne įgyvendinti kokius nors idealus, o išlaisvinti elementus, būdingus naujai visuomenei ir glūdinčius senos žlungančios buržuazinės visuomenės įsčiose". Marxo raštuose rasime nedaug tokių fragmentų, kurie taip aiškiai rodytų, kad istoricistas neturi veiksmų plano. „Ji turės ilgai kovoti...," – sako Marxas. Bet jeigu ji neturi veiksmų plano, jeigu jai nereikia įgyvendinti, pasak Marxo, „kokių nors idealų", dėl ko gi ji tada kovoja? „Ji nesitiki

stebuklų", – sako Marxas; bet stebuklų tikėjosi jis pats, tikėdamas, kad istorinė kova nenugalimai veda prie socialinio gyvenimo „aukštesniųjų formų". (Žr. šio sk. 4 ir 13 pastabas.) Marxą galima šiek tiek pateisinti, nes jis atsisakė socialinės inžinerijos. Tuo metu pats aktualiausias praktinis uždavinys neabejotinai buvo darbininkų organizavimas. Jei išlygą „tam dar nebuvo pribrendęs laikas" apskritai galima taikyti, ją reikia taikyti Marxo nenorui netgi paviršutiniškai imtis spręsti racionalių institucinių socialinės inžinerijos problemų. (Šią mintį iliustruoja kūdikiški utopistų planai iki pat E.Bellamy.) Tačiau, nelaimei, savo teisingą politinę intuiciją Marxas parėmė teorine socialinės technologijos kritika. Tuo pasinaudojo jo šalininkai dogmatikai, tokio paties požiūrio laikęsi ir tuo metu, kai sąlygos visiškai pasikeitė ir technologija tapo politiškai svarbesnė netgi už darbininkų organizavimą.

[22] Marksistų vadai šiuos įvykius interpretavo kaip dialektinius istorijos potvynius ir atoslūgius. Taigi jie elgėsi kaip vedliai, kaip ekskursijų vadovai, rodantys kelią per istorijos kalvas (ir slėnius), o ne kaip tikri politiniai veikėjai. Šį abejotiną meną baisingus istorijos įvykius tik interpretuoti, užuot su jais kovojus, įspūdingai pasmerkė poetas K.Krausas (minėtas šio sk. 4 pastaboje).

Devyniolikto skyriaus pastabos

[1] Žr. *Capital*, p. 846 = *H.o.M.*, p. 403.

[2] Ši citata iš K.Marxo ir F.Engelso *Komunistų partijos manifesto*. (Žr. *H.o.M.*, p. 31 = *GA*, Series I, vol., Vi, p. 533.)

[3] Žr. *Capital*, p. 547 = *H.o.M.*, p. 560 (kur ją cituoja V.Leninas).

Galima tarti keletą žodžių apie „kapitalo koncentracijos" terminą (kurį tekste aš verčiau taip: „Kapitalo koncentracija nedaugelio rankose").

Trečiame *Kapitalo* leidime (žr. *Capital*, p. 689 ff.) Marxas nustato tokias perskyras: (*a*) kapitalo ***kaupimu*** vadinamas tik gamybos priemonių absoliutus didėjimas, pavyzdžiui, tam tikrame regione; (*b*) kapitalo ***koncentracija*** vadinamas (žr. p. 689–690) normalus kapitalo didėjimas paskirų kapitalistų rankose, didėjimas, kurį lemia bendra kapitalo kaupimo tendencija, leidžianti kapitalistams valdyti vis didesnį darbininkų skaičių; (*c*) *centralizacija* jis vadina (žr. p. 691) tokį kapitalo didėjimą, kurį lemia tai, kad vieni kapitalistai eksproprijuoja kitus kapitalistus („vienas kapitalistas paguldo ant menčių daugelį kapitalistų").

Antrame leidime Marxas dar nenubrėžė perskyros tarp koncentracijos ir centralizacijos; „koncentracijos" terminą jis vartoja abiejomis (*a*) ir (*b*) reikšmėmis. Trečiame leidime (*Capital*, p. 691) skaitome: „Tai tikroji centralizacija, kuri skiriasi nuo kaupimo ir koncentracijos". Antrame leidime toje pačioje vietoje skaitome: „Tai tikroji

koncentracija, kuri skiriasi nuo kaupimo". Tačiau toks pakeitimas padarytas ne visoje knygoje, o tik keliose pastraipose (ypač p. 690–693 ir p. 846). Šios knygos tekste cituojamoje ištraukoje frazė liko ta pati kaip ir antrame leidime. Ištraukoje (p. 846), cituojamoje šios knygos tekste, susijusiame su šio sk. 15 pastaba, „koncentracijos" terminą Marxas keičia „centralizacijos" terminu.

[4] Žr. K.Marxo *Briumero aštuonioliktoji* (*H.o.M.*, p. 123; išskirta mano = Karl Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte,* Verlag fuer Literatur und Politik. Wien–Berlin, 1927, p. 28–29): „Buržuazinė respublika triumfavo. Ją palaikė finansinė aristokratija, pramoninė buržuazija, *vidurinioji klasė,* smulkioji buržuazija, armija, *liumpenproletariatas,* organizuotas į mobilią gvardiją, *inteligentai*, dvasininkai ir *kaimo gyventojai.* Paryžiaus proletariatą palaikė tik jis pats".

Apie neįtikėtinai naivų Marxo teiginį apie „gamintojus kaime" žr. taip pat 20 sk. 43 pastabą.

[5] Žr. tekstą, susijusį su 18 sk. 11 pastaba.

[6] Žr. citatą šio sk. 4 pastaboje, ypač nuorodą į viduriniąją klasę ir „inteligentiją".

Apie „liumpenproletariatą" žr. tą pačią vietą ir *Capital,* p. 711 f. (šis terminas verčiamas kaip „tatterdemalion proletariat").

[7] Apie „klasinės sąmonės" termino marksistinę prasmę žr. 16 sk. I skirsnio pabaigą.

[8] Be tekste minimų pralaimėjimo nuotaikų, esama ir kitų dalykų, galinčių sunaikinti darbininkų klasinę sąmonę ir suskaldyti darbininkų klasę. Pavyzdžiui, V.Lenino kalba, kad imperializmas gali suskaldyti darbininkų klasę, jiems pasiūlydamas dalį savo pelno; jis rašo (*H.o.M.*, p. 707 = V.I.Lenin, LLL., *Imperialism, the Highest State of Capitalism,* vol. XV, p. 96; žr. taip pat 20 sk. 40 pastabą): „<...> Didžiojoje Britanijoje imperializmo pastangos skaldyti darbininkus, stiprinti oportunistus jų terpėje ir sukelti laikiną darbininkų klasės sąjūdžio puvimą pasireiškė ne XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje, o daug anksčiau".

H.B. Parkesas savo puikioje knygoje *Marxism – A Post Mortem* (1940; išleistoje ir kitu pavadinimu – *Marxism – An Autopsy*) pagrįstai pabrėžia, kad visiškai įmanoma, jog verslininkai ir darbininkai gali kartu išnaudoti vartotoją; protekcionistinėje arba monopolistinėje pramonės sistemoje jie gali dalintis pelnu. Šitokia galimybė rodo, kad Marxas perdeda antagonizmą tarp darbininkų ir verslininkų interesų.

Galiausiai galima pažymėti, kad dauguma dabartinių vyriausybių linkusi eiti mažiausio pasipriešinimo keliu ir linkusi vartotojo sąskaita lengvai patenkinti darbininkų ir verslininkų reikalavimus, nes jie sudaro geriausiai organizuotas ir politiniu požiūriu pačias stipriausias bendruomenės grupes. Vyriausybės gali taip elgtis ramia sąžine,

nes įtikina save, kad tai daro saugodamos taiką tarp priešiškiausių bendruomenės dalių.

[8] Žr. tekstą, susijusį su šio sk. 17 ir 18 pastabomis.

[9] Kai kurie marksistai net drįsta tvirtinti, kad prievartinė socialinė revoliucija sukelia mažiau kančių negu nuolatinės blogybės, būdingos tam reiškiniui, kurį jie vadina „kapitalizmu“. (Žr. L.Laurat, *Marxism and Democracy*, translated by E. Fitzgerald, 1940; p. 38, 2 pastabą; Lauratas kritikuoja Sidney'į Hooką už tai, kad jis savo traktate *Towards an Understanding of Marx* laikosi kaip tik tokio požiūrio.) Tačiau šie marksistai tokio vertinimo nepagrindžia moksliškai. Tariant griežčiau, toks vertinimas yra visiškai neatsakinga orakulų pretenzingumo apraiška.

[10] „Turi būti savaime aišku, – sako Engelsas apie Marxą, kartu prisimindamas Hegelį, – kad, jei daiktai ir jų tarpusavio santykiai laikomi kintamais, o ne pastoviais, tada jų vaizdiniai, sąvokos irgi yra kintantys, ir nedera bandyti juos įgrūsti į griežtų apibrėžimų stalčius; juos reikia traktuoti, atsižvelgiant į istorinį ar loginį juos suformavusio proceso pobūdį“. (Žr. F. Engels, Preface to *Das Kapital*, III/1, p. XVi.)

[11] Šis atitikimas nėra tikslus, nes komunistai kartais laikosi nuosaikesnės teorijos, ypač tose šalyse, kur šiai teorijai neatstovauja socialdemokratai. Žr., pavyzdžiui, tekstą, susijusį su šio sk. 26 pastaba.

[12] Žr. 17 sk. 4 ir 5 pastabas ir tekstą; taip pat žr. šio sk. 14 pastabą; palyginkite su šio sk. 17 ir 18 pastabomis ir tekstu.

[13] Žinoma, esama ir tarpinių pozicijų, taip pat ir nuosaikesnių marksistinių pozicijų. Pavyzdžiui, vadinamasis A. Bernsteino „revizionizmas“. Faktiškai A. Bernsteinas atmeta marksizmą. Jo pozicija yra ne kas kita, kaip griežtai demokratinio ir neprievartinio darbininkų sąjūdžio gynimas.

[14] Žinoma, šis teiginys apie poslinkius Marxo pasaulėžiūroje yra tam tikra interpretacija, be to, nelabai įtikinama. Faktas yra tai, kad Marxas nebuvo labai nuoseklus ir kad „revoliucijos“, „jėgos“, „prievartos“, etc. terminus jis nuolat vartojo dviprasmiškai. Iš dalies tai lėmė tas faktas, kad per jo gyvenimą istorija nesivystė pagal jo planą. Istorija atitiko marksistinę teoriją tik tiek, kiek joje reiškėsi tendencija tolti nuo to, ką Marxas vadino „kapitalizmu“, t. y. nuo nesikišimo į ekonomiką politikos. Marxas dažnai ir su pasitenkinimu pabrėždavo šią tendenciją, pavyzdžiui, *Kapitalo* pirmojo leidimo pratarmėje. (Žr. citatą šio sk. 16 pastaboje; žr. taip pat tekstą.) Kita vertus, ta pati tendencija (kišimosi į ekonomiką), priešingai Marxo teorijai, lėmė ir darbininkų padėties gerėjimą, ir šitaip mažino revoliucijos tikimybę. Galimas daiktas, kad Marxo abejonės ir dviprasmiškos savo teorijos interpretacijos yra šitokios situacijos padarinys.

Kad pailiustruočiau šią mintį, pacituosiu dvi ištraukas: vieną iš ankstyvojo, kitą iš vėlyvojo Marxo veikalo. Pirmoji ištrauka yra iš *Centro komiteto kreipimosi į Komunistų sąjungą* (1850; žr. *H.o.M.*, p. 60 ff. = *Labour Monthly*, September, 1922, p. 136 ff.). Ši ištrauka įdomi, nes joje esama praktinių rekomendacijų. Marxas taria, kad darbininkai kartu su buržuaziniais demokratais laimėjo kovą su feodalizmu ir įvedė demokratinį režimą. Marxas pabrėžia, kad tai padarius darbininkų šūkis turi būti toks: „Nuolatinė revoliucija!" Ką tai reiškia, aiškinama išsamiau: „Jie turi veikti taip, kad revoliucinis entuziazmas neišnyktų tuojau pat po pergalės. Priešingai, jie turi jį išsaugoti kiek įmanoma ilgiau. Jie ne tik neturi priešintis vadinamiesiems ekscesams, pavyzdžiui, liaudies keršto nekenčiamiems asmenims ar viešiems pastatams, su kuriais susiję bjaurūs prisiminimai, proveržiams; ne, tokie veiksmai turi būti ne tik toleruojami, bet ir tinkamai nukreipiami, kad taptų pavyzdžiu". (Žr. taip pat šio sk. 35 (1) pastabą ir 20 sk. 44 pastabą.)

Antrą, nuosaikesnio turinio, ištrauką, labai skirtingą nuo tik ką pacituotos, paimsime iš Marxo *Kreipimosi į Pirmąjį Internacionalą* (Amsterdam, 1872; žr. L. Laurat, *op. cit.*, p. 36): „Mes neneigiame, kad egzistuoja šalys, pavyzdžiui, Jungtinės Valstijos ir Didžioji Britanija – jei geriau žinočiau jūsų institucijas, galimas daiktas, pridurčiau Olandiją, – kur darbininkai galės pasiekti savo tikslus taikingomis priemonėmis. Tačiau tokia padėtis egzistuoja ne visose šalyse". Apie šias nuosaikesnes pažiūras žr. taip pat tekstą, susijusį su šio sk. 16–18 pastabomis.

Visišką painiavą užuomazgų pavidalu galima rasti jau paskutinėje *Komunistų partijos manifesto* dalyje, kur yra du tokie tarpusavyje prieštaraujantys teiginiai, atskirti tik vienu sakiniu: (1) „Trumpai tariant, komunistai visur remia kiekvieną revoliucinį sąjūdį prieš egzistuojančią visuomeninę ir politinę santvarką". (Kalbama, pavyzdžiui, ir apie Angliją.) (2) „Galų gale komunistai siekia visų šalių demokratinių partijų vienybės ir susitarimo". Viską galutinai supainioja kiti sakiniai: „Komunistai nesirengia slėpti savo pažiūrų ir tikslų. Jie atvirai skelbia, kad savo tikslus gali pasiekti tik prievarta nuversdami visą egzistuojančią visuomenės santvarką". (Neišskiriant ir demokratijos.)

[15] Žr. *Capital*, p. 846 = *H.o.M.*, p. 403 f. (Apie „centralizacijos" terminą trečiajame leidime, atsiradusį vietoj antrajame leidime vartojamo „koncentracijos" termino, žr. šio sk. 3 pastabą. Dėl vertimo „their capitalist cloak becomes a straight jacket" (vok. „sie unvertraeglich werden mit ihrer kapitalistischen Huelle; liet. „jiems nebetinka kapitalistinis apvalkalas", galima pažymėti, kad pažodiškesnis būtų toks vertimas: „they become incompatible with their capitalist wrapper" or „cloak"; arba laisves-

nis vertimas: „their capitalis cloak becomes intolerable“ (liet. „jų kapitalistinis apdangalas tampa nebepakenčiamas“).

Šios citatos turiniui daug įtakos turėjo Hegelio *dialektika,* tą rodo jos tęsinys. (*Tezės antitezę* Hegelis kartais vadindavo tezės neigimu, o *sintezę* – „neigimo neigimu“.) „Kapitalistinis pasisavinimo būdas, – rašo K.Marxas, – <...> yra pirmas asmeninės privačios nuosavybės, pagrįstos individualiu darbu, neigimas. Bet, kaip ir gamtos dėsnis, kapitalistinė gamyba neišvengiamai sukelia savęs neigimą. Tai neigimo neigimas. Šis antrasis neigimas <...> atkuria <...> bendruomeninę žemės ir gamybos priemonių nuosavybę“. (Apie išsamesnę dialektinę socialistinės visuomenės kilmę žr. 18 sk. 5 pastabą.)

[16] Tokį požiūrį Marxas dėsto *Kapitalo* pirmojo leidimo pratarmėje (*Capital,* p. 865): „Tačiau pažanga neabejotina <...>. Anglijos karūnos atstovai užsienyje <...> mums pasakoja <...>, kad labiau išsivysčiusiose Europos šalyse santykių tarp kapitalo ir darbo pokyčiai tokie pat akivaizdūs ir tokie pat neišvengiami kaip ir Anglijoje. <...> Mr. Wade, Šiaurės Amerikos Jungtinių Valstijų viceprezidentas <...>, viešuosiuose susirinkimuose paskelbė, kad, panaikinus vergovę, į dienotvarkę įtraukiamas klausimas dėl radikalaus kapitalo ir žemės nuosavybės santykių pakeitimo!“ (Žr. taip pat šio sk. 14 pastabą.)

[17] Žr. F. Engelso pratarmę pirmajam angliškam *Kapitalo* vertimui. (*Capital,* p. 887). Apie tai išsamiau cituojama 17 sk. 9 pastaboje.

[18] Žr. K. Marxo laišką H.Hyndmanui, 1880 m. gruodžio 8 d.; žr. H.H. Hyndman, *The Record of an Adventurous Life* (1911), p. 283. Žr. taip pat L.Laurat, *op. cit.* p. 239. Šią citatą galima pateikti išsamiau: „Jeigu Jūs sakote, kad Jums nepriimtinas mano partijos požiūris į Angliją, aš galiu atsakyti tik tai, kad mūsų partija mano, jog revoliucija Anglijoje yra ne *būtina,* o – atsižvelgiant į istorinius precedentus – *galima.* Jei neišvengiama evoliucija virsta revoliucija, tai dėl to kaltos ne tik valdančiosios klasės, bet ir darbininkų klasė“. (Atkreipkite dėmesį į tokios pozicijos dviprasmiškumą.)

[19] H.B. Parkesas kn. *Marxism – A Post Mortem,* p. 101 (žr. taip pat p. 106 ff.), išreiškia panašų požiūrį; jis pabrėžia, kad marksistų „tikėjimas, jog kapitalizmo negalima reformuoti, jį galima tik sugriauti“, yra vienas būdingiausių dogmatinės marksistinės kapitalo kaupimo teorijos bruožų. „Laikykitės kokios nors kitos teorijos, – sako jis, – <...> ir atsiras galimybė kapitalizmą keisti laipsniškai“.

[20] Žr. *Komunistų partijos manifesto* (*H.o.M.*, p. 45 = *GA*, Series I, vol. Vi, p. 545) pabaigą: „Proletarai neturi ko prarasti, išskyrus savo grandines. O laimės jie visą pasaulį“.

[21] Žr. *Komunistų partijos manifestą* (*H.o.M.*, p. 45 = *GA*, Series I, vol. Vi, p. 545); ši citata išsamiau pateikiama tekste, susijusiame su šio sk. 35 pastaba. – Paskutinė šio paragrafo citata iš *Komunistų partijos manifesto, H.o.M.*, p. 35 (= *GA*, Series I, vol. Vi, p. 536). Žr. taip pat šio sk. 35 pastabą.

[22] Tačiau socialinės reformos retai būdavo vykdomos dėl engiamųjų spaudimo; viešąją nuomonę gali labai veikti religiniai sąjūdžiai – įskaitant ir utilitaristus – ir individai (tokie kaip Dickensas). Visų marksistų nuostabai Henry's Fordas ir daugelis kitų „kapitalistų“ suprato, kad darbo užmokesčio didinimas gali būti naudingas savininkui.

[23] Žr. 18 sk. 18 ir 21 pastabas.

[24] Žr. *H.o.M.*, p. 37 (= *GA*, Series I, vol. Vi, p. 538).

[25] Žr. *Valstybė ir revoliucija, H.o.M.*, p. 756 (= *State and Revolution*, p. 77). Štai visa citata: „Demokratija labai svarbi darbininkų klasei, kovojančiai su kapitalistais dėl laisvės. Tačiau demokratija jokiu būdu nėra riba, kurios negalima peržengti; ji yra tik viena perėjimo nuo feodalizmo prie kapitalizmo ir nuo kapitalizmo prie komunizmo pakopa“.

V.Leninas pabrėžia, kad demokratija reiškia tik „formalią lygybę“. Žr. taip pat *H.o.M.*, p. 834 (= V.I.Lenin, *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky*. L.L.L., vol. XViii, p. 34), kur Leninas naudojasi šiuo Hegelio argumentu (tik „formalios“ lygybės), polemizuodamas su Kautsky'u: „<...> jis pripažįsta formalią lygybę, kuri kapitalizme yra tik apgaulė ir veidmainystė, pateikiama kaip faktinė lygybė <...>“.

[26] Žr. H.B. Parkes, *Marxism – A Post Mortem*, p. 219.

[27] Toks taktinis manevras visiškai atitinka *Komunistų partijos manifestą*, kur skelbiama, kad komunistai „siekia visų šalių demokratinių partijų vienybės ir susitarimo“, bet kartu skelbia, kad „savo tikslus gali pasiekti tik prievarta nuversdami visą egzistuojančią visuomenės santvarką“, įskaitant ir demokratiją.

Tačiau toks taktinis manevras visiškai atitinka ir 1928 m. partijos programą (*H.o.M.*, 1936; išskirta mano = *The Programme of the Communist International*, Modern Books Ltd., London, 1932, p. 61): „Nustatydama savo taktinę liniją, kiekviena komunistų partija turi paisyti konkrečios vidinės ir išorinės situacijos. <...> Partija iškelia šūkius <...>, siekdama organizuoti mases *pačiu plačiausiu mastu*“. Tačiau to negalima pasiekti, iki galo nepasinaudojus marksizmui būdinga „revoliucijos“ termino dviprasmybe.

[28] Žr. *H.o.M.*, p. 59 ir 1042 (= *GA*, Series I, vol. Vi, p. 557 ir *The Programme of the Communist International*, p. 65); ir šio sk. 14 pastabos pabaigą. (Žr. taip pat 37 pastabą.)

49.-657

[29] Tai ne citata, o parafrazė. Žr., pavyzdžiui, ištrauką iš F. Engelso pratarmės pirmajam angliškam *Kapitalo* leidimui, cituojamą 17 sk. 9 pastaboje. Žr. taip pat L.Laurat, *op. cit.*, p. 240.

[30] Pirma iš šių dviejų ištraukų cituojama L.Laurato, *loc. cit.*; antrąją žr. *H.o.M.*, p. 93 (= Karl Marx, *The Class Struggle in France 1848–1850.* Introduction by F. Engels. Co-operative Publishing Society of Foreign Workers in the USSR, Moscow, 1934, p. 29). Išskirta mano.

[31] F. Engelsas iš dalies suvokė, kad jam reikia keisti taktiką, nes „istorija parodė, kad mes ir visi, mąsčiusieji panašiai kaip mes, buvome neteisūs“ (*H.o.M.*, p. 79 = Karl Marx, *Die Klassenkampfe in Frankreich,* Vorwaerts, Berlin, 1890, p. 8). Bet pirmiausia jis suvokė tik vieną klaidą: kad jis ir Marxas pervertino visuomenės vystymosi spartą. Kad šio vystymosi kryptis visai kita, F.Engelsas niekada nepripažino, nors ir buvo tuo nepatenkintas; žr. tekstą, susijusį su 20 sk. 38–39 pastabomis, kur aš cituoju paradoksalų Engelso skundą, kad „darbininkų klasė tikrai vis labiau buržuazėja“.

[32] Žr. 7 sk. 4 ir 6 pastabas.

[33] Ekonominės privilegijos gali būti išsaugotos ir dėl kitų priežasčių, pavyzdžiui, dėl to, kad tirono valdžia priklauso nuo tam tikros valdinių grupės. *Tačiau tai nereiškia, kad tironija iš tikrųjų turi būti tam tikros klasės valdžia,* kaip pasakytų marksistai. Juk jei tironas priverstas papirkti tam tikrą dalį gyventojų, suteikti jiems ekonomines arba kitokias privilegijas, tai dar nereiškia, kad tai daryti jį priverčia kaip tik toji *grupė,* ar kad toji grupė tiek stipri, kad šių privilegijų galėtų reikalauti (ir jas gauti) kaip savo teisių. Jei neegzistuoja *institucijos,* leidžiančios tai grupei realizuoti savo įtaką, tironas gali atimti tos grupės privilegijas ir siekti kitos grupės paramos.

[34] Žr. *H.o.M.*, p. 171 (= Karl Marx, *Civil War in France,* Introduction by F.Engels. Martin Lawrence, London, 1933, p. 19). (Žr. taip pat *H.o.M.*, p. 833 = *The Proletarian Revoliution*, p. 33–34.)

[35] Žr. *H.o.M.*, p. 45 (= *GA*, Series I, vol. Vi, p. 545). Žr. taip pat šio sk. 21 pastabą. Žr. toliau kitą citatą iš *Komunistų partijos manifesto* (*H.o.M.*, p. 37 = *GA*, Series I, vol. Vi, p. 538): „Artimiausias komunistų tikslas <...> politinės valdžios perėjimas į proletariato rankas“.

1. Taktinį patarimą, turintį atvesti prie pralaimėjimo kovojant už demokratiją, K. Marxas detalizuoja savo *Centro komiteto kreipimesi į Komunistų sąjungą.* (*H.o.M.*, p. 67 = *Labour Monthly,* September, 1922, p. 143; žr. taip pat šio sk. 14 pastabą ir 20 sk. 44 pastabą.) Čia K.Marxas aiškina, kaip reikia elgtis su demokratine partija po to, kai demokratija pasiekta. *Komunistų partijos manifeste* sakoma (žr. šio sk. 14 pastabą), kad su tokia partija komunistai turi „vienytis ir susitarti“. K. Marxas sako:

„Trumpai tariant, nuo pat pirmosios pergalės akimirkos mes turime nepasitikėti ne sumuštu reakcingu priešu, o mūsų ankstesniais sąjungininkais“ (t. y. demokratais).

K.Marxas reikalauja, kad „visas proletariatas turi būti nedelsiant apginkluotas šautuvais, karabinais ir šoviniais“ ir kad „darbininkai turi bandyti organizuotis į nepriklausomą gvardiją su savo vadais ir generaliniu štabu“. Taip daryti reikia todėl, „kad buržuazinė demokratinė vyriausybė ne tik iškart prarastų visokią darbininkų paramą, bet iš pat pradžių pasijustų prižiūrima ir kontroliuojama valdžios, už kurios stovi visa darbininkų klasė“.

Akivaizdu, kad šitokia politika neišvengiamai griauna demokratiją. Vyriausybę ji būtinai sukiršintų su tais darbininkais, kurie nelinkę griežtai laikytis įstatymo, o bando valdyti grasinimais. Marxas bando pateisinti tokią politiką pranašystėmis (*H.o.M.*, p. 68 ir 67 = *Labour Monthly*, Sept., 1922, p. 143): „Kai tik naujoji vyriausybė įsigalės, ji iškart pradės kovoti su darbininkais“. Be to, jis sako: „Kad šiai partijai (t. y. demokratų), kurios išdavystė prasidės jau pirmąją pergalės valandą, būtų neleidžiama užsiiminėti savo nešvariais darbais, būtina organizuoti ir apginkluoti proletariatą“. Mano galva, jo taktika kaip tik ir atvestų prie tų nešvarių padarinių, kuriuos jis pranašauja. Tie padariniai patvirtintų jo istorinę pranašystę. Iš tikrųjų, jei darbininkai veiktų kaip tik taip, kiekvienas blaiviai mąstantis demokratas būtų priverstas (jeigu jis, ypač jeigu jis, norėtų ginti engiamųjų reikalą) jungtis su tais, kuriuos Marxas apibūdina kaip darbininkų reikalo išdavikus, ir kovoti su tais, kurie linkę sunaikinti demokratines institucijas, individą saugančias nuo tironų ir Didžiųjų Diktatorių savivalės.

Galiu pridurti, kad pacituotos ištraukos yra palyginti ankstyvi Marxo pasisakymai; brandesnė Marxo nuomonė, galimas daiktas, yra šiek tiek kitokia, ir, šiaip ar taip, dviprasmiškesnė. Tačiau tai nepaneigia to fakto, kad šie ankstyvi pasisakymai darė ilgalaikę įtaką ir kad jie padarė daug žalos.

2. Dėl šio skyriaus teksto (*b*) punkto galima pacituoti Lenino žodžius (*H.o.M.*, p. 828 = *The Proletarian Revolution*, p. 30): „<...> darbininkų klasė labai gerai supranta ir jaučia, kad buržuazinis parlamentas yra jiems *svetima* institucija, buržuazijos išnaudojamo proletariato *priespaudos įrankis*, kad tai priešiškos klasės, išnaudotojų mažumos, institucija“. Akivaizdu, kad tokie žodžiai negali skatinti darbininkų ginti parlamentinę demokratiją nuo fašistų antpuolio.

[36] Žr. V.Leninas, *Valstybė ir revoliucija* (*H.o.M.*, p. 744 = *State and Revolution*, p. 68): „Demokratija <...> turtingiesiems, štai kas yra kapitalistinės visuomenės demokratija <...>. Marxas puikiai suvokė kapitalistinės demokratijos esmę <...> sakydamas, kad kartą per kelerius metus engiamiesiems leidžiama nuspręsti, kurie engėjų klasės atstovai juos <...> engs!“ Žr. taip pat 17 sk. 1 ir 2 pastabą.

[37] Knygoje *Kairumo liga komunizme* V.Leninas rašo (*H.o.M.*, p. 884 f.; išskirta mano = V.I.Lenin, *Left-Wing Communism, An Infantile Disorder*, L.L.L. vol. XVi, p. 72–73): „<...> visą dėmesį reikia sutelkti prie *kito* žingsnio <...> ieškoti *perėjimo* ar *priėjimo* prie proletarinės revoliucijos formų. Proletariato avangardas ideologiškai laimėtas <...>. Bet nuo šio pirmojo žingsnio dar toli iki pergalės <...>. Kad visa klasė <...> pasiektų tokią poziciją, vien propagandos ir agitacijos nepakanka. *Masėms reikalingas jų pačių politinis patyrimas.* Toks pamatinis visų revoliucijų dėsnis <...>: *reikėjo <...> patirti savo kailiu <...> visišką kraštutinių reakcionierių diktatūros neišvengiamybę,* kaip vienintelę proletariato diktatūros alternatyvą, kad *jis ryžtingai pasuktų į komunizmą*".

[38] Kaip ir reikėjo tikėtis, dvi marksistinės partijos dėl pralaimėjimo bando kaltinti viena kitą; viena kaltina kitą už jos katastrofišką politiką, ir savo ruožtu kaltinama pastarosios už tai, kad palaiko darbininkų tikėjimą galimybe laimėti kovą už demokratiją. Ironiška tai, kad pats Marxas smulkiai apibūdino tokį elgesį – dėl pralaimėjimo smerkti aplinkybes ir ypač varžovų partiją. (Žinoma, Marxo žodžiai buvo nukreipti prieš ano meto kairuoliškai nusiteikusių varžovų grupę.) Jis rašo (*H.o.M.*, p. 130; paskutinė dalis išskirta mano = V.I. Lenin, *The Teachings of Karl Marx,* L.L.L., vol. i, p. 55): „Jiems nebūtina pernelyg kritiškai apmąstyti savo išteklius. Jiems pakanka duoti ženklą, ir liaudis su visais savo neišsenkamais ištekliais puls *engėjus.* Bet jei paaiškėja <...>, kad jų jėgos visiškai menkos, tada apkaltinami arba kenkėjai sofistai (matyt, kita partija), *vieningą liaudį* skaldantys į priešiškas stovyklas, arba <...> visas reikalas žlugo dėl kokios nors smulkmenos, arba nenumatytas atsitiktinumas šį kartą nulėmė nesėkmę. Bet kuriuo atveju demokratas (arba antidemokratas) iš paties gėdingiausio pralaimėjimo išeina ne tik švarutėlis, toks nekaltas, kaip ir iš pradžių, bet ir *dar labiau įsitikinęs, kad jam lemta nugalėti, kad nei jis pats, nei jo partija neturi atsisakyti savo senosios pozicijos, priešingai, aplinkybės turi subręsti, kad priaugtų iki jo <...>.*

[39] Aš sakau „radikalusis sparnas", nes šia istoricistine interpretacija, kad fašizmas yra neišvengiamo vystymosi neišvengiama stadija, tikėjo ir ją gynė ir tos partinės grupės, kurios buvo tolimos komunistams. Net kai kurie Vienos darbininkų, herojiškai, bet pavėluotai ir neorganizuotai pasipriešinusių fašizmui, vadai nuoširdžiai tikėjo, kad fašizmas yra būtinas istorinio vystymosi socializmo link žingsnis. Labai nekęsdami fašizmo, jie jautėsi esą priversti net fašizmą traktuoti kaip žingsnį į priekį, kenčiančią liaudį priartinantį prie galutinio tikslo.

[40] Žr. ištrauką, cituotą šio sk. 37 pastaboje.

Dvidešimto skyriaus pastabos

[1] Vienintelis pilnas trijų *Kapitalo* tomų vertimas į anglų kalbą apima apytikriai 2500 puslapių. Prie jų reikia pridėti dar tris tomus, išleistus Vokietijoje ir pavadintus *Theorien ueber den Mehrwert* (angl. *Theories of Surplus Value);* juose yra medžiaga, daugiausia istorinė, kuria Marxas ketino pasinaudoti, rašydamas *Kapitalą*.

[2] Žr. nevaržomo kapitalizmo ir intervencionizmo priešpriešą, nagrinėjamą 16 ir 17 sk. (Žr. 16 sk. 10 pastabą, 17 sk. 22 pastabą, 18 sk. 9 pastabą ir tekstą.)

Apie Lenino teiginį žr. *H.o.M.*, p. 561 (= *The Teachings of Karl Marx,* p. 29, išskirta mano). Įdomu pažymėti, kad nei Leninas, nei dauguma marksistų, pasirodo, nesuvokė, kad nuo Marxo laikų visuomenė pasikeitė. 1914 m. Leninas kalba apie „šiuolaikinę visuomenę" taip, tarsi ji būtų ir Marxo laikų, ir Lenino laikų visuomenė. Tačiau *Komunistų partijos manifestas* buvo paskelbtas 1848 m.

[3] Visos šio paragrafo citatos iš *Capital,* p. 691.

[4] Žr. pasisakymus apie šiuos terminus 19 sk. 3 pastaboje.

[5] Tokia interpretacija būtų tinkamesnė, nes egzistuotų mažesnė tikimybė atsirasti pralaimėjimo nuotaikoms, galinčioms kelti pavojų klasinei sąmonei (kaip minėta tekste, susijusiame su 19 sk. 7 pastaba).

[6] Žr. *Capital.* p. 697 ff.

[7] Šios dvi citatos iš *Capital,* p. 698 ir p. 706. Marxo terminas „mittleren Prosperitaet" verčiamas „semi-prosperity", bet paraidžiui jį galima versti žodžiu „medium prosperity". Aš verčiu ne „over-production", bet „excessive production", nes Marxas *neturi* galvoje perprodukcijos (over–production) ta prasme, kad daugiau pagaminama negu galima parduoti *dabar;* jis turi galvoje tai, kad pagaminama tiek, jog netrukus bus sunku tuos gaminius parduoti.

[8] Taip kalba G.Parkesas; žr. 19 sk. 19 pastabą.

[9] Žinoma, darbo vertės teorija yra labai sena. Reikia priminti, kad manasis vertės teorijos aptarimas apsiriboja vadinamąja „objektyviosios vertės teorija"; aš neketinu kritikuoti „subjektyviosios vertės teorijos" (kurią, galima daiktas, geriau apibūdinti kaip subjektyvaus vertinimo arba pasirinkimo aktų teorija; žr. 14 sk. 14 pastabą). J. Vineris man maloniai nurodė, kad beveik vienintelis Marxo ir Ricardo vertės teorijų sąlyčio taškas atsirado dėl to, kad Marxas nesuprato Ricardo ir kad Ricardo niekada nemanė, kad darbas pasižymi didesne kuriamąja jėga nei kapitalas.

[10] Man atrodo akivaizdu, jog Marxas niekada neabejojo, kad jo „vertės" *kažkaip* atitinka rinkos kainas. Jo manymu, prekės vertė prilygsta kitos prekės vertei, jei vidutinis darbo laikas, reikalingas joms pagaminti, yra vienodas. Jei viena iš tų dviejų prekių yra *auksas,* tada jo svoris gali būti traktuojamas kaip kitos prekės kaina,

išreikšta auksu; kadangi pinigai (įstatymu) padengiami auksu, mes tokiu būdu gauname prekės piniginę išraišką.

Marxas aiškino (žr. ypač svarbią išnašą, *Capital*, p. 153), kad prekės mainomosios proporcijos rinkoje svyruoja sulig jos verte, o rinkos kainos pinigine išraiška – sulig tos prekės verte, išreikšta auksu. „Jei vertės dydis virsta kaina, – šiek tiek negrabiai sako Marxas (*Capital*, p. 79; išskirta mano), – tada šis <...> santykis pasireiškia kaip tam tikros prekės mainomasis santykis su ta *pačia preke, funkcionuojančia pinigų pavidalu*“ (t. y. auksu). „Tačiau šiuo mainomuoju santykiu gali reikštis ne tik prekės vertės dydis, bet ir tie tos vertės svyravimai, kuriuos lemia konkrečios sąlygos“; kitaip tariant, kainos gali kaitaliotis. Todėl galimybė <...> kainai nukrypti nuo <...> prekės vertės glūdi pačioje piniginėje formoje. Tai nėra joks trūkumas; priešingai, tai rodo, kad piniginė forma visiškai atitinka tą gamybos būdą, kuriam egzistuojant taisyklė gali pasireikšti per netvarką, kaip aklai veikiantis vidurkis“. Man atrodo, aišku, kad „taisyklė“, apie kurią kalba Marxas, čia yra vertė, ir kad jis tiki, jog vertės „pasireiškia“ (arba „įsitvirtina“) tik kaip realių rinkos kainų vidurkiai. Vadinasi, kainos svyruoja aplink vertę.

Aš tai pabrėžiu todėl, kad kartais ši mintis neigiama. Pavyzdžiui, G.D. Cole'is savo *Įvade* (*Capital*, XXV; išskirta mano) rašo: „Marxas <...> paprastai kalba taip, tarsi prekėms tikrai būtų būdinga tendencija *po* laikinų rinkos svyravimų, būti mainomoms pagal jų „vertes“. Tačiau jis aiškiai sako (p. 79), kad turi galvoje ne tai; o trečiame *Kapitalo* tome jis <...> labai aiškiai parodo kainų ir „verčių“ divergencijos būtinybę“. Tačiau nors ir teisinga, kad svyravimų Marxas netraktuoja tik kaip „laikinų“, jis tikrai mano, kad prekėse glūdi tendencija – *priklausanti* nuo rinkos svyravimų – būti mainomoms pagal jų „vertę“, nes, kaip matėme anksčiau cituotoje pastraipoje, kuria remiasi Cole'is, Marxas nekalba apie kokią nors *divergenciją* tarp vertės ir kainos, bet apibūdina svyravimus ir vidurkius. Marxo pozicija šiek tiek keičiasi trečiame *Kapitalo* tome, kur (IX sk.) vietoj prekės „vertės“ termino vartojamas naujas, „gamybos kainos“, terminas, o gamybos kaina yra jos gamybos sąnaudų suma plius vidutinė pridėtinė vertė. Tačiau netgi dabar Marxo mąstymui būdinga tai, kad ši naujoji, gamybos kainos, kategorija su realia rinkos kaina siejama tik kaip su savos rūšies vidurkių reguliatoriumi. Ji tiesiogiai nenulemia rinkos kainos, bet pasireiškia (kaip ir „vertė“ pirmame tome) kaip vidurkis, apie kurį svyruoja ar kaitaliojasi realios kainos. Tai galima parodyti, pacitavus tokią ištrauką (*Das Kapital*, III/2, p. 396 f.): „Rinkos kainos kyla virš arba krinta žemiau šių reguliuojančių gamybos kainų, tačiau šie svyravimai atsveria vienas kitą <...>. Tai tas pats reguliuojančių vidurkių principas, kurį Queteletas nustatė visuomenės reiškiniams apskritai“. Panašiai Marxas kalba

(p. 399) apie „reguliuojančią kainą <...>, t. y. tą kainą, apie kurią svyruoja rinkos kainos". Kitame puslapyje, kur jis kalba apie konkurencijos įtaką, jis sako, kad jį domina „*natūrali* kaina <...>, t. y. kaina <...>, kurios nereguliuoja konkurencija, bet ta kaina, kuri pati reguliuoja konkurenciją". (Išskirta mano.) Nekalbant apie tai, kad „natūralios" kainos sąvoka aiškiai rodo Marxo viltį surasti esmę, kurios „reiškimosi formos" yra svyruojančios rinkos kainos (žr. taip pat šio sk. 23 pastabą), matome, jog Marxas atkakliai laikosi požiūrio, kad toji esmė, nesvarbu, ar tai būtų vertė, ar gamybos kaina, pasireiškia kaip rinkos kainų *vidurkis*. Žr. taip pat *Das Kapital,* III/1, p. 171 f.

[11] Cole'is, *op. cit.*, XXiX, apskritai labai teisingai apibūdindamas Marxo pridėtinės vertės teoriją, sako, kad ši teorija yra „jo įnašas į ekonomikos teoriją". Bet F. Engelsas savo pratarmėje antrajam Kapitalo tomui parodė, kad Marxas nebuvo šios teorijos autorius, kad Marxas ne tik niekada netvirtino, jog tai jo sukurta teorija, bet ir tyrinėjo jos istoriją (savo *Pridėtinės vertės teorijose;* žr. šio sk. 1 pastabą). Norėdamas parodyti, kad Marxas pasinaudojo Adamo Smitho ir Davido Ricardo pridėtinės vertės teorija, Engelsas cituoja Marxo rankraščius ir pateikia ištraukas iš pamfleto *The Source and Remedy of the National Difficulties. A Letter to Lord John Russell* (London, 1821), minimo *Kapitale* (*Capital,* p. 646), ir šitaip parodo, kad svarbiausios šios teorijos idėjos atsirado nepaisant marksistinės perskyros tarp darbo ir darbo jėgos. (Žr. *Das Kapital,* II, Xii–XV.)

[12] Pirmąją dalį Marxas vadina (žr. *Capital,* p. 213 f.) *būtinu darbo laiku,* antrąją dalį – *pridėtiniu darbo laiku.*

[13] Žr. Engelso pratarmę antrajam *Kapitalo* tomui. (*Das Kapital,* II, XXi, f.)

[14] Žinoma, Marxo pridėtinės vertės teorijos sukūrimas glaudžiai susijęs su jo kritika prieš „formalią" laisvę, „formalų" teisingumą, etc. Žr. ypač 17 sk. 17 ir 19 pastabas ir tekstą. Žr. taip pat tekstą, susijusį su kita pastaba.

[15] Žr. *Capital,* p. 845. Žr. taip pat citatas, nurodytas ankstesnėje pastaboje.

[16] Žr. tekstą, susijusį su šio sk. 18 (ir 10) pastaba.

[17] Žr. ypač *Kapitalo* trečio tomo X sk.

[18] Ši citata iš *Capital,* p. 706. Pradedant žodžiais „vadinasi, gyventojų perteklius", šis fragmentas eina tuojau pat po citatos šio sk. 7 pastaboje. (Aš praleidau žodį „santykinis", esantį prieš žodžius „gyventojų perteklius", nes šiame kontekste jis nesvarbus ir gali net klaidinti. Šiame leidime (*Capital,* Everyman edition, p. 706) esama klaidos: vietoj „gyventojų perteklius" atspausdinta „perprodukcija"). Šis fragmentas įdomus dėl pasiūlos ir paklausos problemos ir Marxo teiginio, kad pasiūla ir paklausa privalo turėti „pagrindą" (arba „esmę"); žr. šio sk. 10 ir 20 pastabas.

[19] Šiame kontekste galima pažymėti, kad aptariamas reiškinys – skurdas audringos industrializacijos epochoje (arba „ankstyvajame kapitalizme"; žr. 36 pastabą toliau ir tekstą) – neseniai buvo aiškinamas remiantis hipoteze, kuri, jeigu ją laikysime priimtina, parodo, kad šiai problemai spręsti daug duoda marksistinė išnaudojimo teorija. Turiu galvoje teoriją, grindžiamą Walterio Eukeno sukurta dviejų grynų monetarinių sistemų (aukso ir kredito) doktrina ir jo metodu, kuriuo remiantis įvairios istorijoje egzistuojančios ekonominės sistemos traktuojamos kaip „grynų" sistemų mišiniai. Remdamasis šiuo metodu, Leonhardas Mikschas neseniai parodė (straipsnyje L.Miksch, *Die Geldordnung der Zukunft*, Zeitschrift für das Gesamte Kreditwesen, 1949), kad kredito sistema skatina *prievartines investicijas,* t. y. vartotojas priverčiamas taupyti; „tačiau kapitalas, sukauptas šitokių prievartinių investicijų dėka, – rašo Mikschas, – priklauso ne tiems, kurie buvo priversti susilaikyti nuo vartojimo, o verslininkams".

Jei tokia teorija priimtina, tada Marxo teoriją (bet ne jo „dėsnius", ne jo pranašystes) galima laikyti įtikinama ir pakankamai pagrįsta. Juk skirtumas tarp Marxo „pridedamosios vertės", kuri teisėtai priklauso darbininkui, bet yra „pasisavinama", „eksproprijuojama", „kapitalisto", ir Mikscho „prievartinių santaupų", tampančių ne priverčiamo taupyti vartotojo, o „verslininko" nuosavybe, yra visai menkas. Pats Mikschas užsimena, kad šios jo idėjos paaiškina daugelį XIX a. ekonominės raidos reiškinių (ir socializmo atsiradimą).

Reikia pažymėti, kad Mikscho analizė atitinkamus faktus paaiškina konkurencinės sistemos (jis kalba apie „didžiulę valdžią turinčią ekonominę pinigų gamybos monopoliją") *trūkumais,* tuo tarpu Marxas panašius faktus bandė aiškinti, remdamasis laisvosios rinkos, t. y. konkurencijos, prielaida. (Maža to, „vartotojų", žinoma, negalima visiškai tapatinti su „pramonės darbininkais".) Kad ir kaip būtų aiškinama, faktai, kuriuos Mikschas vadina „nepakenčiamai antivisuomeniškais", išlieka, ir tai, kad Marxas jiems priešinosi ir bandė juos paaiškinti, daro jam garbę.

[20] Žr. šio sk. 10 pastabą, ypač fragmentą apie „natūralią" kainą (taip pat 18 pastabą ir tekstą); įdomu, kad trečiame *Kapitalo* tome, šalia citatų šio sk. 10 pastaboje (žr. *Das Kapital,* III/2, p. 352; išskirta mano) ir panašiame kontekste Marxas duoda tokią metodologinę pastabą: *„Joks mokslas būtų nereikalingas, jei daiktų reiškimosi formos sutaptų su jų esmėmis".* Žinoma, tai grynas esencializmas. Kad šitoks esencializmas susiliečia su metafizika, parodyta šio sk. 24 pastaboje.

Akivaizdu, kad Marxas, pakartotinai, ypač pirmame tome, kalbėdamas apie kainos formą, turi galvoje „reiškimosi formą"; esmė yra „vertė". (Žr. taip pat 17 sk. 6 pastabą ir tekstą.)

[21] *Capital*, p. 43 ff.: „Fetišistinio prekių pobūdžio paslaptis".

[22] Žr. *Capital*, p. 567 (žr. taip pat p. 328), kur Marxas apibendrina taip: „Jei darbo našumas padvigubėja, o darbo jėgos vertės ir pridėtinio darbo vertės santykis lieka nepakitęs, <...> vienintelis padarinys yra tas, kad abi vertės tampa dvigubai didesnės negu ankstesnės vartojamosios vertės (t. y. prekės). Šios vartojamosios vertės dabar dvigubai pigesnės nei prieš tai <...>. Taigi, jei dabar našumas auga, visai įmanoma, kad darbo jėgos kaina gali nuolat mažėti, *tuo tarpu darbininko pragyvenimo priemonių masė gali lygiagrečiai didėti*".

[23] Jei bendras darbo našumas daugiau ar mažiau didėja, tada aukso gavybos kompanijų darbo našumas irgi gali augti; tai reiškia, kad auksas, kaip ir kiekviena kita prekė, jeigu jis matuojamas darbo laiku, tampa pigesnis. Taigi, kas tinka kitoms prekėms, tinka ir auksui, ir kai Marxas sako (žr. ankstesnę pastabą), kad realus darbininko darbo užmokestis didėja, teoriškai tai teisinga ir jo darbo užmokesčio, išreiškiamo auksu, t. y. pinigais, atžvilgiu. (Todėl Marxo analizė *Kapitalo* p. 567, kurios apibendrinimą aš citavau ankstesnėje pastaboje, neteisinga ten, kur jis kalba apie „kainas". Juk „kainos" yra „vertės", išreikštos auksu, ir jos gali būti *pastovios*, jei darbo našumas vienodai didėja visose gamybos srityse, įskaitant aukso gavybą.)

[24] Keistas Marxo vertės teorijos (šiuo požiūriu, pasak J.Vinerio, skirtingos nuo klasikinės anglų mokyklos teorijos) bruožas yra toks: žmogaus darbas esmingai skiriasi nuo visų kitų gamtos procesų, pavyzdžiui, nuo gyvulių veiklos. Šis bruožas aiškiai rodo, kad Marxo teorijos pagrindas yra *moralinė* teorija, doktrina, pagal kurią žmogaus kančia ir žmogaus gyvenimas esmingai skiriasi nuo visų gamtinių procesų. Šią teoriją galima pavadinti *žmogaus darbo šventumo* doktrina. Na, aš neneigiu, kad tokia teorija teisinga moraline prasme; t. y. mes privalome elgtis pagal ją. Tačiau kartu aš manau, kad ekonominės analizės nedera grįsti nesąmoninga moraline, metafizine ar religine doktrina. Marxas, kuris, kaip matysime 22 skyriuje, sąmoningai netikėjo humanistine morale arba užgniaužė tokį tikėjimą, rėmėsi morale ten, kur net neįtarė tai darąs – savo abstrakčioje vertės teorijoje. Žinoma, tai lėmė jo esencializmas: jo įsitikinimu, visų visuomeninių ir ekonominių santykių esmė yra žmogaus darbas.

[25] Apie intervencionizmą žr. 17 sk. 22 pastabą ir 18 sk. 9 pastabą. (Žr. taip pat šio sk. 2 pastabą.)

[26] Apie *laisvės paradokso* principo taikymą ekonominei laisvei suprasti žr. 17 sk. 20 pastabą, kur esama daugiau nuorodų.

Laisvosios rinkos problema, tekste minima tik ryšium su darbo jėgos rinka, yra labai svarbi. Apibendrinant tai, kas buvo pasakyta tekste, akivaizdu, kad laisvosios rinkos idėja yra paradoksali. Jei į rinką nesikiša valstybė, tada gali kištis kitos pusiau politinės organizacijos, pavyzdžiui, monopolijos, trestai, profsąjungos, etc., rinkos

laisvę paversdamos fikcija. Kita vertus, svarbiausia suprasti, kad be rūpestingai saugomos laisvosios rinkos visa ekonominė sistema nustoja tarnauti vieninteliam jos racionaliam tikslui – *vartotojo reikmių tenkinimui.* Jei vartotojas negali rinktis, jei jis turi imti tai, ką siūlo gamintojas, jei ne vartotojas, o gamintojas – nesvarbu, privatus gamintojas, valstybė ar marketingo skyrius – tampa rinkos šeimininku, turi susidaryti tokia situacija, kai galiausiai vartotojas virsta pinigų tiekėju gamintojui arba šiukšlių vežėju; tada ne gamintojas tenkina vartotojo reikmes ir norus, o priešingai.

Čia akivaizdžiai susiduriame su socialinės inžinerijos problema: rinka turi būti kontroliuojama, tačiau taip, kad ši kontrolė nevaržytų vartotojo laisvo pasirinkimo ir kad ji nepašalintų būtinybės gamintojams varžytis dėl vartotojo palankumo. Ekonominis „planavimas“, neplanuojantis ekonominės laisvės, tokiu požiūriu pavojingai priartins totalitarizmą. (Žr. F.A. von Hayek, *Freedom and the Economic System,* Public Policy Pamphlets, 1939/40.)

[27] Žr. šio sk. 2 pastabą ir tekstą.

[28] Ši perskyra tarp technikos, pirmiausia tarnaujančios gamybos *plėtimui,* ir technikos, pirmiausia tarnaujančios gamybos *intensyvinimui,* šio skyriaus tekste nagrinėjama pirmiausia todėl, kad būtų aiškesnis mano argumentavimas. Be to, aš tikiuosi, kad ši perskyra sustiprins paties Marxo argumentaciją.

Norėčiau pateikti sąrašą svarbiausių Marxo veikalų fragmentų, kuriuose keliama ekonominio ciklo (santrumpa t–c) ir jo ryšio su nedarbu (santrumpa u) problema: *Komunistų partijos manifestas* (*H.o.M.*, p. 29 f. (t–c). – *Capital*, p. 120 (monetarinė krizė = visuotinis nuosmukis), p. 624 (t–c ir pinigai), p. 694 (u), p. 699 (t–c, atsižvelgiant į u; ciklo automatizmas), p. 703–705 (t–c ir u tarpusavio priklausomybė), p. 706 f. (u). Žr. taip pat trečiąjį *Kapitalo* tomą, ypač XV sk., skirsnį *Surplus of Capital and Surplus of Populations, H.o.M.*, p. 516–528 (t–c ir u) ir sk. XXV–XXXII (t–c ir pinigai; žr. ypač *Das Kapital,* III/2, p. 22 ff.). Žr. taip pat ištrauką iš *Kapitalo* antrojo tomo, iš kurio cituojamas sakinys 17 sk. 17 pastaboje.

[29] Žr. *Minutes of Evidence, taken before the Secret Committee of the House of Lords appointed to inquire into the causes of Distress,* etc., 1895, cituojama *Das Kapital,* III/1, p. 398 ff.

[30] Žr. pavyzdžiui, du C.G.F. Simkino straipsnius *Butgetary Reform in* The Australian *Economic Record,* 1941 ir 1942 (žr. taip pat 9 sk. 3 pastabą). Šiuose straipsniuose nagrinėjama anticiklinė politika ir trumpai aptariamos Švedijoje taikomos priemonės.

[31] Žr. H. Parkes, *Marxism – A Post Mortem,* ypač p. 220, 6 pastabą.

[32] Citatos iš *Das Kapital,* III/2, p. 354 f. (Aš verčiu „naudingos prekės" [useful commodities], nors tiksliau būtų versti „vartojamoji vertė" [use-value].)

[33] Apie teoriją, kurią turiu galvoje (J. Vineris man pasakė, kad jos daugiau ar mažiau laikėsi ir J.S. Millis), dažnai užsimena ir Marxas. Jis kovojo su šia teorija, bet savo požiūrio tinkamai nepaaiškino. Ją galima trumpai apibūdinti taip: galiausiai visas kapitalas sutampa su darbo užmokesčiu, nes „nekilnojamas" (arba, pasak Marxo, „pastovus") kapitalas buvo pagamintas ir apmokėtas darbo užmokesčio pavidalu. Arba Marxo terminais: nėra pastovaus kapitalo, egzistuoja tik kintamas kapitalas.

Šią doktriną labai aiškiai ir paprastai išdėsto G.Parkesas (*op. cit.*, p. 97): „Visas kapitalas yra kintamas kapitalas. Tai bus akivaizdu, jei pagalvosime apie tam tikrą hipotetinę pramonę, kontroliuojančią visus gamybos procesus pradedant ferma ar kasykla, baigiant galutiniu produktu, ir tarsime, kad iš šalies neperkama jokia technika ir jokia žaliava. Tokioje pramonės sistemoje visa gamybos kaina bus lygi visai darbo užmokesčio sumai". Kadangi ekonominė sistema kaip visuma gali būti traktuojama, kaip tokia hipotetinės gamybos sritis, kurioje techniniai įrengimai (pastovus kapitalas) visada apmokami darbo užmokesčio pavidalu (kintamas kapitalas), visa pastovaus kapitalo suma turi būti kintamojo kapitalo bendrosios sumos dalis.

Aš nemanau, kad tokia argumentacija, kuria kadaise tikėjau aš pats, gali susilpninti marksistinę poziciją. (Galimas daiktas, tai vienintelis svarbus momentas, dėl kurio aš negaliu sutikti su puikia Parkeso kritika.) Priežastis tokia. Jei hipotetinė gamybos sistema nusprendžia *padidinti* savo techninių įrengimų masę, o ne tik juos pakeisti ar, reikalui esant, patobulinti, tada į šį procesą galima žiūrėti, kaip į marksistiškai suvokiamą kapitalo kaupimą *investuojant pelną*. Kad nustatytume tokio investavimo efektyvumą, turime apskaičiuoti, ar per vėlesnius metus pelnas didės proporcingai investuotai pelno daliai. Šiek tiek naujo pelno vėl galima investuoti. Tada per tuos metus, kai buvo investuota (arba kai pelnas buvo kaupiamas jį paverčiant pastoviu kapitalu), investicijos apmokamos kintamojo kapitalo forma. Bet tada, kai kapitalas jau buvo investuotas, jis gali būti traktuojamas kaip pastovus kapitalas, nes tariama, kad investicijos proporcingos naujam pelnui. Jei šios proporcijos nesilaikoma, pelno norma turi mažėti, o tai reiškia, kad investavimas buvo nesėkmingas. Tai reiškia, kad pelno norma yra investavimo sėkmės matas, naujai sukurto pastovaus kapitalo produktyvumo matas; šis naujas pastovus kapitalas, nors iš pradžių visada apmokamas kintamo kapitalo forma, vis dėlto tampa pastoviu kapitalu marksistine prasme ir daro įtaką pelno normai.

[34] Žr. *Kapitalo* trečiojo tomo XIII sk., pavyzdžiui, *H.o.M.*, p. 499: „Taigi matome, kad, nepaisant progresuojančio pelno normos kritimo, absoliuti pagaminamo pelno

masė <...> gali didėti. Ir šis didėjimas gali būti progresuojantis. Tai ne tik *galimybė*. Kapitalistinėje gamyboje taip *turi* būti, nežiūrint laikinų svyravimų".

[35] Šio paragrafo citatos iš *Capital*, p. 708 ff.

[36] Apie Parkeso pozicijos apibendrinimą žr. H.Parkes, *Marxism – A Post Mortem*, p. 102.

Dabar galima pažymėti, jog marksistinė teorija, kad revoliucijos priklauso nuo progresuojančio darbininkų klasės nuskurdimo, šiek tiek buvo patvirtinta revoliucijų, vykusių tose šalyse, kuriose skurdas išties didėjo. Bet, priešingai Marxo pranašystei, tai nebuvo išsivysčiusio kapitalizmo šalys. Tai buvo arba agrarinės šalys, arba šalys, kuriose kapitalizmas dar tik pradėjo vystytis. Parkesas, pagrįsdamas savo teiginį, pateikia jų sąrašą (žr. *op. cit.*, p. 48). Pasirodo, kad, vystantis pramonei, revoliucinės tendencijos silpnėja. Todėl ir Rusijos revoliucija turi būti traktuojama ne kaip pirmalaikė (išsivysčiusios šalys neturi būti traktuojamos kaip „prinokusios" revoliucijai), o kaip neišsivysčiusiam kapitalizmui ir valstietijai būdingo skurdo, dar sustiprinto karo ir pralaimėjimo grėsmės, padarinys. Žr. taip pat 19 pastabą, anksčiau.

[37] Žr. *H.o.M.*, p. 507.

Išnašoje, susijusioje su šia ištrauka (t. y. *Das Kapital*, III/1, p. 219), Marxas tvirtina, kad, prieštaraudamas Davidui Ricardo'ui, Adamas Smithas buvo teisus.

Citata iš Smitho raštų, apie kurią, galimas daiktas, užsimena Marxas, pateikiama toliau, šiame knygos teksto paragrafe; ji paimta iš A.Smith, *Wealth of Nations* (vol. II, p. 95, Everyman edition).

Marxas cituoja fragmentą iš Ricardo raštų (*Works*, ed. MacCulloch, p. 73 = Ricardo, Everyman edition, p. 78). Bet egzistuoja net būdingesnė citata, kurioje Ricardo tvirtina, kad Smitho apibūdintas mechanizmas „negali <...> paveikti pelno normos" (D.Ricardo, *Works*, p. 232).

[38] Apie Engelsą žr. *H.o.M.*, p. 708 (cituojama V.I.Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, p. 96).

[39] Apie šį Engelso pozicijos pasikeitimą žr. 19 sk. 31 pastabą ir tekstą.

[40] Žr. V.I.Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, 1917; *H.o.M.*, p. 708 (= *Imperialism*, p. 97).

[41] Tai gali būti laikoma kai kurių labiausiai slogių Marxo pastabų, cituojamų H.Parkeso, pateisinimu, tačiau toli gražu nepakankamu. (Šios Marxo pastabos cituojamos kn. H. Parkes, *Marxism – A Post Mortem*, p. 213 f., note 3). – Jos labai slegia, nes verčia kelti klausimą, ar K.Marxas ir F.Engelsas buvo tokie nuoširdūs kovotojai už laisvę, kaip dažnai manoma; ar Hegelio neatsakingumas ir jo nacionalizmas nedarė jiems įtakos labiau nei galima tikėtis, turint galvoje jo bendrąją teoriją.

[42] Žr. *H.o.M.*, (= *GA*, Special Volume, p. 290–291): „Daugumą gyventojų vis labiau suproletarindamas, kapitalistinis gamybos būdas sukuria jėgą, kuri <...> turi įvykdyti šį perversmą“. Citatą iš *Komunistų partijos manifesto* žr. *H.o.M.*, p. 35 (= *GA*, Series I, vol. Vi, p. 536). – Kitą citatą žr. *H.o.M.*, p. 156 f. (= *Der Buergerkrieg in Frankreich*, p. 84).

[43] Šią nepaprastai naivią pastabą žr. *H.o.M.*, p. 147 f. (= *Der Buergerkrieg in Frankreich*, p. 75 f.).

[44] Apie tokią politiką žr. *Centro komiteto kreipimąsi į Komunistų sąjungą* (K.Marx, *Address to the Communist League*); ši citata pateikiama 19 sk. 14 ir 35–37 pastabose. (Žr. taip pat, pavyzdžiui, šio sk. 26 f. pastabas). Toliau žr. kitą citatą iš *Kreipimosi* (*H.o.M.*, p. 70 f.; išskirta mano = *Labour Monthly*, Sept. 1922, p. 145–146): „Pavyzdžiui, jei smulkūs buržua siūlo išpirkti geležinkelius ir gamyklas, darbininkai turi reikalauti, kad šie geležinkeliai ir gamyklos būtų be atlyginimo konfiskuoti valstybės, nes jie yra reakcionierių nuosavybė. Jei demokratai siūlo proporcinius mokesčius, tai darbininkai turi reikalauti progresyvinių mokesčių. Jei patys demokratai siūlo nuosaikius progresyvinius mokesčius, darbininkai turi reikalauti tokio staigaus mokesčių padidinimo, kuris sukeltų stambaus kapitalo žlugimą. Jei demokratai siūlo reguliuoti valstybės skolą, darbininkai turi reikalauti valstybės bankroto. *Darbininkų reikalavimai priklausys nuo demokratų pasiūlymų ir veiksmų*“. Štai kokios taktikos laikosi komunistai, apie kuriuos Marxas sako: „Jų kovos šūkis turi būti toks: ’Nenutrūkstama revoliucija!’“

Dvidešimt pirmo skyriaus pastabos

[1] Žr. 17 sk. 22 pastabą, 18 sk. 9 pastabą ir tekstą.

[2] F.Engelsas *Anti-Dühringe* rašė, kad Ch.Fourieras seniai atrado kapitalistinio gamybos būdo „užburtą ratą“; žr. *H.o.M.*, p. 287.

[3] Žr. *H.o.M.*, p. 527 (= *Das Kapital*, III/1, p. 242).

[4] Žr., pavyzdžiui, H.B. Parkes, *Marxism – A Post Mortem*, p. 102 ff.

[5] Šį klausimą norėčiau palikti atvirą.

[6] Šią mintį privačiose diskusijose išreiškė mano kolega prof. C.G.F.Simkinas.

[7] Žr. tekstą, susijusį su 14 sk. 11 pastaba ir 17 sk. 17 pastabos pabaiga.

[8] Žr. H.A.L. Fischer, *History of Europe*, 1935, Preface, vol. I, p. Vii. Šis fragmentas plačiau cituojamas 25 sk. 27 pastaboje.

Dvidešimt antro skyriaus pastabos

[1] Apie S. Kierkegaard'o kovą su „oficialiąja krikščionybe" žr. ypač jo *Book of the Judge* (German ed., by H. Gottsched, 1905).

[2] Žr. J.Townsend, *A.Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind* (1817); cituojama kn. *Capital*, p. 715. 711 (1 pastaba) puslapyje Marxas cituoja „energingą ir sąmojingą abatą Galiani", kuris laikosi panašaus požiūrio: „Taip jau yra, kad žmonių, dirbančių naudingiausius darbus, gimsta daugiausia". Žr. F. Galiani, *Della Moneta*, 1803, p. 78.

Tą faktą, kad net Vakarų šalyse krikščionybė bent kiek vis dar palaiko sugrįžimą į reakcingą, priespauda grindžiamą uždarą visuomenę, galima matyti iš puikios H.G. Wellso polemikos su šališku profašistiniu Deano Inge'o požiūriu į pilietinį karą Ispanijoje. Žr. H.G.Wells, *The Common Sense of War and Peace*, 1940, p. 38–40. (Nurodydamas Wellso knygą, nesirengiu pritarti jo teiginiams apie federaciją, nei kritiniams, nei konstruktyviems, ypač idėjai, dėstomai p. 56 ff., apie didelius įgaliojimus turinčias pasaulines komisijas. Man atrodo, kad šioje idėjoje glūdi didžiulis fašizmo pavojus.) Kita vertus, egzistuoja priešingas, prokomunistinės bažnyčios, pavojus; žr. 9 sk. 12 pastabą.

[3] Žr. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 172.

[4] Tačiau tai, ką Kierkegaard'as pasakė apie Lutherį, gali tikti ir Marxui: „Reformistinė Lutherio idėja <...> yra <...> pati rafinuočiausia pagonybės forma". (*Op. cit.*, p. 147.)

[5] Žr. *H.o.M.*, p. 231 (= Ludwig Feuerbach, p. 56); žr. 13 sk. 11 ir 14 pastabas.

[6] Žr. 13 sk. 14 pastabą ir tekstą.

[7] Žr. mano *The Poverty of Historicism*, 19 skirsnį.

[8] Žr. *H.o.M.*, p. 247 f. (= *GA*, Special Volume, p. 97).

[9] Šias citatas žr. *H.o.M.*, p. 248 ir p. 249 (antra citata sutrumpinta = *GA*, Special Volume, p. 97 ir p. 277).

[10] Žr. L. Laurat, *Marxism and Democracy*, p. 16 (išskirta mano).

[11] Šias dvi citatas žr. *The Churches Survey Their Task*, 1937, p. 130, ir A. Loewe, *The Universities in Transformation*, 1940, p. 1. Su šio skyriaus paskutine pastaba palyginkite Parkeso mintį jo kritinio veikalo apie marksizmą paskutiniuose sakiniuose (*Marxism – A Post Mortem*, 1940, p. 208).

Dvidešimt trečio skyriaus pastabos

[1] Apie K. Mannheimą žr. ypač jo *Ideology and Utopia* (cituojama iš vokiško leidimo, 1929). Terminai „socialinė aplinka" ir „totalinė ideologija" pasiūlyti K. Mannheimo. Jo terminai „sociologizmas" ir „istorizmas" buvo minimi ankstesniame skyriuje. „Socialinės aplinkos" idėja yra platoniškos kilmės. K. Mannheimo veikalo *Man and Society in an Age of Reconstruction,* 1941, kuriame istoricistinės tendencijos susilieja su romantizmu ir net mistiniu holizmu, kritiką žr. mano kn. *The Poverty of Historicism,* II (*Economica*, 1944).

[2] Žr. manąją I.Kanto teorijos interpretaciją str. „What is Dialectic?" (*Mind.*, p. 49, ypač p. 414; taip pat *Conjectures and Refutations,* ypač p. 325.)

[3] Tai K.Mannheimo terminas (žr. *Ideology and Utopia,* 1929, p. 35). Apie „laisvai skrajojantį inteligentą" žr. *op. cit.*, p. 123, kur šitaip vadinamas Alfredas Weberis. Apie teoriją, kad inteligentija neturi gilių šaknų tradicijoje, žr. *op. cit.*, p. 121–134 ir ypač p. 122.

[4] Apie šią teoriją ar veikiau praktiką žr. 11 sk. 51 ir 52 pastabas.

[5] Žr. „What is Dialectic?" (p. 417; *Conjectures and Refutations,* p. 327). Žr. 12 sk. 33 pastabą.

[6] Analogiją tarp psichoanalitinio metodo ir Wittgensteino pažiūrų mini Wisdomas kn. *Other Minds* (*Mind*, vol. 49, p. 370, pastabą): „Skeptiški teiginiai, pavyzdžiui, „Aš niekada negaliu tikrai žinoti, ką jaučia kitas žmogus", gali kilti ne tik iš vieno šaltinio. Šitoks skeptinių simptomų daugeriopas sąlygotumas apsunkina jų gydymą. Jų gydymas panašus į psichoanalitinį gydymą (išplečiant Wittgensteino analogiją) tuo, kad toks gydymas yra simptomų diagnozė, o diagnozė yra simptomų apibūdinimas ir labai išsamus apibūdinimas". Ir t.t. (Galiu pažymėti, kad, žodį „žinoti" vartodami įprasta prasme, mes, žinoma, negalime žinoti, ką jaučia kitas žmogus. Galime tik kelti hipotezes. Šitaip ir išsprendžiama ši tariama problema. Gal ir klaidinga kalbėti apie abejonę, bet dar klaidingiau bandyti šią abejonę įveikti semiotiniu-analitiniu gydymu.)

[7] Atrodo, kad psichoanalitikai laikosi tos pačios nuomonės kaip ir asmens psichologijos atstovai, ir jie, galimas daiktas, teisūs. Žr. S. Freud, *History of Psycho-Analytic Movement,* 1916, p. 42, kur, pasak S. Freudo, A. Adleris jam sakęs štai ką (ši pastaba gerai atitinka Adlerio asmens psichologijos teoriją, kad nepilnavertiškumo jausmai yra pats svarbiausias psichikos veiksnys): „Negi manai, kad man labai malonu visą gyvenimą būti Tavo šešėlyje". Todėl galima spėti, kad Adleriui nepavyko savo teorijų pritaikyti sau pačiam, bent jau tuo metu. Tačiau atrodo, kad tą patį galima pasakyti ir apie Freudą: nė vienam psichoanalizės pradininkui nebuvo pritaikyti psichoanalizės

metodai. Atremdami šį priekaištą, jie paprastai atsakydavo, kad imdavosi savo psichoanalizės patys. Tačiau jie tikrai niekada nepripažindavo tokios teisės kam nors kitam.

[8] Apie toliau nagrinėjamą mokslinį objektyvumą žr. mano *The Logic of Scientific Discovery,* 8 skirsnis (p. 44 ff.).

[9] Noriu atsiprašyti kantininkų už tai, kad jie minimi kartu su hegelininkais.

[10] Žr. 8 sk. 23 pastabą ir 11 sk. 39 pastabą (antrame paragrafe).

[11] Žr. 11 sk. 34 ff. pastabas.

[12] Žr. K.Mannheim, *Ideology and Utopia* (German ed., p. 167).

[13] Pirmą iš dviejų citatų žr. *op. cit.*, p. 167. (Norėdamas išversti kuo paprasčiau, vietoj „refleksijos" vartoju „sąmonės" terminą.) Antrąją citatą žr. *op. cit.*, p. 166.

[14] Žr. *Handbook of Marxism,* p. 255 (= *GA,* Special Volume, p. 117–118): „Hegelis pirmas teisingai apibūdino santykį tarp laisvės ir būtinybės. Laisvė jam yra būtinybės įsisąmoninimas". Pats Hegelis savo mėgstamą idėją apibūdina taip (žr. *Hegel-Selections,* p. 213 = *Werke,* 1832–1887, Vi, p. 310): „Todėl būtinybės tiesa yra laisvė"; p. 361 (= *WW,* Xi, p. 46): „<...> krikščioniškos savimonės principas – laisvė"; p. 362 (=*WW,* Xi, p. 47): „Esmingoji laisvės prigimtis, kurioje glūdi absoliuti būtinybė, išsiskleidžia kaip savęs suvokimas (nes savo prigimtimi tai yra savimonė), šitaip realizuojantis savo egzistavimą". Ir t.t.

Dvidešimt ketvirto skyriaus pastabos

[1] „Racionalizmo" terminą aš vartoju ne kaip „empirizmo", o kaip „iracionalizmo" priešybę. Savo knygoje *Der Logische Aufbau der Welt,* 1928, p. 260 R. Carnapas rašo: „Žodis racionalizmas šiuo metu dažnai suvokiamas modernia prasme: *kaip iracionalizmo priešybė*".

„Racionalizmo" terminą vartodamas kaip tik taip, aš neketinu teigti, kad kitokia šio termino vartosena, būtent jo priešinimas empirizmui, yra ne toks svarbus. Priešingai, man atrodo, kad ši priešpriešа apibūdina vieną įdomiausių filosofijos problemų. Bet neketinu čia jos nagrinėti; be to, jaučiu, kad empirizmo priešybei apibūdinti būtų geriau vartoti kitą terminą – gal „intelektualizmo" ar „intelektualinio intuityvizmo", – o ne „racionalizmo" descartiškąja prasme terminą. Šiame kontekste galiu pažymėti, kad „proto" ir „racionalizmo" terminų aš neapibrėžiu, o vartoju juos kaip etiketes, stengdamasis, kad nuo vartojamų žodžių niekas nepriklausytų. Žr. 11 sk., ypač 50 pastabą. (Nuorodą į Kantą žr. 12 sk. 56 pastabą ir tekstą.)

[2*] Kaip tik tai bandžiau padaryti savo straipsnyje *Towards a Rational Theory of Tradition (The Rationalist Annual,* 1949, p. 36 ff., po to kn. *Conjectures and Refutations,* p. 120 ff.).

[3] Žr. Platonas, *Timajas*, 51 e. (Žr. taip pat panašias nuorodas 11 sk. 33 pastaboje.)

[4] Žr. 10 sk., ypač 38–41 pastabas ir tekstą.

Pitagoro, Herakleito, Parmenido ir Platono filosofijos yra mistinių ir racionalistinių elementų mišinys. Tai ypač būdinga Platonui. Nors Platonas aukština „protą", bet jo filosofijoje tiek daug iracionalizmo, kad jis beveik užgožia iš Sokrato paveldėtą racionalizmą. Todėl neoplatonikai savo mistiką galėjo pagrįsti platonizmu, o vėlesnių laikų mistika dažniausiai kilusi iš to paties šaltinio.

Atkreiptinas dėmesys, galimas daiktas, į atsitiktinį, bet, šiaip ar taip, įdomų faktą. Vis dar egzistuoja kultūrinė riba tarp Vakarų Europos ir Centrinės Europos sričių, beveik sutampančių su tomis sritimis, kurios nebuvo pavaldžios Augusto laikų Romos imperijai ir nepatyrė romėnų taikos, t. y. romėnų civilizacijos, pranašumų. Kai kurios „barbariškos" sritys ypač linkę į mistiką, nors mistika jose ir nebuvo išrasta. Bernardas Klervietis buvo ypač populiarus Vokietijoje, kur vėliau klestėjo Mokytojas Eckhartas ir jo mokykla, taip pat ir J.Boehme.

Daug vėliau Spinoza, Descarteso intelektualizmą bandęs sujungti su mistika, iš naujo atrado mistinę intelektualinę intuiciją, kuri, nepaisant didelio Kanto priešinimosi, atvedė prie pokantiškojo „idealizmo", prie Fichte's, Schellingo ir Hegelio. Beveik visas šiuolaikinis iracionalizmas kilęs iš šių filosofų, kaip parodyta 12 sk. (Žr. taip pat 6, 29–39 ir 58 pastabas, toliau, 11 sk. 32–33 pastabas ir ten esančias panašias nuorodas į mistiką.)

[5] Apie „mechaninę veiklą" žr. šio sk. 22 ir 23 pastabas.

[6] Aš sakau „atsisakyti", norėdamas parodyti, (1) kad tokia prielaida būtų klaidinga, (2) kad ji būtų nemokslinė (arba nepriimtina), nors gali atsitiktinai pasirodyti esanti teisinga, (3) kad ji būtų „beprasmė" arba „bereikšmė", pavyzdžiui, ta prasme, kuria šios sąvokos vartojamos L. Wittgensteino *Loginiame-filosofiniame traktate;* žr. 12 sk. 51 pastabą ir šio sk. 8 (2) pastabą.

Dėl „kritinio" ir „nekritinio" racionalizmo skirtumo galima pažymėti, kad ir Dunso Škoto, ir Kanto filosofiją galima traktuoti kaip artėjimą prie kritinio racionalizmo. (Turiu galvoje jų „valios pirmumo" doktriną, kurią galima interpretuoti kaip iracionalaus sprendimo pirmumo pripažinimą.)

[7] Šioje ir kitoje pastaboje trumpai aptarsime paradoksus, ypač *melagio paradoksą.* Iš pradžių galima pasakyti, kad vadinamieji „loginiai" ir „semantiniai" paradoksai jau nebėra tik logikų žaidimai. Paaiškėjo, kad jie svarbūs ne tik matematikos raidai, bet ir kitoms mąstymo sritims. Egzistuoja tam tikras ryšys tarp šių paradoksų ir, pavyzdžiui, *laisvės paradokso* problemos, kuri, kaip matėme (žr. 17 sk. 20 pastabą ir 7 sk. 4 ir 6 pastabas), labai svarbi politinei filosofijai. Šios pastabos (4) punkte bus glaustai

parodyta, kad įvairūs *suverenumo paradoksai* (žr. 7 sk. 6 pastabą ir tekstą) labai panašūs į melagio paradoksą. Šiuolaikiniu šių paradoksų sprendimo būdų (tiksliau: kalbų, kuriose šie paradoksai neiškyla, kūrimo būdų) aš neaptarinėsiu, nes šie klausimai išeina už šios knygos ribų.

1. *Melagio paradoksą* galima formuluoti įvairiai. Štai viena formuluotė. Tarkime, kad vieną gražią dieną kas nors sako: „Viskas, ką šiandien sakau, yra melas; arba tiksliau: „Visi mano teiginiai šiandien yra neteisingi", vėliau tas žmogus nieko nebesako visą dieną. Jei iškelsime sau klausimą, ar tas žmogus sakė tiesą, štai ką pamatysime. Jei pradėsime nuo prielaidos, kad tai, ką jis pasakė, buvo tiesa, tada, turėdami galvoje tai, *ką* jis pasakė, prieisime išvadą, kad jis sakė netiesą. O jei pradėsime nuo prielaidos, kad tai, ką jis pasakė, buvo melas, tada, turėdami galvoje tai, *ką* jis pasakė, turėsime daryti išvadą, kad jis sakė tiesą.

2. Paradoksai kartais vadinami „prieštaravimais". Bet, matyt, tai nėra visai teisinga. Paprastas prieštaravimas (arba sau prieštaraujantis teiginys) paprasčiausiai yra loginiu požiūriu neteisingas teiginys; pavyzdžiui, „Vakar Platonas buvo laimingas ir vakar jis nebuvo laimingas". Jei tarsime, kad toks sakinys yra klaidingas, toliau nebus jokių sunkumų. Tuo tarpu apie paradoksą mes negalime sakyti nei kad jis teisingas, nei kad jis *klaidingas*, nepatekdami į keblią padėtį.

3. Tačiau egzistuoja teiginiai, kurie yra glaudžiai susiję su paradoksais, bet kurie, griežtai kalbant, yra tik sau prieštaraujantys teiginiai. Pavyzdžiui: „Visi teiginiai yra neteisingi". Jei tarsime, kad šis teiginys teisingas, tada, turėdami galvoje tai, *kas* juo pasakoma, prieisime išvadą, kad jis neteisingas. Bet jei tarsime, kad jis klaidingas, sunkumų nebeliks, nes ši prielaida veda prie išvados, kad ne visi teiginiai klaidingi, arba, kitaip tariant, kad egzistuoja kai kurie teiginiai – bent jau vienas, – kurie yra teisingi. Šis rezultatas nesukelia sunkumų, nes jis neimplikuoja, kad mūsų pradinis teiginys yra vienas iš teisingų teiginių. (Tai nereiškia, kad iš tikrųjų mes galime sukurti kalbą, kurioje *nėra paradoksų*, t. y. kalbą, kuria galima formuluoti teiginius „Visi teiginiai klaidingi" arba „Visi teiginiai teisingi!")

Nors teiginys „Visi teiginiai klaidingi" iš tikrųjų nėra paradoksalus, jį apytikriai galima pavadinti „tam tikra melagio paradokso forma", nes jis akivaizdžiai panašus į pastarąjį. Iš tikrųjų graikiškoji šio paradokso formuluotė (Epeimenidas Kretietis sako: „Visi kretiečiai visada meluoja") yra „melagio paradokso forma", t. y. veikiau prieštaravimas negu paradoksas. (Žr. taip pat kitą pastabą, šio sk. 54 pastabą ir tekstą.)

4. Dabar trumpai parodysiu panašumą tarp melagio paradokso ir įvairių *suverenumo paradoksų*, pavyzdžiui, principo, kad valdyti turi geriausias, išmintingiausias arba dauguma. (Žr. 7 sk. 6 pastabą ir tekstą.)

C.H. Langfordas aprašė daug melagio paradokso formulavimo būdų, tarp jų ir tokį. Apsvarstykime du dviejų žmonių A ir B teiginius.

A sako: „Tai, ką sako B, teisinga".

B sako: „Tai, ką sako A, klaidinga".

Laikydamiesi anksčiau aptarto metodo, galime lengvai įsitikinti, kad abu sakiniai paradoksalūs. O dabar apsvarstykime du sakinius; pirmasis iš jų yra principas, kad valdyti turi išmintingiausias:

(A) Principas byloja: Tai, ką išmintingiausias sako teiginiu (B), turi tapti įstatymu.

(B) Išmintingiausias byloja: Tai, ką principas sako teiginiu (A), neturi tapti įstatymu.

[8] 1. Kad visų prielaidų pašalinimo principas yra „melagio paradokso forma" ta prasme, kuri aptarta šio sk. 7 (3) pastaboje, todėl prieštarauja pačiam sau, nesunku pastebėti, jeigu jį nusakysime taip. Koks nors filosofas pradeda savo tyrinėjimą, be jokio argumentavimo laikydamasis tokio principo: „Visi principai, kurių laikomasi be argumentavimo, yra nepriimtini". Akivaizdu, kad tarus, jog šis principas yra teisingas, reikia daryti išvadą, kad tai, kas šiuo principu sakoma, yra nepriimtina. (Priešinga prielaida nesuponuoja jokių sunkumų.) Pastaba apie „tobulumo siekimą" suponuoja įprastą šio principo kritiką; pats principas buvo suformuluotas, pavyzdžiui, E. Husserlio. J.Lairdas (*Recent Philosophy,* 1936, p. 121) apie šį principą rašo, kad jis yra „pamatinis Husserlio filosofijos bruožas. Šios filosofijos populiarumas galėtų sukelti daugiau abejonių, nes į ją įsismelkė neapmąstytos prielaidos". Sutinku su J.Lairdu visur, išskyrus tokią pastabą: „<...> visokių prielaidų vengimas pats gali būti tobulumo siekimas, nepasiekiamas netobulame pasaulyje". (Žr. taip pat 25 sk. 5 pastabą.)

2. Dabar galime apsvarstyti dar keletą „principų", kurie (šio sk. 7 (3) pastaboje aptarta prasme) yra „melagio paradokso formos", todėl prieštarauja sau.

a. Visuomenės filosofijos požiūriu įdomus yra toks „sociologizmo principas" (ir analogiškas „istorizmo principas"). Juos galima formuluoti taip: „Joks teiginys nėra absoliučiai teisingas; visi teiginiai neišvengiamai priklauso nuo jų autorių socialinės (ar istorinės) aplinkos". Akivaizdu, kad samprotavimai, išdėstyti 7 (3) pastaboje, šiuo atveju tinka juose nieko nekeičiant. Juk jei tarsime, kad toks principas teisingas, tada prieisime išvadą, kad jis ne teisingas, o „nulemtas jo autoriaus socialinės ar istorinės aplinkos". Žr. taip pat šio sk. 53 pastabą ir tekstą.

b. Tokio pobūdžio teiginių galima rasti L. Wittgensteino *Loginiame-filosofiniame traktate.* Štai vienas Wittgensteino teiginys (išsamiau cituotas 11 sk. 46 pastaboje): „Teisingų sakinių visuma yra visas gamtos mokslas". Kadangi šis teiginys nėra gamta-

mokslinis (veikiau yra metamokslinis, t. y. priskirtinas teorijai, kalbančiai apie mokslą), prieiname išvadą, kad jis teigia savo paties neteisingumą, todėl yra prieštaringas.

Be to, aišku, kad šis teiginys pažeidžia paties Wittgensteino principą: „Joks sakinys nieko negali pasakyti apie save patį <...>“.

* Tačiau net šis pacituotas principas, kurį vadinsime „*W*“, pasirodo esąs melagio paradokso forma ir tvirtina savo netiesą. Todėl vargu ar jis gali būti – taip mano Wittgensteinas – „visos tipų teorijos“ ekvivalentas, apibendrinimas ar pakaitalas. Tai B. Russello teorija, sukurta tam, kad būtų galima išvengti paradoksų, kuriuos jis atrado, į sakinius panašius posakius suskirstydamas į tris klases – teisingus sakinius, neteisingus sakinius ir beprasmius posakius arba pseudosakinius. Juk Wittgensteino principą „*W*“ galima performuluoti taip:

(W^+) Kiekvienas posakis (ypač toks, kuris panašus į sakinį), nurodantis į save – arba dėl to, kad jame yra jo paties vardas, arba dėl jame esančio individualaus kintamojo, kurio reikšmės yra elementai, priklausantys tai pačiai klasei kaip ir šio posakio reikšmė, – nėra sakinys (tai tik beprasmis pseudosakinys).

Dabar tarkime, kad W^+ yra teisingas. Tada, turint galvoje faktą, kad tai yra posakis ir kad jis nurodo kitą posakį, jis negali būti sakinys, todėl *a fortiori* nėra teisingas.

Todėl prielaida, kad posakis teisingas, yra nepagrįsta; W^+ negali būti teisingas. Tačiau tai nereiškia, kad jis turi būti klaidingas; juk ir prielaida, kad jis klaidingas, ir prielaida, kad yra beprasmis (ar bereikšmis), mums nesudaro jokių tiesioginių sunkumų.

L. Wittgensteinas gal ir gali sakyti, kad tai suprato, rašydamas (p. 189; žr. 11 sk. 51 (1) pastabą): „Mano sakiniai aiškinami tuo, kad tas, kuris mane supranta, galiausiai atpažįsta juos kaip beprasmius <...>“; bet kuriuo atveju mes galime spėti, kad *W* jis būtų linkęs laikyti veikiau beprasmiu negu neteisingu. Tačiau esu įsitikinęs, kad tas sakinys yra ne beprasmis, o paprasčiausiai neteisingas. Tiksliau pasakius, aš įsitikinęs, kad kiekvienoje formalizuotoje kalboje (t. y. tokioje, kuria gali būti išreikšti neišsprendžiami Goedelio teiginiai), turinčioje priemonių, leidžiančių kalbėti apie jos pačios posakius, ir kurioje mes turime vardus tokių posakių, kaip „sakiniai“ ir „nesakiniai“, klasėms, *teiginio, kuriuo, kaip ir* W^+, *tvirtinama, kad jis pats yra beprasmis, formalizavimas būtų prieštaringas sau, bet ne beprasmis ir, tiesą sakant, neparadoksalus;* tai būtų prasmingas teiginys tik todėl, kad apie kiekvieną tam tikros rūšies posakį jis tvirtina, jog tai nėra sakinys (t. y. neteisingai sudaryta formulė); be to, toks teiginys bus teisingas arba klaidingas, bet ne beprasmis, paprasčiausiai todėl, kad būti (ar nebūti) gerai suformuluotu teiginiu yra būdinga posakiams. Pavyzdžiui, posakis „Visi posakiai yra beprasmiai“ prieštaraus pačiam sau, bet iš tikrųjų nebus paradok-

salus. Toks pat bus posakis „Posakis *X* yra beprasmis“, jei *X* pakeisime to posakio vardu. Modifikuodami J.N. Findlay'aus idėją, galime užrašyti: *„Posakis, gautas pakeitus kintamąjį tokio posakio: 'Posakis, gautas šio posakio kintamąjį X pakeitus šio posakio citavimo vardu, nėra teiginys', citavimo vardu, nėra teiginys“.*

Tai, ką mes dabar užrašėme, pasirodo esąs sau prieštaraujantis teiginys. (Jei vietoj „nėra teiginys“ dukart užrašysime „yra neteisingas teiginys“, turėsime melagio paradoksą; jei užrašysime „yra neįrodomas teiginys“, gausime Goedelio teiginio J.N. Findlay'aus variantą.)

Apibendrinkime. Priešingai pirmajam įspūdžiui, matome, kad teorija, implikuojanti savo beprasmiškumą, yra ne beprasmė, o klaidinga, nes predikatas „beprasmis“, ne taip kaip predikatas „klaidingas“, nesukelia paradoksų. Todėl L. Wittgensteino teorija yra ne beprasmė, kaip mano jis pats, o paprasčiausiai neteisinga (arba, tiksliau, prieštaraujanti sau).

3. Kai kurie pozityvistai tvirtino, kad kalbinius posakius skirstyti į tris klases – (i) teisingus posakius, (ii) klaidingus sakinius ir (iii) beprasmius posakius (arba, tiksliau pasakius, posakius, kurie nėra gerai sudaryti sakiniai) – yra daugiau ar mažiau „natūralu“, ir kad dėl jų beprasmiškumo galima pašalinti paradoksus, kartu ir metafizines sistemas. Pabandysiu parodyti, kad tokio skirstymo į tris klases nepakanka.

Generolui pavaldus vyriausias kontržvalgybos karininkas turi tris dėžutes su etiketėmis: (i) „Generolo dėžutė“, (ii) „Priešo dėžutė“ (kurios turinys prieinamas priešo šnipams) ir (iii) „Nereikalingi popieriai“. Jam liepiama visą iki 12 val. gautą informaciją suskirstyti ir sudėti į tas tris dėžutes pagal tai, ar ši informacija yra (i) teisinga, (ii) klaidinga arba (iii) beprasmė.

Tam tikru metu jis gauna informaciją, kurią visai lengva suskirstyti (beje, šioje informacijoje esama natūraliųjų skaičių teorijai priklausančių teisingų teiginių, etc., ir, galimas daiktas, loginių teiginių, pavyzdžiui, teiginys *L*: „Iš daugelio teisingų teiginių negalima pagrįstai išvesti klaidingo teiginio“). Paskutinė žinia *M*, atėjusi paskutiniu paštu, tuojau pat prieš 12 valandą, jį šiek tiek suglumina, nes *M* rašoma: „Iš daugelio teiginių, esančių dėžutėje su etikete 'Generolo dėžutė' ar turinčių į ją pakliūti, teiginys *'0 = 1'* negali būti išvestas pagrįstai“. Iš pradžių vyriausias kontržvalgybos karininkas gali suabejoti, ar *M* jam nederėtų dėti į (ii) dėžutę. Bet kadangi jis supranta, kad *M*, jei bus įdėtas į (ii), priešui gali suteikti vertingą informaciją, todėl galiausiai nusprendžia *M* įdėti į (i).

Tačiau paaiškėja, kad tai didelė klaida. Juk simbolinės logikos specialistai (logistikos ekspertai?) iš generalinio štabo, užsiimantys Generolo dėžutės turinio formalizavimu (ir „aritmetizavimu“), pastebi, kad joje esama daug teiginių, tvirtinančių apie

savo neprieštaringumą. O tai, pagal antrąją Goedelio išsprendžiamumo teoremą, veda prie prieštaravimo, todėl teiginys *'0 = 1'* gali būti išvestas iš tariamai teisingos informacijos, pateiktos Generolui.

Norint įveikti šį sunkumą, reikia pripažinti faktą, kad minėtas sakinių skirstymas į tris klases yra nepagrįstas, bent jau natūralių kalbų atžvilgiu; o iš Tarski'o tiesos teorijos galime daryti išvadą, kad negali pakakti jokio baigtinio dėžučių skaičiaus. Kartu matome, kad „beprasmiškumas", suprantamas kaip „nepriklausymas gerai sudarytų formulių visumai", jokiu būdu nėra „beprasmio pokalbio" rodiklis, t. y. rodiklis tokio pokalbio, kuriame „nieko nereiškiantys žodžiai pretenduoja būti labai prasmingi ir svarbūs". Tuo tarpu atradimas, kad metafizika yra kaip tik tokia, išreiškia svarbiausią pozityvistų sau priskiriamą nuopelną.*

[9] Atrodo, kad kaip tik sunkumai, susiję su vadinamąja „indukcijos problema", Whiteheadą privertė nepaisyti argumentų, išdėstytų veikale *Process and Reality* (A.N. Whitehead, *Process and Reality*, N.Y., 1960). (Žr. taip pat šio sk. 35–37 pastabas.)

[10] Tai moralinis sprendimas, o ne tik „skonio reikalas", nes šis dalykas ne privatus; jis daro poveikį kitiems žmonėms ir jų gyvenimui. (Apie prieštaravimą tarp estetinio skonio problemų ir moralinių problemų žr. tekstą, susijusį su 5 sk. 6 pastaba ir 9 sk., ypač tekstą, susijusį su 10–11 pastabomis.) Sprendimas, kurį turime priimti, yra labai svarbus tuo požiūriu, kad „mokytieji", kurie priima sprendimą, veikia kaip intelektualiniai patikėtiniai tų, kurie tokio sprendimo nepriėmė.

[11] Man atrodo, jog didžiausia krikščionybės jėga pasireiškia tuo, kad ji iš esmės apeliuoja ne į abstrakčias spekuliacijas, o į vaizduotę, labai konkrečiai parodydama žmogaus kančias.

[12] Kantas, didysis lygybės šalininkas moralės srityje, pabrėžė gėrybes, kylančias iš žmonių nelygybės fakto. Jis buvo įsitikinęs, kad žmonių charakterių ir nuomonių įvairovė ir individualumas yra viena iš svarbiausių moralinės ir materialinės pažangos sąlygų.

[13] Užuomina apie A. Huxley'o *Brave New World*.

[14] Apie perskyrą tarp faktų ir sprendimų arba reikalavimų žr. tekstą, susijusį su 4 sk. 5 ff. pastabomis. Apie „politinių reikalavimų kalbą" (arba „pasiūlymų kalbą" L.J. Russello prasme) žr. tekstą, susijusį su 41–43 pastabomis, 6 sk. ir 5 sk. 5 (3) pastabą.

Aš būčiau linkęs sakyti, kad visų žmonių prigimtinės intelektualinės lygybės teorija yra neteisinga; kadangi tokie žmonės kaip Nielsas Bohras tvirtina, kad individualūs skirtumai priklauso tik nuo aplinkos įtakos, ir kadangi nėra pakankamai empirinių duomenų, leidžiančių išspręsti šį klausimą, apie šią teoriją reikia pasakyti tik tiek, kad ji yra „galimas daiktas neteisinga".

[15] Žr., pavyzdžiui, fragmentą iš Platono *Politiko*, cituojamą tekste, susijusiame su 9 sk. 12 pastaba. Kitas panašaus pobūdžio fragmentas yra *Valstybėje*, 409 c–410 a. Išsitaręs apie (409 b–c) *„gerą teisėją, kurio tu ieškai, nes geras yra tas, kuris turi gerą sielą"*, Platonas tęsia (409 e, f.): „Abu šie menai rūpinsis tais piliečiais, kurie ir kūnu, ir siela bus pilnaverčiai; tiems, kurie ne tokie, kurie silpno kūno, leis numirti, o tuos, kurių nedora siela ir kurie, be to, yra nepagydomi, nužudys. – Šitaip bus geriau ir tiems nelaimingiesiems, ir valstybei".

[16] Žr. 8 sk. 58 pastabą ir 10 sk. 28 pastabą.

[17] Pavyzdys yra H.G. Wellsas, savo knygos *The Common Sense of War and Peace* skyrių pavadinęs tikrai puikiai: *Grown Men Do Not Need Leaders* (suaugusiems žmonėms nereikia vadų). (Žr. taip pat 22 sk. 2 pastabą.)

[18] Apie tolerancijos problemą ir paradoksą žr. 7 sk. 4 pastabą.

[19] „Pasaulis" nėra racionalus, bet mokslo uždavinys yra jį racionalizuoti. „Visuomenė" nėra racionali, bet socialinio inžinieriaus uždavinys yra ją racionalizuoti. (Žinoma, tai nereiškia, kad jis turi ją „valdyti" ar kad reikėtų siekti centralizuoto ar kolektyvistinio „planavimo".) Natūrali kalba nėra racionali, bet mūsų uždavinys ją suracionalinti ar bent laikytis jos aiškumo standartų. Čia apibūdintą požiūrį galima pavadinti *„pragmatiniu racionalizmu"*. Šitoks pragmatinis racionalizmas susijęs su nekritiniu racionalizmu bei iracionalizmu panašiai kaip kritinis racionalizmas susijęs su jais abiem. Juk nekritinio racionalizmo šalininkas gali įrodinėti, kad pasaulis racionalus ir kad mokslo uždavinys yra atskleisti šį racionalumą, tuo tarpu iracionalistas gali tvirtinti, kad pasaulis, būdamas iš esmės iracionalus, turi būti patiriamas ir suvokiamas mūsų emocijomis ir aistromis (ar mūsų intelektualine intuicija), o ne moksliniais metodais. Priešingai, pragmatinio racionalizmo šalininkas gali pripažinti, kad pasaulis nėra racionalus, bet reikalauti, kad mes, kiek įmanoma, palenktume jį protui. Carnapo žodžiais (*Der Logische Aufbau der Welt,* etc., 1928, p. Vi), tai, ką aš vadinu „pragmatiniu racionalizmu", galima apibūdinti kaip „požiūrį, visur siekiantį aiškumo, bet pripažįstantį, kad gyvenimo įvykiai niekada negali būti visiškai suprantami ar niekada negali būti racionaliai paaiškinami".

[20] Apie mūsų kalbos aiškumo matus žr. paskutinę pastabą ir 12 sk. 30 pastabą.

[21] Industrializavimą ir darbo pasidalijimą kritikuoja, pavyzdžiui, A.Toynbee's, kn. *A Study of History,* vol. I, p. 2 ff. Toynbee's apgailestauja (p. 4), kad „industrinės sistemos prestižas paveikė Vakarų pasaulio „intelekto darbininkus" <...>; kai savo medžiagą jie pabandė „perdirbti" į „pagamintus" ar „pusiau pagamintus" veikalus, jie dažnai pasiduodavo darbo pasidalijimui <...>". Kitoje vietoje (p. 2) Toynbee's apie periodinius fizikos mokslo leidinius štai ką sako: „Tie periodiniai leidiniai buvo industrinė sistema „knygos pavidalu", kuriai būdingas darbo pasidalijimas ir nuolatinis

maksimaliai spartus leidimas tokių straipsnių, kurie *mechaniškai* pagaminti iš neapdorotos medžiagos". (Išskirta mano.) Kaip ir hegelininkas Dilthey'us, Toynbee's pabrėžia (p. 3, 2 pastaba), kad bent jau dvasios mokslai turi vengti tokių metodų. (Jis cituoja Dilthey'ų, pasakiusį: „Tikrosios kategorijos <...> dvasios moksluose niekada nebūna tos pačios kaip gamtos moksluose".)

Toynbee'o siūloma darbo pasidalijimo mokslo srityje interpretacija, man atrodo, tokia pat klaidinga kaip ir Dilthey'aus bandymas išrausti prarają tarp gamtos ir visuomenės mokslų metodų. Tai, ką Toynbee's vadina „darbo pasidalijimu", būtų geriau vadinti bendradarbiavimu ir abipuse kritika. Žr. tekstą, susijusį su 23 sk. 8 f. pastabomis, ir Macmurray'o samprotavimus apie mokslinį bendradarbiavimą, cituojamus ankstesniame skyriuje, tekste, susijusiame su 26 pastaba. (Apie Toynbee'o antiracionalizmą žr. taip pat 11 sk. 61 pastabą.)

[22] Žr. Adolf Keller, *Church and State on the European Kontinent* (Beckly Social Service Lecture, 1936). Aš dėkingas M.L. Webbui už tai, kad jis atkreipė mano dėmesį į šią įdomią ištrauką.

[23] Apie moralinį futurizmą kaip savos rūšies moralinį pozityvizmą žr. 22 sk. (ypač tekstą, susijusį su 9 ff. pastabomis).

Galiu atkreipti dėmesį į tą faktą, kad priešindamas dabartinei madai (žr. 11 sk. 51 f. pastabas), aš bandau Kellerio pastabas imti rimtai ir kelti klausimą, ar jos teisingos, užuot jas atmetęs, kaip beprasmes, ko reikalautų pozityvistinė mada.

[24] Žr. 10 sk. 70 pastabą ir tekstą ir 11 sk. 61 pastabą.

[25] Žr. Mato 7, 15–16 f.: „Sergėkitės netikrų pranašų, kurie ateina pas jus avių kailyje, o viduje yra plėšrūs vilkai. Jūs pažinsite juos iš vaisių".

[26] Šios dvi ištraukos iš J. Macmurray, *The Clue to History,* 1938 p. 88 ir 192. (Apie mano nepritarimą D.Macmurray'ui žr. 25 sk. 16 pastabą.)

[27] Žr. L.S. Stebbing, *Philosophy and Physicists* ir mano trumpą pastabą apie D. Jeanso hegelizmą str. *What is Dialectic?* (*Mind*, 1940, 49, p. 420; šiuo metu kn. *Conjectures and Refutations,* p. 330).

[28] Žr., pavyzdžiui, 7 sk. 8–12 pastabas ir tekstą.

[29] Žr. 10 sk., ypač to sk. pabaigą, t. y. 59–70 pastabas ir tekstą (žr. ypač MacTaggarto nuorodą 59 pastaboje); pastabą *Įvade*; 11 sk. 33 pastabą ir 12 sk. 36 pastabą; šio sk. 4, 6 ir 58 pastabas. Žr. taip pat Wittgensteino teiginį (cituojamą šio sk. 32 pastaboje), kad pasaulio kaip apribotos visumos jutimas arba kontempliacija yra mistinis jutimas.

Daug diskusijų sukėlė neseniai išėjusi knyga apie mistiką ir jos tikrąjį vaidmenį politikoje; tai Aldouso Huxley'o *Grey Eminence.* Ji įdomi visų pirma tuo, jog auto-

rius, atrodo, nesupranta, kad jo papasakota istorija apie mistiką ir politiką Tėvą Josephą visiškai paneigia svarbiausią knygos tezę. Tezė yra tokia: mistiniai pratimai yra vienintelė mums žinoma auklėjimo forma, galinti duoti žmonėms absoliučiai tvirtą moralinį ir religinį pagrindą, kuris taip reikalingas žmonėms, darantiems įtaką viešajai politikai. Bet jo paties papasakota istorija rodo, kad Tėvas Josephas, nepaisant jo mistinių pratybų, pasidavė pagundai – įprastai valdžią turinčių žmonių pagundai – ir nesugebėjo jai atsispirti; absoliuti valdžia jį visiškai sugadino. Taigi vienintelis istorinis faktas, nuodugniai nagrinėjamas autoriaus, visiškai paneigia jo tezę, tačiau tai autoriaus, atrodo, visai nejaudina.

[30] Žr. F. Kafka, T*he Great Wall of China* (English. transl. by E. Muir, 1933), p. 236.

[31] Žr. taip pat šio sk. 19 pastabą.

[32] Žr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus,* p. 187: „Ne tai mistiška, *kokiu būdu* yra pasaulis, o tai, kad jis *yra.* – Pasaulio stebėjimas *sub specie aeterni* (amžinybės požiūriu) yra jo kaip apribotos visumos stebėjimas. – Pasaulio kaip apribotos visumos jutimas yra mistinis jutimas". Nesunku pastebėti, kad Wittgensteino mistika tipiškai holistinė. – Tai liudija ir kitos Wittgensteino citatos (*loc. cit.*): „Iš tikrųjų esama kažko neišreiškiamo. Tai *rodo* save, tai yra mistiška". Žr. Rudolfo Carnapo kritiką jo kn. *Logic Syntax of Language,* 1937, p. 314 f. Žr. taip pat 25 sk. 25 pastabą ir tekstą. Žr. taip pat šio sk. 29 pastabą ir ten esančias panašias nuorodas.

[33] Žr. 10 sk., pavyzdžiui, 40, 41 pastabas. Gentinė ir ezoterinė tendencija, vyraujanti tokioje filosofijoje, gali būti pademonstruota citata iš H. Blueherio (Žr. Kolnai, *The War against the West,* p. 74, išskirta mano: „Krikščionybė pabrėžtinai yra aristokratinis tikėjimas, laisvas nuo moralės, nepamokantis. Krikščionys pažįsta vienas kitą iš išvaizdos; žmonių visuomenėje jie sudaro atskirą grupę, kurios nariai visada supranta vienas kitą, *o jų nesupranta niekas, išskyrus juos pačius.* Jie sudaro slaptą sąjungą. Maža to, toji meilė, kuri veikia krikščionybėje, kadaise apšviesdavo ir pagoniškas šventyklas; ji neturi jokio ryšio su žydų išrasta vadinamąja žmonijos meile arba artimo meile". Kitą pavyzdį galima paimti iš E.fon Salomono knygos *The Outlaws* (irgi cituojamos 12 sk. 90 pastaboje; ši citata iš p. 240; išskirta mano): „Mes atpažinome vienas kitą akimirksniu, nors susirinkome iš visų Reicho sričių, pagauti kovų ir pavojų vėjo".

[34] Šios pastabos nereikia suprasti istoricistine prasme. Aš neketinu pranašauti, kad būsimojoje istorijoje konfliktui nebepriklausys joks vaidmuo. Turiu galvoje tik tai, kad dabar mes galime suprasti, jog ši problema neegzistuoja arba kad ji, šiaip ar taip, nesvarbi, palyginti su problema, kuri glūdi *blogio religijose,* pavyzdžiui, totalitarizme ir rasizme, su kuriais mes dabar susiduriame.

[35] Turiu galvoje garsiąją A.N. Whiteheado ir B.Russello knygą *Principia Mathematica* (1910–1913). (A. Whiteheadas sako, kad „įvadinės diskusijos praktiškai priklauso Russellui, o antrajame leidime juo labiau", – žr. A.N. Whitehead, *Process and Reality,* p. 10, note 1.)

[36] Žr. nuorodas į Hegelį (ir į daugelį kitų, pavyzdžiui, Platoną ir Aristotelį) – A.N. Whitehead, *Process and Reality,* p. 14.

[37] Žr. Whitehead, *op. cit.*, p. 18 f.

[38] Žr. I. Kanto *Prolegomenų* priedą (*Works*, ed. by Cassirer, vol. IV, p. 132 f. Dėl vertimo „crazy quilt" žr. P. Carus, English edition of Kant's *Prolegomena*, 1902 ir 1912, p. iV.)

[39] Žr. Whitehead, *Process and Reality,* p. 20 f.

Apie požiūrį *take it or leave it* (priimk arba palik ramybėje), apibūdintą kitame paragrafe, žr. 11 sk. 53 pastabą.

[40] Žr. Whitehead, *op. cit.*, p. 492. Kitos dvi antitezės yra: „Teisinga sakyti, kad pasaulis imanentiškas Dievui ir kad Dievas imanentiškas pasauliui <...>. Be to, teisinga sakyti, kad Dievas kuria pasaulį ir kad pasaulis kuria Dievą". Šie žodžiai labai primena vokiečių mistiką Schefflerį (Angelą Silezietį), rašiusį: „Esu toks didis kaip Dievas, o Dievas toks mažas kaip aš, Aš negaliu būti be jo, o jis – be manęs".

Dėl vėliau paragrafe esančios mano pastabos, kad nesupratau, ką autorius nori pasakyti, galiu pridurti, kad parašiau tai labai nenoriai. Tokia kritika, kaip „aš nesuprantu", veikiau yra pigokas ir pavojingas sportas. Šiuos žodžius parašiau todėl, kad nors ir labai stengiausi, bet tikrai nesupratau, ką norėjo pasakyti Whiteheadas.

[41] Žr. I.Kanto laišką M. Mendelssohnui, 1766 m. balandžio 8 d. (*Works*, ed. by Cassirer, vol. IX, p. 56 f.)

[42] Žr. A.Toynbee, *A Study of History,* vol. VI, p. 536 f.

[43] A Toynbee's sako (*op. cit.*, 537) apie „tradicinius ortodoksinius protus", kad jie „mūsų tyrinėjimą norėtų traktuoti, kaip Evangelijose papasakotos Jėzaus Kristaus istorijos istoriškumo kritiką". Be to, jis mano (p. 538), kad Dievas apsireiškia ir per poeziją, ir per tiesą: pagal jo teoriją, Dievas „apsireiškė per folklorą".

[44] Bandydami taikyti Toynbee'o metodus jam pačiam, galime paklausti, ar jo *Study of History,* kuri pagal užmanymą turėjo susidėti iš trylikos tomų, nėra tas pats, ką jis vadina *tour de force* – „istorinis tyrinėjimas, susidedantis iš daugiatomių serijų, publikuojamų Cambridge universiteto leidyklos", kūrinys, kurį jis sąmoningai lygina (vol. I, p. 4) su „didžiuliais tuneliais, tiltais, užtvankomis, laineriais, kreiseriais ir dangoraižiais". Be to, galima paklausti, ar Toynbee'o *tour de force* nėra apskritai kūrimas to, ką jis pats vadina „laiko mašina", t. y. pabėgimas į praeitį. (Žr. ypač A.Toynbee'o medievizmą, aptartą 11 sk. 61 pastaboje. Žr. toliau, šio sk. 54 pastabą.)

[45] Kol kas aš susipažinau tik su pirmais šešiais tomais. Einsteinas yra vienas iš keleto minimų mokslininkų.

[46] A.Toynbee, *op. cit.*, vol. II, p. 178.

[47] A.Toynbee, *op. cit.*, vol. V, p. 581 ff. (Išskirta mano.)

Dėl tekste minimu neigiamu Toynbee'o požiūriu į Marxo doktrinas ir ypač į *Komunistų partijos manifestą,* galima pasakyti, kad šio tomo p. 179 (penkta pastaba) Toynbee's rašo: „Rusijos socialdemokratų bolševikinis arba daugumos sparnas pasivadino „Rusijos komunistų partija" (1871 m. Paryžiaus komunos garbei) 1918 m. kovo mėn. <...>. Panašią pastabą galima rasti tame pačiame tome, p. 528, 1 pastaba.

Tačiau tai neteisinga. Pavadinimo pakeitimas (pasiūlytas V. Lenino partijos konferencijoje 1917 m. balandžio mėn.; žr. *Handbook of Marxism*, p. 783; žr. taip pat p. 787) aiškiai susijęs su tuo, kad „Marxas ir Engelsas save vadino komunistais", kaip sako Leninas, ir su *Komunistų partijos manifestu.*

[48] Žr. F. Engels, *Socialism: Utopian and Scientific* (žr. 13 sk. 9 pastabą). Apie du istorinius Marxo komunizmo šaltinius (Platono ir, galimas daiktas, Pitagoro, archaizmą, ir *Apaštalų darbus,* savo ruožtu paveiktus tokio archaizmo) žr. ypač 5 sk. 29 pastabą; žr. taip pat 4 sk. 30 pastabą, 6 sk. 34–36 pastabas ir 13 sk. 3 ir 8 pastabas (ir tekstą).

[49] Žr. A.Toynbee, *op. cit.*, vol. V, p. 587.

[50] Žr. 22 sk., ypač tekstą, susijusį su 1–4 pastaba, ir to skyriaus pabaigą.

[51] Ši citata ne vienintelė; Toynbee's labai dažnai reiškia savo pagarbą „istorijos verdiktui"; jo doktriną atitinka, ir „Krikščionybės idėja <...>, kad Dievas apsireiškia istorijoje". Ši neoprotestantiška doktrina (kaip ją vadina K.Barthas) bus aptarinėjama kitame skyriuje. (Žr. ypač šio sk. 12 pastabą.)

Dėl to, kaip Toynbee'is traktuoja Marxą, galima pažymėti, kad visą šią interpretaciją labai veikė marksizmas. Toynbee'is sako (*op. cit.*, vol. I, p. 41, note 3): „Ne viena tokia Marxo nukalta formuluotė paplito tarp žmonių, kurie atmeta marksistines dogmas". Šiuo teiginiu ypač pabrėžiama žodžio „proletariatas" vartosena. Bet jo turinys apima ne tik žodžių vartojimą.

[52] Žr. Toynbee, *op. cit.*, vol. II, p. 476. Ši citata nurodo atgal, į vol. I, part 1, A, T*he Relativity of Historical Thought.* (Istorinio mąstymo reliatyvumo problema bus aptarinėjama kitame skyriuje.) Puikus ankstesnės istorinio reliatyvizmo (ir istoricizmo) kritikos pavyzdys yra H. Sidgwicko kn. *Philosophy – Its Scope and Relations* (1902), Lecture IX, ypač p. 180 f.

[53] Juk jei *visas* mąstymas tokiu požiūriu yra „neišvengiamai reliatyvus", t. y. nulemtas istorinių aplinkybių ir todėl nėra „absoliučiai teisingas" (t. y. neteisingas),

tai galioja ir tokiam teiginiui. Taigi jis negali būti teisingas, todėl nėra neišvengiamas „žmogaus prigimties dėsnis“. Žr. taip pat šio sk. 8 (2) pastabą.

[54] Apie teiginį, kad Toynbee's pabėga į praeitį, žr. šio sk. 44 pastabą ir 11 sk. 61 pastabą (apie Toynbee'o medievizmą). Pats Toynbee's puikiai kritikuoja archaizmą, ir aš visiškai pritariu jo kritikai (vol. VI, p. 65 f.), nukreiptai prieš nacionalistinius bandymus atgaivinti senovines kalbas, ypač Palestinoje. Bet paties Toynbee'o kritika prieš industrializmą (žr. šio sk. 21 pastabą) atrodo ne mažiau archaiška. – Dėl pabėgimo į ateitį aš neturiu kitų liudijimų, išskyrus paties Toynbee'o paskelbtą pranašišką jo veikalo XII dalies pavadinimą: Vakarų civilizacijos perspektyvos *(The Prospects of the Western Civilization).*

[55] „Islamo įkūrėjo tragišką sėkmę pasaulyje“ mini Toynbee's, *op. cit.*, III, p. 472. Apie Ignacio Loyolą žr. vol. III, p. 270; p. 466 f.

[56] Žr. *op. cit.*, vol. V, p. 590. – Po to cituojamas fragmentas iš to paties tomo, p. 588.

[57] A.Toynbee, *op. cit.* vol. VI, p. 13.

[58] Žr. Toynbee, vol. VI, p. 12 f. (Užsimenama apie H. Bergsono *Two Sources of Morality and Religion.*)

[59] Šiame kontekste įdomi tokia Toynbee'o (vol. V, p. 585; išskirta mano) citata: „Krikščionys tiki – o *istorijos tyrinėjimas visiškai įrodo, kad jie teisūs,* – kad *žmonių brolybės neįmanoma pasiekti kitu būdu,* kaip tampant *Civitas Dei* piliečiu, o *Civitas Dei* peržengia žmogaus pasaulį, ir jo karalius yra pats Dievas“. Kaipgi istorijos tyrinėjimas gali įrodyti tokią mintį? Ar ne per daug pretenzinga tvirtinti, kad ją galima įrodyti?

Dėl H.Bergsono *Two Sources* aš visai sutinku, kad kiekvienoje kūrybiškoje mintyje esama iracionalaus ar intuityvaus elemento, bet šį elementą galima aptikti ir racionaliame moksliniame mąstyme. Racionalus mąstymas nėra neintuityvus; veikiau tai yra *intuicija, palenkta patikrinimui ir kontrolei* (priešingai „laukinei“ intuicijai). Šią mintį taikydamas atviros visuomenės kūrimo problemai, aš pripažįstu, kad tokie žmonės, kaip Sokratas, buvo įkvepiami intuicijos; bet, pripažindamas šį faktą, esu įsitikinęs, kad kaip tik savo racionalumu atviros visuomenės kūrėjai skiriasi nuo tų, kurie bandė sustabdyti jos raidą ir kurie irgi, kaip Platonas, buvo įkvepiami intuicijos – tačiau tokios intuicijos, kurios nekontroliavo protavimas (ta prasme, kuria šis terminas vartojamas šiame skyriuje). Žr. taip pat pastabą, susijusią su *Įvadu.*

[59] Žr. 18 sk. 4 pastabą.

Dvidešimt penkto skyriaus pastabos

[1] Apie vadinamuosius konvencionalistus (H. Poincaré, P. Duhemas, o vėliau A.Eddingtonas); žr. 5 sk. 17 pastabą.

[2] Žr. mano *The Logic of Scientific Discovery.*

[3] „Proto samčio teorija" („bucket theory of mind") buvo minima 23 sk. (* Apie „mokslo – prožektoriaus teoriją" žr. taip pat mano str. *Towards a Rational Theory of Tradition,* šiuo metu esantį mano kn. *Conjectures and Refutations,* ypač p. 127 f.*). Galimas daiktas, kad „prožektoriaus teorijoje" esama tų kantizmo elementų, kurie yra priimtini. Galima sakyti, kad Kantas klydo, manydamas, jog paties prožektoriaus tobulinti neįmanoma, ir kad jis nematė, jog kai kurie prožektoriai (teorijos) gali nepajėgti apšviesti tų faktų, kuriuos kiti prožektoriai apšviečia visai aiškiai. Šitaip mes ir atsisakome naudotis tam tikrais prožektoriais ir darome pažangą.

[4] Žr. 8 sk. 23 pastabą.

[5] Apie bandymą išvengti visų prielaidų žr. (Husserlio) kritiką 24 sk. 8 (1) pastaboje ir tekste. Naivi idėja, kad įmanoma išvengti prielaidos (ar požiūrio taško), įvairiais aspektais buvo kritikuojama H.Gomperzo. (Žr. *Weltanschauungslehre*, I, 1905, p. 33 ir 35; galimas daiktas, kad mano vertimas yra šiek tiek laisvas.) Gomperzo kritika nukreipta prieš radikalius empiristus. (Ne prieš Husserlį.) „Filosofinis ar mokslinis požiūris į faktus, – rašo Gomperzas, – visada yra minties požiūris, o ne tik mėgavimasis faktais, kaip daro karvė, arba faktų kontempliavimas, kaip daro tapytojas, arba ištirpimas faktuose, kaip daro svajotojas. Todėl mes turime tarti, kad filosofas nesitenkina tokiais faktais, kokie jie yra, bet mąsto juos. <...> Taigi, atrodo aišku, kad už filosofinio radikalizmo <...>, pretenduojančio sugrįžti prie betarpiškų faktų, visada glūdi nekritiškas tradicinių doktrinų perėmimas. Juk tam tikros mintys apie faktus turi ateiti į galvą net tiems radikalams; kadangi jie tų minčių visai nepastebi ir mano, kad turi pripažinti tik faktus, mums nelieka nieko kito, o tik tarti, kad jų mintys yra <...> nekritiškos". (Žr. taip pat to paties autoriaus pastabas apie interpretacijos problemas str. *Interpretation* žurnale *Erkenntnis*, vol. 7, p. 225 ff.)

[6] Žr. Schopenhauerio istorijos komentarus (*Parerga*, etc., vol. II, ch. XIX, § 238; *Works*, second German edition, vol. VI, p. 480).

[7] 1. Kiek man žinoma, šioje knygoje apmesta priežastingumo teorija, buvo pirmą kartą išdėstyta mano kn. *Logik der Forschung* (1935) – dabar išverstoje pavadinimu *The Logic of Scientific Discovery* (1959). Žr. p. 59 f (vertimo). Angliškame leidime buvo atsisakyta originalo leidime esančių skliaustelių, kartu buvo pridėti numeriai skliausteliuose ir keturios trumpos ištraukos, irgi įskliaustos, iš dalies todėl, kad pernelyg glausta ištrauka taptų šiek tiek aiškesnė, o iš dalies (paskutinių dviejų skliauste-

lių atveju) todėl, kad išdėstyčiau tą koncepciją, kurios 1935 m. dar nebuvau aiškiai suformulavęs, t. y. koncepciją, kurią A.Tarski's pavadino „semantika". (Žr., pavyzdžiui, jo *Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik,* leid. *Actes du Congrès International Philosophique,* vol. III, Paris, 1937, p. 1 ff., ir R. Carnap, *Introduction to Semantics,* 1942.) Remdamasis Tarski'o išvystytais semantikos pradmenimis, aš nedvejodamas (o tokių dvejonių turėjau, rašydamas *Logik der Forschung*) vartojau „priežasties" ir „padarinio" terminus. Juk, remiantis Tarski'o semantine tiesos koncepcija, šie terminai semantiškai gali būti apibrėžiami šitaip: Įvykis *A* yra įvykio *B* priežastis, o įvykis *B* yra įvykio *A* padarinys, jei, ir tik jei, egzistuoja kalba, kuria galima suformuluoti tris sakinius *u*, *a* ir *b*, tokius, kad *u* yra tikras universalus dėsnis, *a* aprašo įvykį *A*, o *b* aprašo įvykį *B*, ir *b* yra *u* ir *a* loginis padarinys. („Įvykio" arba „fakto" terminą galima apibrėžti, kaip aš apibrėžiau „įvykį" savo kn. *The Logic of Scientific Discovery*, p. 88 ff., tarkime, taip: Įvykis *E* yra vienas į kitą išverčiamų singuliarinių teiginių bendras dezignatorius.)

2. Galima pridurti keletą istorinių pastabų apie *priežasties ir padarinio problemą.* Aristotelio priežastingumo koncepcija (būtent formaliosios, materialiosios ir veikiančiosios priežasties teorija; mūsų nedomina tikslinė priežastis, nors mano pastaba tinka ir jai) yra tipiškai esencialistinė. Keliama problema, kaip paaiškinti kismą ar judėjimą, ir jis aiškinamas, orientuojantis į paslėptą daiktų struktūrą. Toks esencializmas vis dar būdingas Bacono, Descarteso, Locke'o ir net Newtono pažiūroms į šią problemą. Tačiau Descarteso teorija leidžia į ją pažvelgti naujai. Jo nuomone, visų fizinių kūnų esmę sudaro jų erdvinis tįsumas arba geometrinė forma, ir iš to išplaukia išvada, kad vienintelis būdas, kuriuo kūnai gali veikti vienas kitą, yra atostūmis; vienas judantis kūnas *būtinai* išstumia kitą kūną iš jo vietos, nes abu kūnai yra tįsūs, todėl negali būti toje pačioje vietoje. *Todėl padarinys būtinai sukeliamas priežasties, ir visoks tikras priežastinis aiškinimas (fizinių įvykių) turi remtis atostūmio terminu.* Šio požiūrio laikėsi ir Newtonas, kuris apie savo traukos teoriją yra pasakęs – žinoma, ši teorija veikiau remiasi traukos, o ne atostūmio idėja, – kad nė vienas žmogus, ką nors žinantis apie filosofiją, galimas daiktas, nemanys, kad ši teorija gali ką nors patenkinamai paaiškinti. Vis dėlto ši koncepcija dar įtakinga fizikoje ir pasireiškia neigiamu požiūriu į kiekvieną „veiksmą per atstumą". Berkeley's buvo pirmas mąstytojas, kritikavęs priežastinį aiškinimą, pagrįstą paslėptomis esmėmis, nesvarbu, ar šiomis esmėmis „aiškinama" niutoniškoji trauka, ar jomis grindžiama kartezijietiškoji atostūmio teorija. Berkeley's reikalavo, kad mokslas *aprašinėtų, o ne aiškintų* esmingus arba būtinus ryšius. Ši doktrina, tapusi vienu iš svarbiausių pozityvizmo bruožų, praranda prasmę, jei priimama mūsiškė priežastinio aiškinimo teorija. Juk tada aiškinimas tampa tam tikru aprašymu; tai aprašymas, kuris remiasi universaliomis hipote-

zėmis, pradinėmis sąlygomis ir logine dedukcija. Hume'ui (kurio pirmtakai iš dalies buvo Sekstas Empirikas, Al Gazzâli ir kiti) priskirtina tai, ką galima pavadinti svarbiausiu įnašu į priežastingumo teoriją; jis parodė (ne taip kaip Kartezijus), kad mes nieko negalime žinoti apie būtiną ryšį tarp įvykio *A* ir kito įvykio *B*. Visa, ką galime žinoti, yra tai, kad *A* tipo įvykiai (arba į *A* panašūs įvykiai) iki šiol pasirodydavo anksčiau negu *B* tipo įvykiai (arba į *B* panašūs įvykiai). Faktiškai mes galime žinoti, kad tokie įvykiai buvo susiję; kadangi mes nežinome, kad šitas ryšys yra būtinas, galime sakyti tik tiek, kad šitoks ryšys pasitaikydavo praeityje. Mūsų teorijoje ši Hume'o kritika visiškai pripažįstama. Bet nuo Hume'o teorijos ji skiriasi tuo (1), kad joje *aiškiai* formuluojama *universali hipotezė*, pagal kurią tipo *A* įvykiai visada ir visur pasirodo prieš tipo *B* įvykius; (2) kad teiginys „*A* yra *B* priežastis" yra teisingas, jei toji universali hipotezė teisinga. Kitaip tariant, Hume'as žiūrėjo tik į pačius įvykius *A* ir *B*, todėl negalėjo rasti nė pėdsako priežastinio ryšio arba būtino ryšio tarp šių įvykių. Bet mes pridedame trečią dalyką – universalų dėsnį, ir turėdami jį galvoje galime kalbėti apie priežastinį ryšį ar net apie būtiną ryšį. Pavyzdžiui, galime duoti tokį apibrėžimą: Įvykis *B priežastingai susijęs* (arba *būtinai susijęs*) su įvykiu *A*, jei, ir tik jei, *A* yra *B* priežastis (anksčiau pateikto mūsiškio semantinio apibrėžimo prasme). O dėl universalaus dėsnio tiesos, tai galime sakyti, kad egzistuoja be galo daug universalių dėsnių, kurių teisingumu kasdieniame gyvenime neabejojama; vadinasi, egzistuoja be galo daug priežastinio ryšio atvejų, kai kasdieniame gyvenime mes niekada nekeliame klausimo dėl „būtino priežastinio ryšio". Mokslinio metodo požiūriu padėtis yra kitokia. Juk mes niekada negalime racionaliai nustatyti mokslo dėsnių tiesos; mes tik galime juos griežtai patikrinti ir pašalinti neteisingus dėsnius (galimas daiktas, kad tai svarbiausia mano knygos *The Logic of Scientific Discovery* mintis). Todėl visi mokslo dėsniai visada yra hipotetinio pobūdžio; tai yra prielaidos. Taigi visi teiginiai apie konkrečius priežastinius ryšius yra tokio pat hipotetinio pobūdžio. Mes niekada negalime būti tikri (moksline prasme), kad *A* yra *B* priežastis, kaip tik todėl, kad niekada negalime būti tikri, ar atitinkama universali hipotezė yra teisinga, kad ir kaip gerai ji būtų patikrinta. Tačiau tam tikrą hipotezę, kad *A* yra *B* priežastis, mes būsime linkę laikyti juo labiau priimtina, juo geriau patikrinome ir patvirtinome atitinkamą universalią hipotezę. (Apie manąją *patvirtinimo* teoriją žr. X sk. ir *The Logic of Scientific Discovery* priedą *iX, ypač p. 275, kur aptarinėjami patvirtinančių sakinių laikini koeficientai arba indeksai.)

3. Dėl manosios istorinio aiškinimo teorijos, išdėstytos šios pastabos tekste (toliau), norėčiau pridurti keletą kritinių pastabų apie Mortono G. White'o straipsnį, pavadintą *Historical Explanation* ir paskelbtą leid. *Mind* (vol. 52, 1943, p. 212 ff.). Šis autorius pripažįsta manąją priežastinio aiškinimo teoriją, pirmą kartą išdėstytą

mano kn. *Logik der Forschung* (dabar išverstoje į anglų kalbą, pavadinimu *The Logic of Scientific Discovery*). (Šią teoriją jis klaidingai priskiria C.G. Hempeliui, turėdamas galvoje jo straipsnį, atspausdintą leid. *Journal of Philosophy,* 1942; žr. tačiau Hempelio apžvalgą, skirtą mano knygai (*Deutsche Literaturzeitung,* 1937, (8), p. 310–314). Nustatęs, ką apskritai vadiname aiškinimu, toliau White'as kelia klausimą, koks yra *istorinis* aiškinimas. Mėgindamas atsakyti į šį klausimą, jis nurodo, kad biologiniam aiškinimui (ne taip, kaip, tarkime, fizikiniam aiškinimui) būdinga tai, kad aiškinamuosiuose universaliuose dėsniuose esama *specifinių biologinių terminų;* jis daro išvadą, kad istorinis aiškinimas bus toks, kuriame vartojami *specifiniai istoriniai terminai.* Toliau jis nurodo, kad visi dėsniai, kuriuose esama ko nors panašaus į specifinius istorinius terminus, geriau apibūdintini kaip sociologiniai, nes tie terminai yra veikiau sociologinio, o ne istorinio pobūdžio. Todėl galiausiai jis priverstas „istorinį aiškinimą" tapatinti su „sociologiniu aiškinimu".

Man atrodo akivaizdu, kad toks požiūris nepaiso to, kas šiame tekste buvo apibūdinta kaip *skirtumas tarp istorinių ir apibendrinančių mokslų* ir jo specifinių problemų bei metodų; be to, aš galiu pasakyti, kad diskusijos apie istorijos tyrimo metodo problemą jau seniai išaiškino, kad istorijoje domimasi ne tiek bendrais dėsniais, kiek konkrečiais įvykiais. Pavyzdžiui, aš turiu galvoje Lordo Actono straipsnius, kuriuose kritikuojamas G. Buckle'as, parašytus 1858 m. (juos galima rasti kn. Lord Acton, *Historical Essays and Studies,* 1908), ir disputą tarp Maxo Weberio ir E. Meyerio (žr. M. Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre,* 1922, p. 215 ff.). Kaip ir E. Meyeris, Maxas Weberis visada teisingai pabrėždavo, kad istoriją domina *paskiri įvykiai,* o ne universalūs dėsniai, ir kad *tuo pačiu metu* ją domina *priežastinis aiškinimas.* Tačiau, nelaimei, ši teisinga pozicija vėl skatina jį (žr. M. Weber, *op. cit.*, p. 8) kritikuoti požiūrį, kad priežastingumas susijęs su universaliais dėsniais. Man atrodo, kad manoji istorinio aiškinimo teorija, išdėstyta šiame tekste, pašalina šiuos sunkumus, o kartu paaiškina, kaip jie gali atsirasti.

[8] Doktrina, kad fizikoje atliekami lemtingi eksperimentai, buvo kritikuojama konvencionalistų, ypač Duhemo (žr. šio sk. 1 pastabą). Bet Duhemas rašė iki Einsteino ir iki labai svarbaus Eddingtono atradimo, kad, esant visiškam saulės užtemimui, žvaigždžių padėtis pakinta; jis rašė net iki Lummero ir Pringsheimo eksperimentų, paneigusių Rayleigho ir Jeanso formulę ir atvedusių prie kvantų teorijos.

[9] Istorijos priklausomybę nuo mūsų interesų pripažino ir E. Meyeris, ir jo kritikas M. Weberis. Meyeris rašo (E.Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte,* 1902, p. 37): „Faktų atranka priklauso nuo to istorinio intereso, kuris būdingas dabar gyvenantiems žmonėms <...>". Weberis rašo (M. Weber, *Gesammelte Aufsaetze,* 1922, p. 259): „Mūsų <...> interesas <...> turės įtakos toms kultūrinėms vertybėms, kurios

lemia <...> istoriją". Pritardamas Rickertui, Weberis pakartotinai pabrėžia, kad mūsų interesai savo ruožtu priklauso nuo vertybės supratimo. Šiuo požiūriu jis tikrai neklydo, bet tai neduoda nieko naujo metodologinei analizei. Tačiau nė vienas iš šių autorių nedaro revoliucinių išvadų, kad – kadangi istorija priklauso nuo mūsų intereso – *gali egzistuoti tik istorijos, o ne istorija,* pasakojanti apie „tikrą žmonijos raidą".

Apie dvi priešingas istorijos interpretacijas, žr. 11 sk. 61 pastabą.

[10] Apie šį atsisakymą aptarinėti „prasmės prasmingumą" (Ogdenas ir Richardsas) ar veikiau „prasmės prasmių" (H. Gomperzas) problemą žr. 11 sk., ypač 26, 47 ir 51 pastabas. Žr. taip pat šio sk. 25 pastabą.

[11] Apie moralinį futurizmą žr. 22 sk.

[12] Žr. K. Barth, *Credo,* 1936, p. 12. Apie K. Bartho pastabą prieš „neoprotestantišką Dievo apsireiškimo istorijoje doktriną" žr. *op. cit.*, p. 142. Žr. taip pat hegeliškąjį šios doktrinos šaltinį, fragmentą, cituojamą 12 sk. 49 pastaboje. Žr. taip pat 24 sk. 51 pastabą. Kitą citatą žr. K. Barth, *op. cit.*, p. 79.

* Dėl mano pastabos, kad Kristaus istorija *nebuvo* „pasakojimas apie nesėkmingą <...> nacionalistinę revoliuciją", tai dabar aš linkęs tikėti, kad galėjo būti kaip tik taip; žr. R. Eisler, *Jesus Basileus.* Tačiau bet kuriuo atveju tai nėra pasakojimas apie pasauliškąją sėkmę.*

[13] Žr. Barth, *op. cit.*, p. 76.

[14] Žr. Kierkegaard's *Journal,* 1854; žr. jo knygos *Book of the Judge* vokišką leidimą, 1905, p. 135.

[15] Žr. 11 sk. 57 pastabą ir tekstą.

[16] Žr. kn. J. Macmurray, *The Clue to History,* 1938, p. 237, paskutinius sakinius.

[17] Žr. ypač 24 sk. 55 pastabą ir tekstą.

[18] Kierkegaard'as mokėsi Kopenhagos universitete, kai jame vyravo intensyvus ir net šiek tiek agresyvus hegelizmas. Ypač įtakingas buvo teologas Martensenas. (Apie tokį agresyvų požiūrį žr. Kopenhagos Akademijos sprendimą, priešišką puikiam A.Schopenhauerio konkursiniam traktatui *Foundations of Morals,* 1840. Visai įmanoma, kad šis įvykis paskatino Kierkegaard'ą susipažinti su Schopenhauerio filosofija tuo metu, kai jis dar buvo nežinomas Vokietijoje.)

[19] Žr. Kierkegaard's *Journal,* 1853; žr. jo knygos *Book of the Judge* vokišką leidimą, p. 129, iš kurio paimta ir laisvai išversta pateiktoji citata.

Kierkegaard'as nebuvo vienintelis krikščionių mąstytojas, protestavęs prieš Hegelio istoricizmą; matėme (žr. šio sk. 12 pastabą), kad ir Bartas protestuoja prieš Hegelį. Labai įdomią Hegelio teologinės istorijos interpretacijos kritiką davė krikščionių filosofas M.B. Fosteris, didelis Hegelio gerbėjas (o gal ir sekėjas), savo knygos *The Political Philosophies of Plato and Hegel* pabaigoje. Jei gerai suprantu, svarbiausia

jo kritikos mintis yra tokia. Istoriją interpretuodamas teologiškai, Hegelis įvairias jos pakopas traktuoja ne kaip tikslus savaime, o kaip priemones įgyvendinti galutiniam tikslui. Bet Hegelis neteisus sakydamas, kad istorijos reiškiniai ar epochos yra priemonės pasiekti tokiam tikslui, kuris gali būti suvoktas ir konstatuotas kaip kažkas skirtingo nuo pačių istorijos reiškinių, panašiai kaip tikslą galima atskirti nuo veiksmo, kuriuo siekiama jį įgyvendinti, arba moralę nuo poelgio (jei mes klaidingai tariame, kad vienintelis to poelgio tikslas buvo išreikšti šios moralės principą). Tokia prielaida, tvirtina Fosteris, rodo nesugebėjimą matyti skirtumą tarp *kūrėjo* veiklos ir įrankių gamintojo, techniko ar „demiurgo" veiklos. <...> kūrimo aktų seriją galima suprasti kaip vystymąsi, – rašo Fosteris (*op. cit.*, p. 201–203), – <...> specialiai neišskiriant tikslo, į kurį nukreipti šie aktai <...>. Tarkime, kad vienos epochos tapyba gali būti traktuojama kaip išsivysčiusi iš ankstesnės epochos tapybos ir kartu nebūti laikoma priartėjusia prie tobulumo arba tikslo <...>. Panašiai ir politinė istorija <...> gali būti suprantama kaip vystymasis, bet netraktuojama kaip teleologinis procesas. – Bet Hegelis ir šiuo, ir kitais atvejais nesugeba suvokti kūrimo aktų svarbos". Toliau Fosteris rašo (*op. cit.*, p. 204; iš dalies išskirta mano): „Hegelis mano, kad religinių vaizdinių neadekvatumą rodo tai, kad žmonės, turintys tokius vaizdinius, tvirtina, jog egzistuoja Apvaizdos planas, o kartu neigia, kad šis planas pažinus <...>. Tvirtinti, jog Apvaizdos planas nesuvokiamas, be abejonės, reiškia pasakyti netinkamai, tačiau tiesa, kuri taip netinkamai išreiškiama, yra ne ta, kad Dievo planas pažinus, o ta, kad, kaip Kūrėjas, o ne kaip Demiurgas, *Dievas apskritai nekuria pagal jokį planą*".

Mano galva, ši kritika yra puiki, nors meno kūrinys – tiesa, visai kita prasme – gali būti sukurtas pagal *„planą"* (nors gali neturėti nei tikslo, nei paskirties). Juk tai gali būti bandymas realizuoti ką nors panašaus į to kūrinio platoniškąją idėją – tą prieš akis ar ausyse esantį tobulą provaizdį, kurį tapytojas ar muzikantas nori nukopijuoti. (Žr. 9 sk. 9 pastabą ir 8 sk. 25–26 pastabas).

20 Dėl Schopenhaeurio kritikos, nukreiptos prieš Hegelį, kurią nurodo Kierkegaardas, žr. 12 sk., pavyzdžiui, tekstą, susijusį su 13 pastaba, ir paskutinius sakinius. Iš dalies cituojamas Kierkegaard'o pastraipos tęsinys iš *op. cit.*, p. 130. (Pastaboje Kierkegaard'as prieš žodį „moralinis sugedimas" vėliau įrašo žodį „panteistinis".)

21 Žr. 8 sk., ypač tekstą, susijusį su 26 pastaba.

22 Apie hegeliškąją viešpatavimo ir pavergimo etiką žr. 11 sk. 25 pastabą. Apie herojų garbinimo etiką, žr. 12 sk., ypač tekstą, susijusį su 75 ff. pastabomis.

23 Žr. 5 sk. (ypač tekstą, susijusį su 5 pastaba).

24 Mes galime „išreikšti save" įvairiai, nieko nepasakydami. Apie mūsų priedermę vartoti kalbą racionalios komunikacijos tikslais ir orientuojantis į poreikį laikytis kalbos aiškumo normų žr. 24 sk. 19 ir 20 pastabas ir 12 sk. 30 pastabą.

[25] Tokiam požiūriui į „gyvenimo prasmės" problemą galima priešinti L. Wittgensteino požiūrį į „gyvenimo prasmės" problemą, pateiktą *Loginiame filosofiniame traktate* (p. 187): „Gyvenimo problemos sprendimas yra tos problemos išnykimas. (Ar ne dėl šios priežasties žmonės, kuriems po ilgų abejonių paaiškėjo gyvenimo prasmė, negalėjo pasakyti, kas sudaro tą prasmę?)" Apie Wittgensteino mistiką žr. taip pat 24 sk. 32 pastabą. Dėl tekste išdėstytos istorijos interpretacijos žr. 11 sk. 61 (1) pastabą ir šio sk. 27 pastabą.

[26] Žr., pavyzdžiui, 5 sk. 5 pastabą ir 24 sk. 19 pastabą.

Galima pažymėti, kad faktų pasaulis yra savaime pilnatviškas (kadangi kiekvienas sprendimas gali būti interpretuojamas kaip faktas). Todėl niekada neįmanoma *paneigti* monizmo, pabrėžiančio, kad egzistuoja tik faktai. Bet nepaneigiamumas nėra joks privalumas. Pavyzdžiui, neįmanoma paneigti ir idealizmo.

[27] Atrodo, kad vienas iš istoricizmo motyvų yra tas, jog istoricistas, be jo pripažįstamų dviejų alternatyvų, nemato trečiosios. Jo požiūris toks: arba pasaulį valdo aukštesnės *jėgos*, „neišvengiamas likimas" ar hegeliškasis „protas", arba pasaulis yra atsitiktinumų sūkurys, toks pat iracionalus kaip lošimas. *Tačiau egzistuoja trečia galimybė: mes* galime į pasaulį atnešti protą (žr. 24 sk. 19 pastabą); ir nors pasaulis nejuda pažangos kryptimi, galime progresuoti *mes* patys, ir individualiai, ir bendraudami.

Šią trečią galimybę aiškiai išsakė H.A.L. Fisheris savo knygoje *History of Europe* (vol. I, Vii, išskirta mano; iš dalies ji cituojama tekste, susijusiame su 21 sk. 8 pastaba): „Vieną intelektualinę paskatą <...> aš atmečiau. Už mane išmintingesni ir mokytesni žmonės istorijoje įžvelgė sąmokslą, ritmą, iš anksto nubraižytą schemą. Šių harmonijų aš nepastebėjau. Aš galiu matyti tik vieną netikėtumą, iškylantį po kito, panašiai kaip banga bėga po bangos, tik vieną didį faktą, *kuris negali būti apibendrintas, nes yra unikalus,* tik vieną patikimą taisyklę istorikui: jis turi atpažinti tą atsitiktinumo ir nenumatomybės žaismą". Ir tuojau pat po šios puikios istoricizmo kritikos (kurioje yra kursyvu išskirta citata, žr. 13 sk. 13 pastabą), Fisheris tęsia: „Tai nėra cinizmą ir neviltį teigianti doktrina. *Pažangos faktas aiškiomis ir didelėmis raidėmis užrašytas ant istorijos puslapio; bet pažanga nėra gamtos dėsnis.* Ką pasiekė viena karta, tą gali prarasti kita".

Trys paskutiniai sakiniai labai aiškiai byloja, ką aš pavadinau „trečia galimybe". Tai įsitikinimas, kad mes esame atsakingi, įsitikinimas, kad viskas priklauso nuo mūsų pačių. Įdomu, kad Fisherio teiginį A.Toynbee's (*A Study of History,* vol. V, p. 414) traktuoja kaip „šiuolaikinį vakarietišką tikėjimą atsitiktinumo visagalybe". Niekas negali aiškiau parodyti istoricisto pozicijos, jo nesugebėjimo matyti trečios galimybės. Galimas daiktas, kaip tik todėl nuo šios tariamos „atsitiktinumo visagalybės" jis

bando pabėgti į tikėjimą *jėgos*, glūdinčios istorijos scenos užkulisiuose, visagalybe, t. y. į istoricizmą. (Žr. taip pat 11 sk. 61 pastabą.)

Tebus man leista išsamiau pacituoti Toynbee'o dėstomus šio Fisherio fragmento komentarus (šį fragmentą Toynbee's cituoja iki žodžių „atsitiktinumo ir nenumatomybės žaismas"): „Šio puikiai parašyto fragmento negalima laikyti mokslininko puikybės išraiška, nes autorius yra liberalas, išreiškiantis tokį tikėjimą, kurį liberalizmas iš teorijos pavertė praktika <...>. Šis šiuolaikinis vakarietiškas tikėjimas atsitiktinumo visagalybe krikščioniškosios eros XIX šimtmetyje, kai atrodė, kad vakariečiui viskas sekasi gerai, atvedė prie *laissez faire* politikos <...>". (Kodėl tikėjimas pažanga, už kurią esame atsakingi mes patys, turi suponuoti tikėjimą visagaliu Atsitiktinumu, arba kodėl jis turi atvesti prie *laissez faire* politikos, Toynbee's mums nepaaiškina.)

[28] Mūsų tikslų pasirinkimo „realizmu" aš vadinu tai, kad mes turime rinktis tikslus, kurie gali būti įgyvendinti per tam tikrą realų laikotarpį, ir kad mes turime vengti tolimų ir miglotų utopinių idealų, jei tik jie nelemia artimesnių tikslų, kurie vertingi savaime. Žr. ypač apie dalinės socialinės inžinerijos principus, aptartus 9 skyriuje.

Šios knygos pirmo leidimo I tomo rankraštis buvo galutinai užbaigtas 1942 m. spalio mėn., o II tomo rankraštis – 1943 m. vasario mėn.

VARDŲ RODYKLĖ

Popper, Karl Raimund

Po–169 Atviroji visuomenė ir jos priešai/Karl Raimund Popper. – Vilnius: Pradai, 1998. – 803 p. – (Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392–1673)

Vardų r-klė: p. 793–803.

ISBN 9986-776-79-1

Šioje vieno žymiausio šiuolaikinio filosofo K. R. Popperio (1902–1994) knygoje analizuojamas Platono, Hegelio ir Marxo vaidmuo formuojant totalitarizmo idėjinę bazę, kritikuojamos pretenzijos pažinti objektyvius istorijos dėsnius ir radikaliai pertvarkyti visuomenę mokslo pagrindais. Išsamiai dėstoma demokratinės „atvirosios visuomenės" idėjos raida nuo antikos laikų iki šių dienų.

UDK 1:316.3

Karl Raimund Popper
ATVIROJI VISUOMENĖ
IR JOS PRIEŠAI

Iš anglų kalbos vertė *Arvydas Šliogeris*

Redaktorės *Mimoza Kligienė, Marija Staskevičienė*
Viršelio dailininkė *Audronė Uzielaitė*
Korektorė *Irena Čupalienė*

SL 1573. 1998 07 21. 60 leidyb. apsk. l. Tiražas 2 000 egz.
Užsakymas 657

Išleido UAB „Pradai" leidykla, T. Vrublevskio g. 6, 2600 Vilnius
Spaudė AB „Vilspa", Viršuliškių skg. 80, 2056 Vilnius